

责任编辑:靳 疆
封面设计:洪 波



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 专题研究四编

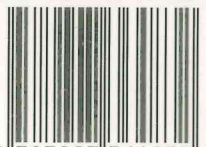
郑炳林 主编

敦煌归义军史专题研究四编



三秦出版社
陕西出版集团

ISBN 978-7-80736-483-2



9 787807 364832 >

定价: 98.00 元

陕西出版集团
三秦出版社

国家社科基金九五重点规划项目

兰州大学“985工程”敦煌学哲学社会科学创新基地资助

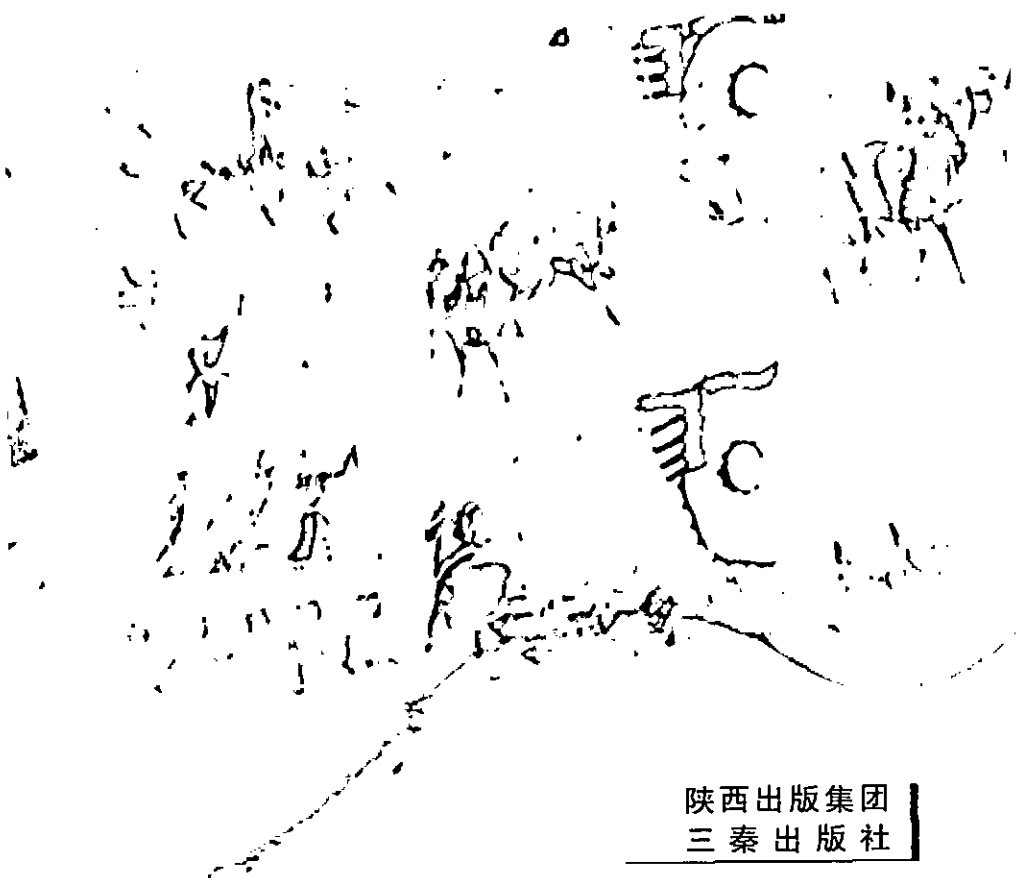




教育部人文社会科学重点研究基地
兰州大学敦煌学研究所

敦煌归义军史 专题研究四编

郑炳林 主编



陕西出版集团
三秦出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

敦煌归义军史专题研究四编/郑炳林主编. —西安:三秦出版社,2009. 6

ISBN 978 - 7 - 80736 - 483 - 2

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 (2008) 第 173824 号

敦煌归义军史专题研究四编

郑炳林 主编

出版发行 陕西出版集团 三秦出版社
新华书店经销

社 址 西安市北大街 147 号

电 话 (029)87205106

邮政编码 710003

印 刷 甘肃省委办公厅印刷厂

开 本 850×1168 毫米 1/32

印 张 25.375

字 数 637 千字

版 次 2009 年 9 月第 1 版

2009 年 9 月第 1 次印刷

印 数 1 - 1000

标准书号 ISBN 978 - 7 - 80736 - 483 - 2

定 价 98.00 元

目 录

政治关系与民族问题研究

晚唐五代河西地区的居民结构研究 郑炳林(1)

敦煌写本 P. 2625《敦煌名族志残卷》撰写时间和张氏族

源考释 郑炳林(32)

归义军时期敦煌佛教教团的道德观念初探

..... 郑炳林 屈直敏(55)

论吐蕃制度与突厥的关系 陆庆夫 陆 离(74)

论晚唐五代的沙州(归义军)与凉州(河西)节度使

——以“河西”观念为中心的考察 冯培红(93)

归义军镇制考 冯培红(114)

关于归义军节度使官制的几个问题 冯培红(183)

晚唐五代宋初沙州上佐考论 冯培红(216)

敦煌本《国忌行香文》及相关问题 冯培红(232)

从敦煌文献看归义军时代的吐谷浑人 冯培红(266)

从敦煌写本类书《励忠节钞》看唐代的知识、道德与政

治秩序 屈直敏(287)

从《励忠节钞》看归义军政权道德秩序的建设 屈直敏(312)

大虫皮考

——兼论吐蕃、南诏虎崇拜及其影响 陆 离(337)

有关吐蕃太子的文书研究 陆 离(352)

俄、法所藏敦煌文献中一件归义军时期土地纠纷案卷残

卷浅识

——对 Дх. 02264、Дх. 08786 与 P. 4974 号文书的缀合研究

- 陆 离(376)
- 西魏至归义军时期敦煌地区的史姓 赵晓星 寇 甲(396)
- 晚唐凉州控制权转移研究 李 军(430)
- 晚唐五代伊州相关史事考 李 军(450)

宗教文化研究

晚唐五代敦煌佛教教团僧尼违戒

——以饮酒为中心的探讨 郑炳林(473)

敦煌道教的世俗化之路

——敦煌《发病书》研究 刘永明(500)

敦煌道教的世俗化之路

——道教向具注历日的渗透

..... 刘永明(532)

论敦煌佛教信仰中的佛道融合 刘永明(563)

敦煌占卜与道教初探

——以 P. 2859 文书为中心 刘永明(584)

敦煌藏经洞封闭原因再探 沙武田(605)

《金光明最胜王经变》在敦煌吐蕃时期洞窟首次出现的

原因 沙武田(627)

敦煌“新样文殊”画稿及相关问题研究 沙武田(650)

莫高窟第 138 窟智惠性供养像及相关问题研究 沙武田(670)

吐蕃统治时期敦煌僧官制度的几个问题 陆 离(681)

唐五代敦煌寺户制度源流辨析 陆 离(698)

从敦煌占卜文书看晚唐五代敦煌占卜与佛教的对话交融

——以敦煌写本宅经为中心 陈于柱(713)

敦煌阴氏与佛教的关系及相关问题研究 杨学勇(729)

区域经济研究**晚唐五代敦煌种植棉花辨析****——兼答刘进宝先生敦煌棉花种植研究中的有关问题**

..... 郑炳林(745)

唐五代敦煌的司仓参军仓曹与仓司**——兼论唐五代敦煌地区的仓廩制度** 陆 离(755)**吐蕃统治时期敦煌酿酒业简论** 陆 离(776)**晚唐五代敦煌佛教寺院的纳赠** 郭永利(793)

晚唐五代河西地区的居民结构研究

郑炳林

晚唐五代敦煌地区的人口和居民结构是从事归义军历史研究的学者很关注的问题,齐陈骏先生曾经对敦煌地区的历代人口进行过探讨,但由于资料记载的缺乏,其对归义军时期的人口只进行一些理论性的推断,没有进行实质性的研究。日本学者池田温先生在研究敦煌写本天宝年间敦煌县从化乡科差簿之后,得出结论认为敦煌地区的粟特人在吐蕃占领之后回到粟特地区,少数留在敦煌的粟特人成为寺院的寺户,从此以后敦煌再没有粟特人。^[1]而据我们的研究,晚唐五代敦煌地区粟特人的数量还很大,保留有很多粟特人聚落;与此同时敦煌地区还生活着吐蕃、吐谷浑、龙家、于阗、回鹘、苏毗、鄯善、达怛等民族,因此,对于敦煌地区的居民人口结构,学术界进行很多研究,有很多问题基本搞清楚了,但是就整个归义军管辖范围来说,还谈不上进行过多的研究。张议潮于大中二年收复沙州、瓜州,大中三年收复甘州、肃州,大中四年收复伊州,咸通二年收复凉州。从乾符二年起归义军管辖范围内缩,乾符二年失伊州于回鹘,895年前后失甘州于甘州回鹘,不久又失肃州于达怛和吐蕃,失凉州于唃廝囉。归义军政权疆域内缩的原因与归义军的实力衰弱有直接关系,也与归义军政权在这些地区统治基础有直接的联系。《张淮深变文》称“又见甘、凉、瓜、肃,雉堞凋残,居人与蕃丑齐肩,衣着岂忘于左衽,独有沙州一郡,人物风华,一同内地。”这不仅仅是社会风俗的演变,同时也是居民结构发生

了根本性变化,就是说汉族居民在这些地区已经不占主导地位。就是“人物风华,一同内地”的沙州,经过研究也是一个多民族杂居区,在这里生活着有通颊、退浑等十部落,其他地区的居民结构就可想而知。为了探讨归义军政权在河西地区的疆域退缩的原因,我们根据敦煌文书资料对归义军管辖下的河西地区居民结构进行一次力所能及的探索。

一、晚唐五代沙州敦煌地区居民结构

晚唐五代敦煌地区是归义军政权的政治和对外文化交流的中心所在,这里的居民结构呈现出与其他地区不同的地区特色。汉族居民是敦煌地区的主体民族,《张淮深变文》称河西“独有沙州一郡,人物风华,一同内地”;高居海经过这里时曹元深当政,也是多中国人。其次,少数民族居民成分越来越大。虽然主体为粟特人的从化乡被取消,但是具有粟特特征的居民仍然存在,同时吐蕃、龙家等民族居民也大量涌入敦煌地区,使归义军时期敦煌地区少数民族居民无论是成分还是数量都剧增,改变了唐代敦煌地区居民结构状况。就敦煌地区来说,居民结构的分布也是极不平衡的。首先是敦煌县诸乡间的差别,其次是敦煌县与周边地区寿昌县、紫亭县的差别。这一差别与各个民族居民从事的社会经济活动和历史沿革有很大关系。

1、敦煌县管辖范围居民结构

晚唐敦煌地区的胡姓居民和聚落,我们已经有了详细研究,具体情况可参考拙作《晚唐五代敦煌地区的胡姓居民和聚落》,认为晚唐五代敦煌地区生活着大量的胡姓居民,他们有粟特人为主的康、安、史、石、米,回鹘人的翟、李等姓,鄯善人的鄯姓,焉耆人的龙姓等,由胡姓居民建立村庄聚落有安家庄、曹家庄、罗家庄、翟家庄、康家庄、石家庄、龙家庄及于阗太子庄等,归义军时期设立的通

类部落就是为了管理这些胡姓居民聚落建立的管理机构。^[2]晚唐五代敦煌地区的居民结构,敦煌文献中没有明确的记载,我们根据敦煌文献的记载认为到归义军后期特别是曹氏归义军时期,敦煌地区的居民和人口结构有了很大的转变,就是胡姓居民人口占的比重越来越大。敦煌文书 P. 3396《年代未详(十世纪)沙州诸渠诸人粟田历》记载人员 67 人,其中有 22 人为安、石、米、龙、翟等胡姓人,这样胡姓居民占了人口的三分之一左右。^[3]又 P. 3396《年代未详(十世纪)沙州诸渠诸人瓜园名目》记载到 52 人,其中胡姓居民有 12 人,占了四分之一弱。^[4]这件文书的最后一行记载“北府汜愿长瓜”,汜愿长之名又见于 P. 2943《宋开宝四年瓜州衙推汜愿长等状》,当时汜愿长任职为归义军内亲从都头知瓜州衙推,因此本卷文书距开宝四年不会很远,当是开宝四年前后文书。因此,文书所反映的情况应当是开宝四年即曹元忠时期敦煌地区的民族结构状况。

晚唐五代敦煌地区的吐蕃、吐谷浑,我们在《晚唐五代敦煌地区的吐蕃居民初探》作过详细考证,^[5]吐蕃占领河西陇右地区之后,沿袭继承唐代制度建立了河州节度使、鄯州节度使、凉州节度使和瓜州节度使。作为河西西部地区的政治重镇,吐蕃在瓜州地区大量驻军移民,五代时期瓜州与肃州之间形成了一个吐蕃居住区。同时,在敦煌地区也生活着很多吐蕃人。《册府元龟》卷 170 帝王部来远门记载“瓜沙与吐蕃杂居”,就说明敦煌地区也居住有很多吐蕃人,他们和汉族一样从事农业和畜牧业生产,由归义军的吐谷浑部落使进行管理。吐谷浑部落使不仅管理吐蕃人也管理吐谷浑,吐谷浑居民以浑、慕容为姓,敦煌地区还有以慕容氏命名的村庄聚落,表明了敦煌地区吐谷浑人的居住情况和规模。敦煌文献 P. 5007《敦煌诗》记载:“万顷平田四畔沙,汉朝城垒属蕃家。歌谣再复归唐国,道舞春风杨柳花。仕女上梳天宝髻,水流依旧种桑麻。雄军往往施鞞鼓,斗将徒劳矍狁夸。”蕃家既指以粟特人为主

的胡姓居民,也指敦煌地区的吐蕃、吐谷浑居民。从蕃家、獫狁等看,敦煌地区常住居民不但有吐蕃人而且有达怛等北方少数民族。

龙家也是敦煌地区的少数民族居民之一,敦煌地区的龙家不仅仅以龙为姓,而且还以何为姓。S. 4445《己丑年(929)何愿德贷褐契》记载己丑年十二月廿三日龙家何愿德于南山买卖,于永安寺僧长千面上贷出褐三段、白褐一段。^[6]龙家居民中包括的姓氏除了胡姓之外还有汉姓,如 Dx. 1418《年代不明吴留德等便豆历》记载有龙张政子和龙安善通。^[7]表明晚唐五代敦煌地区的龙部落是归义军管辖下十部落之一。在龙家部落的名号之下,包括了除龙家之外的粟特人和汉民族。敦煌文书记载龙家的文书比较多,从事农业、商业、畜牧业等社会经济生活,特别是畜牧业经济中以放牧马而著称,放牧的区域主要是常乐县一带。^[8]

达怛也是敦煌地区居住的少数民族居民之一,敦煌文献中有他们在敦煌地区生活的记载。而在敦煌文献中,达怛多作达坦。S. 6452《辛巳年(981)十二月十三日周僧正于常住库借油面物历》记载有两条:壬午年二月“六日面肆斗,造道粮达坦朝定送路用”,八月“十五日连面伍斗达坦边买马皮用”。^[9]S. 6981《辛酉至癸亥年人破历》记载“麦二十石达家娘子施人。”^[10]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“十二月廿五日,吊孝达家夫人社粟壹斗、小社粟壹斗。……二月廿二日,……曹家兄弟寒食粟贰斗,卧醋粟玖斗,还曹达坦树木价粟两硕伍斗。”^[11]S. 4649 + S. 4657《庚午年(970)二月十日沿寺破历》“十六日,粟壹硕贰斗,沽酒看达家娘子叠园用。”^[12]P. 2629《年代不明(964)归义军衙内酒破历》记载“十六日,窟上酒壹瓮,达家舍酒壹瓮。”“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”^[13]这里的达家就是指达怛家。这是达怛在敦煌地区从事外交和商业贸易活动的记录,也表明敦煌地区不但生活有达怛居民而且是敦煌地区常住居民。

吐谷浑部落在敦煌地区活动居住情况如何, S. 8443《甲辰年—丁未年(944—947)李闾梨出便黄麻麦名目》记载有通颊孔曹子、石狗奴、孔憨奴, 还有退浑慕容略罗借贷黄麻四笔。^[14]表明吐谷浑部落的居民在敦煌地区活动很活跃。P. 2932《甲子—乙丑年(964—965)翟法律出便与人名目》中记载借贷人有退浑程憨多、翟保员、何员定、王再昌等, 该卷文书记载有姓名的人 38 位, 其中胡姓人 11 位, 2 人为蕃姓居民, 少数民族占了居民结构中 34. 2% 左右。如果以退浑部落管辖的百姓作少数民族计算, 少数民族占 45. 6% 左右。^[15]少数民族人口剧增, 少数民族居民在敦煌地区居民结构所占的比重越来越大是归义军时期敦煌居民结构发展的趋势, 这就是五代时期曹氏归义军政权建立和慕容家族瓜州与沙洲抗衡的基础。

敦煌地区的居民结构从部落与乡的结构上看, 退浑与通颊基本上是平级对待。如 P. 2953《年代不明(公元九世纪后期)孔再成等贷麦豆本历》记载有玉关、部落、慈惠、效谷、洪池、神沙、洪润、通颊、平康、赤心及龙家、绿家、常住、张家、马家等,^[16]这里的部落当指退浑部落, 通颊即通颊部落。这里将通颊部落和退浑部落与乡等同看待, 所以刘进宝先生认为通颊、退浑已经成为敦煌诸乡之一, 其管辖下的居民人口数量也不在少数。

敦煌地区居民结构从唐代天宝年间到吐蕃、张氏归义军、曹氏归义军到底发生哪些变化。我们可以由敦煌文书 D. x. 1432、D. x. 3110《年代不明黑眼子等便地子仓麦历》记载□衍讷、王黑眼子、□社子、杨百奴、朱悉吉略、仍善子、杜悉吉子、杜令丹、王不勿子很可能都是居住敦煌的吐蕃人, 占了文书记载人数的 41%。^[17]D. x. 2971《年代不明程富奴等便王都头仓斛斗历》记载人 11 人, 其中粟特人康愿德、康清奴 2 人、吐蕃有仍钵悉鸡、邓宇悉鸡、邓悉子等 3 人, 占 45. 4%。^[18]从中可以看出归义军后期敦煌地区的吐蕃居民数量还是很大的。S. 5824《经坊供菜关系文书》记载请菜蕃

僧5人、长对写经25人,行人部落供菜人中有乞结夕、遁论磨、罗悉鸡等,丝棉部落中的苏南、触腊、娑志力、勃浪君君、屈罗悉鸡、摩志猎、尚热摩、苏儿等基本都是吐蕃人,还有4人为粟特人。^[19]吐蕃居民占了30.5%,吐蕃粟特居民共占了41.7%。是否可以这样推测,在行人部落和丝棉部落中粟特和吐蕃居民最少占了41.7%左右。归义军时期作为商业行会的凉州行中也由吐蕃居民田悉殂等和粟特人安粉粉等,表明吐蕃人和粟特人一样在归义军时期敦煌从事农业和商业贸易。前举P.2932《甲子—乙丑年(964—965)翟法律出便与人名目》反映的居民结构是曹氏归义军时期的状况。另外P.2680《便粟历》记载便粟人28人,其中胡姓人7人,占25%左右,至于其中还有多少吐蕃居民,一时难于确定,应当不少于5%。S.4884《壬申年(972)正月廿七日褐历》记载便褐人29人,可以确定的6人为胡姓居民,占20.7%左右。P.3418《唐沙州诸乡欠枝人户名目》记载敦煌104户,胡姓21,蕃4;神沙42,胡1;龙勒95,胡7;赤心61,胡14,蕃4;洪润88,胡10,蕃1;慈惠56,胡16;平康58,胡5;效谷28,胡8。从这个统计数字看,胡姓和蕃姓居民主要分布及其在各乡居民结构所占比例情况:敦煌(24%)、龙勒(7%)、赤心(29.5%)、洪润(12.5%)、慈惠(17.8%)、平康(8.6%)、效谷(28.5%)。这是张淮深后期的文书,反映归义军时期的敦煌地区居民结构的基本状况,平均占18.27%左右(除神沙乡之外),若加上神沙乡平均占16.28%。P.3236《壬申年(972或912)三月十九日敦煌乡官布籍》记载登记人名83人,其中16人为粟特居民,占当时居民结构的19.2%。^[20]以上推测的根据都没有包括退浑、通颊部落,如果退浑、通颊部落居民数量和乡的规模差不多,归义军时期敦煌县长期有乡十,仅就乡的建制规模看,退浑、通颊占六分之一,约16.67%。若以诸乡居民结构中少数民族居民总和加上退浑、通颊二部落百姓,那么归义军时期敦煌地区的胡蕃居民约占整个居民结构33%。这样再加上常住敦煌的龙家、

达怛、鄯善、于阗以及西域波斯、印度移民，敦煌地区的非汉族居民整个在百分之四十或者更多。

2、寿昌县管辖范围

晚唐张氏归义军时期寿昌县的建制被沿袭下来，寿昌县长期以来是归义军政权最西部的一个县，西部毗邻的是仲云或者苏毗的石城镇，南临吐蕃、吐谷浑，北接西州、伊州回鹘地区，虽然四周都是沙漠戈壁地带，但是仍然是归义军政权对外交流的窗口地带，敦煌及其中原对于阗、中亚西域的通使大部分经过寿昌县。从大中二年起，寿昌就是归义军的县镇并行地区，凡是县镇并行地区不是军事要地就是少数民族与汉族的杂居地区，而且多是少数民族为主的居住地区。寿昌地区置镇县，表明寿昌地区是个少数民族为主的居住区域。那么归义军时期这里生活的到底是些什么样的居民，寿昌地区的居民构成如何，是我们应当注意的问题。弄清楚这些问题对于我们研究晚唐五代敦煌的社会至关重要。

唐代中前期，沙州寿昌县居住的居民主要是汉族，敦煌地区的索氏家族有一支就居住寿昌县。P. 4010 + P. 4615《索崇恩和尚修功德记》记载到索恪：“曾皇祖恪，前唐安西唐海镇将军，方通西海，委辟辕门，大敌未平，先投镇将。目寻太白，探前矛而不疑；手执红旗，警后营而不殆。科头虎掷，八阵先冲。污血被犀，三场入战，改迁游击将军。”索恪又见于 P. 3638《大番故敦煌郡莫高窟阴处士功德记》记载：“爰及慈母索氏，通海镇大将军之孙。”根据修功德记的记载，这一支索氏家族是晋司空索靖的后裔，从隋代以来是敦煌地区很有势力的家族，特别是归义军时期有敦煌名僧索崇恩、都督索琪、归义军节度使索勋等。^[21]根据唐天宝年间寿昌县户籍记载索恪本籍沙州寿昌县，这表明唐代沙州寿昌县是汉族大姓的居住区，生活的主要是汉族。

吐蕃占领敦煌之后，这里的居民成分发生了变化。吐蕃先占领沙州寿昌县，然后取得敦煌。而对敦煌的战争，先后进行了十余

年时间,我们能推测出来这次战争对敦煌地区的影响,第一是河西及其敦煌周边地区的居民向敦煌迁移;第二是打乱了敦煌地区的居民结构。像P. 2991《报恩吉祥窟记》记载的“黎毗失律,河右尘飞;信义分崩,礼乐道废;人情百变,景色千般。呼甲乙而无闻,唤门庭而则诺;时运既此,知后奈何。”^[22]当然寿昌县的情况也是一样,汉族人特别是各个大姓肯定由于吐蕃对敦煌的战争,也纷纷向敦煌地区迁移。而吐蕃占领敦煌地区之后,向敦煌及其周边地区移民,沙州寿昌县是当时主要移民的地区。敦煌文献S. 788《沙州图经》记载:“右汉龙勒县,正光中改为寿昌郡,武德二年为寿昌县,永徽六年废,乾封二年复改为寿昌县,建中初陷吐蕃,大中二年张议潮收复。”^[23]敦煌写本《寿昌县地镜》记载:“右本汉龙勒县,魏正光六年改为寿昌郡,属瓜州。故书云旧瓜州即沙州是也。其州种美瓜,故曰瓜州。后帝因为南沙,改为西瓜州,移瓜州在东,即今瓜州是也。宇文保定四年省入敦煌县,武德二年又置寿昌县。永徽元年废,乾封二年又置,建中初陷吐蕃。”在叙述寿昌县和寿昌县所属的石城镇之后称“已前城镇并落土(吐)蕃,亦是胡戎之地也。”^[24]S. 367《沙州伊州地志》记载寿昌县及所属石城镇之后称“以前城镇并陷吐蕃”。^[25]以前我们对这个问题没有注意或者注意不够,很不理解这条记载所指。后来我们研究过吐蕃移民问题,才对这个记载有了重新的认识。第一,这条文献资料记载敦煌寿昌县之石城镇当时属于吐蕃管辖范围,第二,邻近地区寿昌县也居住有大量的吐蕃移民。

根据《新五代史·四夷附录三》收录之《高居海使于阗记》记载“自灵州渡黄河至于阗,往往见吐蕃族帐,而于阗常与吐蕃相攻劫。”那么敦煌寿昌县也是高居海使于阗的主要通道上,所以这里也有吐蕃族帐所在。关于这一点我们还可以从敦煌有关文书记载得到证实。根据《高居海使于阗记》,石城镇居住的居民主要是南山。南山,一名仲云,而敦煌文书记载这里是瑯微人,瑯微就是仲

云人。归义军出使西域,往往聘请瑛微人为之译语和引路。寿昌县与石城镇接壤,部分时间内石城镇又是寿昌县管辖范围,因此很可能有一些原来居住石城镇的仲云人移居寿昌县。另外我们从敦煌文书的有关记载看寿昌镇的镇将往往由少数民族担任。P. 4640《己巳年至辛酉年归义军衙内纸布破历》记载己巳年寿昌镇使是研罗悉兵:“十月二日衙官贾福胜传处分,支与寿昌镇使研罗悉兵细纸壹帖。”到庚申年是张义诚:三月“五日衙官梁受子传处分,支与寿昌镇使张义诚细纸壹帖。”辛酉年二月“廿七日支与瑛微引路人刘悉矧咄令细纸两帖。”研罗悉兵毫无疑问是一位蕃官,主镇寿昌镇,表明晚唐五代敦煌寿昌县居住有吐蕃人聚落,所以才任命吐蕃人出身的军将担任寿昌镇遏使。

关于晚唐五代敦煌寿昌县居住有吐蕃聚落,还可以从敦煌文书 P. 4453《宋淳化二年(991)十一月八日归义军节度使帖》记载得到部分线索:

使帖寿昌都头张萨罗赞副使翟哈丹等

右奉处分,今者官中车牛载白搔去,令都知将头随车防援,急疾到县日。准旧看待,设乐支供粮料。其都知安永成一人,准亲事例,给料看待。又车牛踏料并庄客亦依旧例,偏支兵马羊壹口,酒壹瓮,面伍升,仍仰准此指搦者。

淳化二年十一月八日帖。

使(鸟印)

又报请诸家车牛等,吾有帘子茨萁,仰汝等每车搭载一两束将来,仰都知安永成管领者(鸟印)都知安永成管领。^[26]

从这件文书看归义军时期寿昌县的官僚机构构成都是粟特人或者吐蕃人,都头张萨罗可能是位吐蕃人,副使翟哈丹、都知安永成是粟特人,由此推测晚唐五代寿昌县地区的居民以吐蕃、粟特人为主,汉族居民次之。文书中提到诸家,表明寿昌县除了吐蕃部落、

粟特部落之外,可能还居住有其他少数民族。

俄藏敦煌文献Φ89号记载:“正月三日官酒瓮货寿昌张勿他。”从吐蕃统治敦煌开始,寿昌地区居住有吐谷浑人,敦煌文书S.7060《吐蕃辰年都司诸色破历》记载有寿昌住吐谷浑,^[27]表明当时寿昌县居住有吐谷浑部落。从吐蕃统治敦煌地区开始寿昌县居民结构就发生了变化,直到归义军时期基本保留了这一状况,除了吐蕃人、吐谷浑人等之外还有大量的胡姓居民。寿昌县的情况还可以由敦煌文书P.5007《寿昌诗》反映:“会稽碛畔亦疆场,迥出平田筑寿昌。沙漠雾深鸣口雁,草枯犹未及重阳。狐裘上冷搜红髓,絺葛那堪卧口霜。邹鲁不行文墨少,移风徒哭说西王。”西王,胡大浚等以为当指称王于西塞者,或即指吐蕃统治者。^[28]如果这个推断正确的话,归义军时期寿昌地区居住有吐蕃部落。

寿昌县地处敦煌与西域交通要道的关口地带,因此这里也生活着很多胡姓居民。P.4913《年代不明某寺贷换油麻历》记在“寿昌家安保通油伍斗,见麻伍斗拾升。”^[29]S.4657《年代不明(970)某寺诸色破历》“又豆肆斗沽酒众僧及看寿昌家用。”^[30]这里的寿昌家既可以指居住在寿昌地区的居民,也带有与敦煌地区居民成分含义不同在内,有点像少数民族聚落性质。由于这里既是敦煌的畜牧区域,也处于中西交通的咽喉之地,加之地临蕃邦,因此居民结构比较复杂,相对敦煌县来说,少数民族居民成分占的比重更大。敦煌文献中记载寿昌县的资料相对较少,很难对其居民结构进行量化分析。

3、紫亭镇紫亭县管辖范围

紫亭镇是晚唐五代敦煌地区的主要畜牧区域,因此生活在这里的居民主要是从事畜牧业经济的少数民族,吐谷浑可能就是生活在这一带地区。S.6233《年代不明(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.3774《丑年(821)十二月沙州僧龙藏牒》记载“先家中无羊,为父是部落使,

经东衙算赏羊卅口、马一疋、耕牛两头，犍牛一头，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。”^[31] P. 4906《年代不明(10世纪)某寺诸色破用历》：“六月六日，白面叁斗造道粮。白面贰斗，造胡并。白面叁斗，生成上座沈法律寺(等)三人，紫亭去剪羔子毛食用。”^[32] 紫亭是晚唐五代敦煌地区的主要畜牧区域，也是敦煌吐谷浑部落主要生活的地方，因此龙藏雇吐谷浑人为自己放牧，放牧的区域就是紫亭一带，表明紫亭镇地区的主要居民是退浑部落。

敦煌文书 P. 4906《年代不明(10世纪)某寺诸色破用历》记载：“六月六日，白面叁斗造道粮。白面贰斗，造胡并。白面叁斗，生成上座沈法律寺(等)三人，紫亭去剪羔子毛食用。麦各面壹石、粟面壹石，就羊群头付兴住罗悉鸡用。白面壹斗，剪毛到来解火用。”^[33] 这条资料记载了紫亭镇是晚唐五代敦煌地区主要牧羊区域之外，还明确记载这里的羊群头是兴住罗悉鸡，肯定是吐谷浑人或者吐蕃人。表明这里居民成分以吐谷浑、吐蕃人为主，汉族居民次之。S. 5964《分付牧羊人王住罗悉鸡等见在羊数凭》记载牧羊人有王住罗悉鸡、王悉罗等，Дх. 1424《庚申年十一月僧正道深付牧羊人王拙罗窟鸡羊数凭》记载作王拙罗窟鸡、王悉罗。^[34] P. 2641《丁未年(947)六月都头知宴设使宋国清等都色破用历状并判凭四件》记载到：“宴设司伏以今月十七日，何宰相马群头看马胡并贰拾枚，餽餼拾枚。”这里的何宰相可能是回鹘或者龙家等部落的首领，从放牧的马群看，应当是龙家部落。这条资料证实敦煌紫亭镇一带居住有龙家部落，到底龙家人在紫亭镇居民中占据的数量有多大，我们目前根据手头的有限资料还无法说明，起码可以表明这一带是一个多民族居住区，主要居民是吐蕃人或者吐谷浑人，其次是龙家部落和汉族居民。

敦煌地区的居民结构中少数民族到底能够占多大的分量，我们根据 P. 3146《辛巳年(981)八月衙前子弟州司及翻头等留残祗

衙人数》三番共有 30 人,其中粟特等胡姓人约 5 人,占 17%;P. 3721《己卯年十一月廿六日冬至目断官员》记载官员 70 人,其中粟特胡人约 21 人,占 30%;P. 3249《将龙光彦等队下名簿》记载人名完整的六队共 145 人,其中粟特胡姓有 29 人,约占 20%。^[35]平均来算粟特等胡姓居民约占 22% 左右。加上吐谷浑部落及其吐谷浑后裔、龙家、鄯善、吐蕃等民族,敦煌地区的少数民族最保守的估计应当占 30% 左右。

这一居民结构地区特征,对晚唐五代敦煌地区的政治经济文化产生很大影响,表现在政治方面,归义军政权从一建立就表现出来的胡汉联合的特征,粟特人代表安景旻出任归义军节度副使,康使君出任瓜州刺史,康通信出任归义军凉州西界游弈防采营田都知兵马使,这些都是归义军的要职。这一现象的背后决定性因素是晚唐五代敦煌的居民结构比例中粟特人为主的胡人占了 30%,粟特人成归义军时期少数民族的代表。到曹氏归义军时期,粟特人代替张氏建立以粟特人为主的曹氏归义军政权,敦煌处于粟特人控制之下达百余年之久。从饮食婚姻等文化方面来说,胡食胡风、胡汉联姻比较盛行,特别是在归义军上层集团,非常注意胡汉联姻,饮食中胡食基本上成为归义军时期敦煌饮食文化的主流,这一现象的基础也是敦煌居民结构中西域民族占据了一定的比例。晚唐五代敦煌地区商业经济发展,市场繁荣,商品丰富,店肆林立,这与敦煌地区粟特人的精心经营分不开。因此在宗教文化上,袄教信仰风行,敦煌及其管辖地区都有袄教寺院,赛袄活动成为当时归义军政权的政府行为,这都说明晚唐五代敦煌地区的居民结构的区域特征。另外归义军时期后期,迁居敦煌地区的吐谷浑、吐蕃人兴起,逐渐执掌归义军的半壁政权,如瓜州慕容氏的兴起及其敦煌地区吐谷浑部落设立等都说明这一问题。

二、晚唐五代瓜州晋昌郡管辖范围居民结构

敦煌是吐蕃攻陷河西地区的最后地点,为了对敦煌用兵,尚乞心儿负责对敦煌用兵,而吐蕃赞普徙帐南山。吐蕃占领河西及敦煌之后,吐蕃在瓜州建立了瓜州节度使衙,瓜州成为吐蕃统治河西地区的中心,随之大量的吐蕃军队和居民迁入这一地区,吐蕃政权退出瓜州之后,还有大量的吐蕃移民仍然留居瓜州地区。根据敦煌文书的记载,瓜州生活的少数民族还有吐谷浑、龙家等,特别是吐谷浑慕容家族,一度同曹议金一起派使节出使中原,像慕容归盈等出任瓜州刺史墨离军使,从其供养人题记中带有押蕃落等使看,这一带居住有很多少数民族,直到他死后,瓜州居民仍然状上敦煌归义军节度使请求为慕容使君建立神庙。

敦煌文献记载瓜州晋昌郡民族结构最为直接的资料是S. 5697《申报河西政情状》记载阎英达出任瓜州刺史时的状况:“……奉前后文阎使君等同行安置瓜州所有利害事由,并与阎使君状,咨申因缘,河西诸州,蕃、浑、唃末、羌、龙狡杂,极难调伏。”这虽然是叙述河西诸州的居民结构,但主要讲述瓜州地区民族结构情况。阎英达是张议潮收复敦煌河西地区主要支持者并参与了归义军收复河西的整个战争,《阎英达邈真赞并序》记载:“莅官清治,摄职怀柔。元戎大将,许国分忧。助开河陇,秘策难俦。先施百战,复进七州。功藏府库,好爵来酬,圣恩高奖,宠寄无休。晋昌太守,墨离之侯。”根据P. 4660号排列顺序看,阎英达出任瓜州刺史的时间应当是咸通二年收复凉州之后,阎英达的死亡时间是乾符三年之前、咸通十二年之后,因此这件状文时间也只能在这个时间段,反映的瓜州地区居民结构就是归义军初期的状况。从这些记载中我们得知,晚唐五代瓜州地区也是一个多民族居住区域,这里主要生活的民族除了汉族之外还有蕃、浑、唃末、羌、龙等少数民

族。其大致分布区域如下：

晚唐五代瓜州地区是吐谷浑主要生活的区域。特别是五代曹氏归义军时期，瓜州地区出现了以慕容归盈为主建立的政权，与曹氏归义军政权一起，派遣使节入朝中原。关于瓜州慕容氏政权，郭锋等撰写论文《慕容归盈与瓜沙曹氏》对瓜州地区的吐谷浑慕容氏作了专门研究。^[36]唐代向敦煌及其周边的瓜州地区迁徙吐谷浑部落，这一状况起源于唐朝前期，特别是唐高宗和武则天时期。《资治通鉴》记载天宝五载河西陇右节度使王忠嗣“又吐吐谷浑于墨离军，虏其全部而归。”^[37]证实瓜州一带吐谷浑势力强大。晚唐五代敦煌地区的吐谷浑人建立自己的部落，而在瓜州地区慕容家族逐渐担任瓜州刺史称雄一方。根据郭锋的研究，慕容归盈任职时间是914—919年，卒于940年，控制瓜州长达20多年时间，他统治的基础应当是瓜州地区的吐谷浑人在居民结构占据绝对优势。直到开宝四年(971)瓜州僧俗百姓在内亲从都头知瓜州衙推汜愿长的带领下，以瓜州城隍与都河水将都是慕容归盈把勒为由，上书敦煌曹氏政权希望建立慕容归盈的神庙，^[38]实际上是归义军时期瓜州地区的居民结构中吐谷浑人力量剧增的反映。莫高窟第256窟就是慕容氏家族修建的功德窟，该窟有墨离军诸军事瓜州刺史检校中书令慕容归盈、男节度都头慕容贵隆、窟主玉门军诸军事守玉门军使检校尚书左仆射慕容言长等供养人题记，^[39]也说明慕容氏家族在瓜州地区的势力发展很大，在归义军政权中仅次于曹氏家族。在榆林窟的供养人题记中反映瓜州慕容氏家族资料更为丰富，这些都说明五代时期随着敦煌地区政权的转移到粟特人手中，瓜州地区的政权也逐渐为以慕容家族为主的吐谷浑和吐蕃移民所掌握，这一点我们还可以通过敦煌文书得到证实。根据P.3412《太平兴国六年(981)十月都头安再胜、都衙赵再成等牒》记载，瓜州任职的有都头安再胜和都衙李衍悉鸡，前者属于粟特胡，后者属于汉化之吐蕃居民。

归义军瓜州玉门军之东天门关以西生活着吐蕃部落,虽然这些资料主要是五代曹氏归义军政权时期的,但是这一居住状况的形成很可能在张议潮建立归义军政权之初就已经存在。《高居海使于阗记》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。”“自灵州渡黄河至于阗,往往见吐蕃族帐,而于阗常与吐蕃相攻劫。”^[40]所谓天门关就是今天的嘉峪关,归义军时期又称为天门关,而《西天路竟》将其称之为玉门关,是错误的。P. 2672号佚名人诗,记凉州平凉堡、番禾县等,还记载到铁门关:“铁门关外东西道,过尽前朝多少人。客舍丘墟存旧迹,山川犹自□□鳞。掬沙偃水燃刁斗,黄叶胡桐以代薪。信□弯弧愁虏骑,潜夺不动麝香尘。”自述诗中记载:“羝羊何事触西蕃,进退难为出塞垣。□短更忧囚羈苦,哀鸣伏听主人言。”这里都提到虏骑和西蕃事,表明这一带居住的主要是吐蕃等少数民族。

瓜州新乡镇管辖范围,根据S. 8516《广顺三年(954)十二月十九日归义军节度使曹元忠榜》记载这里山川阡陌堪居,遂乃置城立社,况河西境部,旧日总有人民,因为吐蕃吞侵,多投他方,为补充这里的人口,归义军政权决定“新乡要镇,未及安置军人,今岁初春,乃遣少多人口耕种一熟早得二载喉粮”,乐去者榜尾标名,官赐物填还欠负诸家债物。在标名的人中有新乡口承人押牙罗祐先、兵马使景悉乞讷、李佛奴、于罗悉鸡、赵员定、大云寺僧保住、康武指挥兄弟二人。而新城口承人有押衙神沙王盈进、玉关宋流住。^[41]由榜文分析,新城镇、新乡镇原先都有很多吐蕃人居住,归义军政权为了加强这里的军事力量,从敦煌各乡向这里迁徙了一部分人口,从这些署名人分析,新乡镇居民中有很多是粟特等胡人。

瓜州新城镇, S. 8712《丙戌年四月十一日诸镇吊孝欠布凭》记载有:“丙戌年四月十一日诸镇吊孝李家阿师子欠布,新城安镇使、悬泉宋镇使。”^[42]新城安镇使的记载表明这里是以粟特人主政建镇,居民构成粟特人也不在少数。

瓜州新乡镇是归义军政权的沿边诸镇之一,位于瓜州东部地区,这里的居民结构我们可以通过 S. 374《宋至道元二年(995—996)王汉子等陈谢司徒娘子布施麦牒》看出来:“新乡副使王汉子、监使郁迟佛德、都衙马衍子,朱阿砾百姓等。右汉子、佛德、百姓等,自从把城,苦无丝髮之劳,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,悚惧之至。今者汉子佛德於何都头手上领得雍归麦替麦拾伍车。又都衙先欠麦玖车拾叁硕斗,并无升合不欠。谨具陈谢,谨录状上牒件状如前,谨牒。道至(至道)元二年正月日新乡副使王汉子监使迟佛德等牒。”^[43]从担任副使、监使、都衙人选看,这里肯定是少数民族居住区域。

龙家的生活区域主要在常乐县一带,这在敦煌文献中有比较多的记载,以前的研究中也多有论及。关于这一看法,我们可以由 P. 2428《常乐副使田员宗启》记载到:“右今月一日巳时,于南山贼下。龙家史纳罗见贼,告来称说,贼寇极多。”当道煞却龙家一人,兼马将去,“城家张再诚致死,龙家一人捉将及马贰匹将去,兼草上捉驴叁头、牛肆头、龙家小厮儿贰人。……其向东贼到于悬泉城下,捉将赵都知小男二人、女子一人;其把道龙家将到砾山谷放却,至弟二日斋时到来。其龙家口说:述丹宰相、阿悉兰都督二人称说,发遣龙家二人为使,因甚不发遣来?沙州打将羊数多少分足得,则欠南山驼马,其官马群在甚处,南山寻来。龙家言说:马七月上旬遮取沙州去。已前词理,并付龙家口说。”^[44] 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四件》“十

二日设瓜州来龙家并雍归家,中次料叁拾分,下次料拾壹分。付皱文匠唤苏油壹升。”“瓜州来龙家壹人,逐日午时下次料,早夜面壹升半,供拾壹日,食断。”“宴设司伏以今月去伍月贰拾捌日,供瓜州来龙家贰人逐日午时中次料,又贰人下次料,早夜陆升,至陆月贰拾贰日午时喫了断。拾叁日,又供后纳马来龙家肆人,逐日午时各下次料,早夜面陆升,至贰拾贰日午时喫了断。又龙家壹人,逐日午时下次料,早夜面壹升半,供拾陆日,食断。”^[45]从这件文书记载看瓜州常乐县主要居民除了汉族人之外,就是龙家人,他们以从事畜牧业的牧马业。南山向常乐县要求派遣龙家使者,足见龙家是瓜州常乐县的主要居民构成。从龙家史纳罗看,龙家中混入很多粟特人在内。至于龙家在瓜州地区居民构成所占的比重,由于没有可以量化的文书进行推测,我们一时间还无法确定,但是在瓜州地区生活着数量很大的龙家人是可以肯定的。

瓜州地区与敦煌地区一样也生活着很多粟特胡人,已经有很长的历史了,如《大慈恩寺三藏法师传》记载被唐玄奘剃度并为之作引导的石槃陀就是生活在瓜州地区的粟特胡人。^[46]如五代天成年间担任悬泉镇遏使是安进通,根据 P. 2814《后唐天成三年戊子年(928)二月都头知悬泉镇遏使安进通状七件》第三件记载他派出的游弈使罗钵衲等,表明瓜州悬泉镇当时是一个粟特人为主西域杂胡为主要居民结构的军镇。同卷《后唐天成年代都头安进通状稿二件》的第二件:“都头、知悬泉镇遏使、银青光禄大夫、检校国子祭酒、兼御史大夫、上柱国安△乙:乃睹古迹,神庙圯圻,毁坏年深,若不修成其功,恐虑灵祇无效。遂则彩绘诸神,以保河湟永固,贼寇不戒于疆场。护塞清宁,戎烟陷灭,潜异境□,乃丰登秀实,万姓歌谣,有思神佛早觉。于时天成□年某月日。”这里记载到的神庙,很可能就是袄神寺庙。袄神一般要“立舍画神主,总有甘龕”,与这里的彩绘诸神基本相符。又神庙的功用又与袄神的功能一致,安城袄咏称“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。”^[47]既然这个神庙就是祆神庙，那么表明瓜州悬泉镇悬泉县地居住有大量的粟特为主的胡姓民族。

我们从以上研究中看出，晚唐五代瓜州地区的居民结构成分较敦煌地区更为复杂和多元化，有慕容氏为主的吐谷浑人，同敦煌一样，这是唐代移民安置吐谷浑的结果。吐蕃时期，瓜州是瓜州节度使衙所在，也是吐蕃统治河西的政治中心，因此归义军时期瓜州地区保留了很多吐蕃移民，分布在瓜州以东肃州以西的广大地区，而这一带又是曹氏归义军时期东部军事防御重点地区，因此依靠吐谷浑、吐蕃的势力，防御回鹘政权的西犯，是曹氏归义军政权初期的主要策略。瓜州又是中外交通的咽喉之地，自唐代以来就有大量的粟特人居住这一地区，到晚唐五代时期，瓜州地区的许多县镇都被粟特人控制，建立祆教寺院，这一状况实际上是唐代居民结构的延续。从敦煌文献中反映出来的归义军时期瓜州地区政权的演变，实际上也是张曹归义军节度使利用民族实际情况进行统治的有效方法。

三、晚唐五代归义军时期伊州地区居民结构

晚唐五代归义军时期伊州地区的居民结构，目前还没有专文进行研究，要研究这个问题首先必须弄清楚伊州地区的基本居民构成，其次晚唐五代以来这里居民结构变化。关于伊州地区的居民沿革变化，S. 367《沙州伊州地志》、《元和郡县图志》卷40“伊州伊吾郡”条皆有详细的记载，并且两种志书记载基本相同。《沙州伊州地志》记载：“伊州，下。公廨七百卅千，户一千七百廿九，乡七。右古昆吾国西戎之地。周穆王伐西戎，昆吾献赤刀是也，后语讹转为伊吾郡。《汉书·西域传》云：周襄戎狄，错居泾渭之北，伊吾之地，又为匈奴所得，汉武伐匈奴，收其地，其后复弃。至后汉永

平十六年,北征匈奴,取伊吾卢地,置田禾都尉,西域复通。以后伊吾三失三得。顺帝置伊吾司马一人。魏晋无闻郡县。大业六年于城东买地置伊吾郡,隋乱,复没于胡。贞观四年首领石高年率七城来降,我唐始置伊州。宝应中陷吐蕃。大中四年张议潮收复,因沙州册户居之,羌龙杂处,约一千三百人。”^[48]地志的卷末题记为光启元年张大庆于灵州安尉大使嗣大夫处抄写,内容基本上是此前情况。经与《元和郡县图志》比较,伊州户口和公廨数字是唐开元年间的统计数字,因为伊州于乾符二年至乾符三年间丢失,所以记载归义军时期的户口数字也是乾符二年之前的情况。从这段记载看,两汉时期伊州地区居住的主要是匈奴,魏晋南北朝时期没有详细记载。《元和郡县图志》卷40记载“后魏及周,又有鄯善人来居之。”同时我们根据《魏书·高昌传》、《北史·高昌传》等记载,北魏时期一度为高车占据,北魏曾派遣韩安保、孟威以伊州经营高昌,表明这里行政隶属于北魏,居民有汉族、鄯善、高车等,隋代地没于胡,这个胡可能是对西域少数汉族的总称。贞观四年石高年投唐置伊州,《元和郡县图志》称“贞观四年,胡等慕化内附,于其地置伊州。”表明唐代这里的居民主要以鄯善、粟特等胡人为主。

鄯善人主要居住在伊州纳职县,《元和郡县图志》记载纳职县位于伊州西南一百二十里,“其城鄯善人所立,胡谓鄯善为纳职,因名为县焉。”《沙州伊州地志》记载纳职县在伊州西120里“右唐初有土人鄯伏陀,属东突厥,以征税繁重,率城人人殍奔鄯善,至并吐[谷]浑居住,历焉耆,又投高昌,不安而归,逐(遂)以为号。”归义军时期收复伊州,但是纳职城仍然被回鹘所占领,因此在张议潮时期多次对伊州纳职城的回鹘人用兵,见于P.2962《张议潮变文》记载的大中十年、十一年两次,但是都没有将这一地区收复。同时也记载到这里的居民结构:“敦煌北一千里镇伊州城西有纳职县,其时回鹘及吐谷浑居住在彼,频来抄掠伊州,俘虏人物,曾无暂安。”兵败之后仍然“走投入纳职城,把牢而守”。表明归义军时期

纳职城居民主要由回鹘和吐谷浑构成。

作为伊州治所的伊吾县,居民主要由粟特、龙家人构成。根据《大慈恩寺三藏法师传》记载贞观年间唐玄奘经过这里的情况:“既至伊吾,止一寺。寺有汉僧三人,……自外胡僧、[胡]王悉来参谒,王请屈所居,备陈供养。”^[49]表明这里的居民人口主要是西域杂胡。《沙州伊州地志》记载伊州伊吾流传的是袄教:“火袄庙,中有素书形像无数。有袄主翟槃陀者,高昌未破以前,槃陀因朝至京,即下袄神,以利刀刺腹,左右通过,出腹外,截弃其余,以发系其本,手执刀两头,高下绞转,说国家所举百事,皆顺天心神灵助,无不征验。神没之后,僵仆而倒,气息奄七日,即平复如旧。有司奏闻,制授游[击]将军。”^[50]表明伊吾地区唐初居民结构以胡人为主。另外从这里的风俗看居民多从事商业,“其俗又不重衣冠,唯以多财为贵”,也与石高年投唐事实相呼应。

乾符三年之后伊州地区为回鹘等少数民族控制,出现在敦煌文献中的记载主要是伊州回鹘与敦煌归义军政权之间的交往。从敦煌文书中保留有伊州经商的沙州人给敦煌家内来信看,这里仍然有少量的汉族居住。至于这里的其他少数民族的居住情况在回鹘占领之后是否发生了变化,我们从敦煌文献中还无法证实这一点。但是我们还是可以通过敦煌文献,了解归义军时期伊州地区居民结构的基本脉络。这里居民结构以回鹘、龙家部落和粟特人为主,汉族在这里只有很少一部分,归义军收复伊州之后,也仅仅派出很有限的人力对这一地区进行统治,这也是归义军在很短时间内就失去伊州的原因所在。

四、晚唐五代肃州酒泉郡居民结构

晚唐五代归义军时期肃州酒泉郡地区的居民结构,敦煌文献记载比较少,正史中记载也很不足,因此要将晚唐五代肃州地区的

居民结构研究清楚,十分困难。《通典》卷190“边防六·吐谷浑”条郭元振《上安置吐谷浑状》称降唐之吐谷浑“肃州降者(今酒泉郡),甘肃左侧安置之。”表明这里居民结构中吐谷浑占了一定的比例。吐蕃时期,敦煌文献及历史典籍很少记载到这一地区。归义军的肃州地区沿革变化,根据《张淮深碑》的记载,大中三年收复甘、肃二州,至于这里居民,根据《沙州伊州地志》记载龙部落在肃州地区有其首领,根据《张淮深碑》和《阎使君状》等记载河西地区居民结构特点,这里的居民中还有吐蕃、吐谷浑等。《张淮深变文》记载归义军收复河西之后的状况,也能说明肃州等地的居民结构情况。当时天使看到敦煌与其余河西四州情况完全不同:“又见甘、凉、瓜、肃,雉堞凋残,居人与蕃丑齐肩,衣着岂忘于左衽;独有沙州一郡,人物风华,一同内地。”^[51]这里居民既然与吐蕃没有什么区别,就表示其吐蕃化倾向十分严重。其次就居民结构来说,吐蕃等少数民族构成居民结构中的主要部分。

归义军时期肃州地区居民结构状况,由于文献记载的匮乏,我们没有办法完全研究清楚,但是可以透过敦煌文献的零星记载分析推测出来当时肃州地区的居民机构状况。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》支酒的使者中就有肃州使,可能就是后来的肃州家,既然与归义军政权保持通使关系,表明他们有一定的独立性,是一个少数民族政权。P. 2155《弟归义军节度使曹元忠致甘州回鹘可汗状》称:“又去五月十五日被肃州家一鸡悉列作引道人,领达怛贼壹佰已来”,反映出肃州地区的居民构成。另外我们从人名看,肃州家可能是属于吐蕃系统的少数民族,这样我们就可以推测出来归义军时期特别是五代时期,肃州地区的居民除了汉族人之外,主要是吐蕃系统的肃州家和突厥后裔的达怛等。特别是五代以后,建立政权的肃州家处于主导地位。其次,这次肃州家对归义军的管辖范围旨在掠夺的行动是配合甘州回鹘的,同行的还有一批回鹘军队,因此是否

可以推断,肃州地区还生活着一批回鹘人。

另外我们还可以根据 P. 3412《太平兴国六年(981)十月都头安再胜、都衙赵再成等牒》记载:“都头安再胜、都衙赵再成、李衍悉鸡等:右今月廿日寅时,孔僧正、沙弥定昌、押衙唐慈儿等叁人走来,况再胜等闻讯向东消息,言说回鹘、达怛及肃州家相合。就大云寺对佛设誓,则说向西行兵。其僧正身患,且住三五日瓜州将患,便取西来。更有微细事理,僧正等来且分说。谨具状陈闻,谨录状上。牒件状如前谨牒。太平兴国陆年十月日都头安再胜、都衙赵再成等。”^[52]这是沙州的都头安再胜与都衙赵再成等上报沙州归义军节度使状文,主要汇报肃州地区三股势力联合准备对沙州地区用兵,从内容看肃州地区势力主要有回鹘、达怛和肃州家。

归义军政权对肃州地区的统治结束时间敦煌文献中没有明确的记载,从归义军与甘州回鹘的关系分析,与甘州回鹘同张承奉的战争有很大关系。900年前后回鹘西侵,张承奉派军与回鹘的战争在肃州城下、金河东岸展开,关于这次战争《浑子盈逸真赞并序》和《龙泉神剑歌》有详细的记载。^[53]显然这次张承奉最后以失败告终,肃州地区因此也就丢失了。在甘州回鹘的管辖下,肃州地区的居民成分根据敦煌文献及其有关记载分析,所谓的肃州家大约有嗚末、龙家等构成,加上达怛等,就形成了肃州地区基本居民成分,汉族在肃州地区居民结构比例中所占的比重较唐代有很大的下降。

五、晚唐五代甘州张掖郡地区居民结构

根据《张淮深碑》的记载,张议潮大约于大中三年打败吐蕃收复甘州地区。根据《张淮深变文》记载这里居民“居人与蕃丑齐肩,衣着岂忘于左衽”;《沙州伊州地志》记载甘州地区生活的居民有龙部落,即所谓龙家。从吐蕃统治时期起,回鹘人大量迁入以张

掖为中心的河西地区,形成了后来的甘州回鹘。关于甘州回鹘研究,有荣新江先生的《甘州回鹘成立论》论证甘州回鹘政权的建立时间。而根据《李明振碑》记载 895 年前后李弘谏出任甘州刺史,似乎回鹘控制甘州、建立政权的时间未必完全一致。甘州回鹘建立政权的时间要早,而控制甘州的时间应当在 895 至 900 年之间,但是甘州回鹘从归义军的编户齐民变成独立政权应当早于这个时间。

甘州回鹘与敦煌归义军脱离隶属关系应当在中和四年以前。S. 2589《唐中和四年(884)十一月一日肃州防戍都营田康使君县丞张胜君等状》记载了甘州地区的情况:“游弈使白永吉、押衙阴清儿等,十月十八日平善已达嘉麟,缘凉州闹乱,郑尚书共□□□□之次,不敢东行,宋润盈一行□□凉州未发,其甘州回鹘和断未定,二百回鹘常在甘州左右捉道劫掠,甘州自胡进达去后,更无人来往。”^[54]从这篇文书记载看,归义军政权的甘州刺史已经无法控制甘州地区的局面,甘州回鹘不但可以同归义军地方政权进行和断谈判,而且出兵在甘州左右劫道。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》支酒的使者中就有回鹘使,可能就是甘州回鹘。同一时期的 S. 389《肃州防戍都状》载:

索仁安今月六日往向东,随从将廿人,称于回鹘王边充使,将赤轅夫马一匹、白鹰一联,上与回鹘王。……又今月七日,甘州人杨略奴等五人充使到肃州称,其甘州吐蕃三百,细小相兼五百余众,及吐谷浑王拔乞狸等十一月一日并往归入本国。其退浑王拔乞狸妻则牵驮,夫则遮驱,眷属细小等廿已来随往,极甚苦切,余者百余奴客并不听去。先送崔大夫回鹘九人,内七人便随后寻吐蕃踪亦往南,二人牵枕嘉麟报去甘州共回鹘和断事由。其回鹘王称须得龙王弟及十五家只(质),便和为定。其龙王弟不听充只,若发遣我回鹘内入只。奈可

自死。缘弟不听，龙王更发使一件。其弟推患风疾不刊充只，更有逸次弟一人及儿二人，内堪者发遣一人及十五家只，不得，取可汗处分。其使今即未回，其龙王忠私发遣僧一人，于凉州唃末首令（领）边充使。将文书称：我龙家共回鹘和定已后，恐被回鹘侵凌，甘州事须发遣唃末三百家已来同住甘州，似将劳古（固）。如若不来，我甘州便共回鹘为一家，讨你唃末，莫道不报。其吐蕃入国去后，龙家三日众衙商量，城内绝无粮用者，拣得龙家丁壮及细小壹百玖人，退浑达粟拱榆昔达粟阿吴等细小共柒拾贰人，旧通颊肆拾人，羌大小叁拾柒人，共计贰佰伍拾柒人，今月九日并入肃州，且令逐粮（后缺）。

从这件状文看，归义军管辖甘州地区的居民结构中，甘州回鹘可汗势力最大，已经建立有自己的政权，可以要求其他居住甘州地区的少数民族对其纳质。龙家基本和回鹘一样也有自己政权建制，设置有龙王，势力稍小于回鹘。其次还有退浑、通颊、羌等，退浑即吐谷浑，通颊为粟特人部落，羌就是吐蕃人部落。这些都是肃州地区的常住居民，由于这一居民结构，就构成了甘州回鹘政权建立的基础。

从敦煌文献记载看，甘州地区的居民大约由汉族及其少数民族中的回鹘、吐谷浑、羌人构成。汉族是这里基本居民，吐谷浑人是唐代以来迁徙到这里的，敦煌文书记载的羌人就是吐蕃人，是吐蕃统治河西时期迁入甘州地区吐蕃移民，特别是吐蕃时期迁入河西地区的回鹘人，经过多年的发展，归义军时期形成自己强大的部落，在张氏归义军时期成为甘州刺史的一支对立力量。大约 895 年至 900 年之间，敦煌李氏家族利用回鹘与敦煌张氏对抗，结果给了甘州回鹘一个千载难逢的发展机会，一举拿下甘、肃二州，几乎灭亡敦煌归义军政权。曹氏归义军时期回鹘势力显然强于归义军政权，逼迫归义军通过结亲讨好甘州回鹘，每年为了与中原王朝之间的交往道路开通，必须向甘州回鹘送大量的礼品。因此，归义军

政权失去对甘州地区的控制固然有其本身的原因,更重要的原因还是甘州地区的居民结构在晚唐五代时期发生巨大的变化,回鹘人为主的少数民族成为甘州地区居民的主体,在这种状况下回鹘取代归义军管辖甘州只是一个时间问题。

六、晚唐五代凉州武威郡地区居民结构

吐蕃统治河西时期基本上继承了唐代的节度使制度并有所发展,在河西、陇右地区设置的有河州节度使、鄯州节度使、凉州节度使和瓜州节度使,很显然凉州地区是吐蕃统治河西东部地区中心。归义军收复河西,凉州久攻不下,足见凉州地区吐蕃力量的强盛,表明这里有大量吐蕃人居住,占据居民结构中的主要部分。

张议潮咸通二年收复之前,凉州地区居民主要以吐蕃为主。《张淮深碑》记载:“姑臧虽众,勅寇坚营,忽见神兵,动地而至,无心掉战,有意逃形,奔投星宿领南,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,僵尸染于藁莽。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。”^[55]由勅寇坚营看,吐蕃在凉州地区的实力非常大,以至于张议潮收复凉州时动用的军队有七千人,这次战争虽然将吐蕃军队赶到星宿岭南,但是这里的吐蕃居民并没有因吐蕃政权的退出而消亡,他们还生活在这里。主要分为两部分,一部分是吐蕃的主体,生活在凉州以南,成为六谷都部落;另外一部分称之为唃末,由吐蕃降奴组成,居住在凉州城及其周围地区。

凉州地区的居民结构我们可以从 S. 6341 + Dx. 5474《张议潮处置凉州进表》记载得到很多信息:

张议潮奏:咸通二年收凉州,今不知却废,又杂蕃浑。近传唃末隔勒往来,累询北人,皆云不谬。伏以凉州是国家边

界，嗛末百姓，本是河西陇右陷没子将，国家弃掷不收，变成部落。昨方解辮，只得抚柔，[岂可摈狐兔稻粱]，使为豺狼荆棘？若国家以边陲路远，馈运不充，比于赘疣，置[之度外。彼或国冲其]弃掷与犷俗连耕，相率状(吠)尧，犯关为寇，国家又须诛剪，不可任彼来侵。若征举兵戈，还扰州县。今若废凉州一境，则自灵州西去，□(并)为毳幕所居。比年使州县辛勤，却是为羯胡修造，言之可为痛惜。今凉州之界，咫尺帝乡。有兵为藩垣，有地为襟带，扼西戎冲要，为东夏关防。扼守，则内有金汤之安；废指(置)，则外无墙堦之固。披圖(图)可矜，指事足明，不待多言，希留圣鉴。今岂得患其盗(资)给，放为寇讎。臣恐边土之人，坐见劳弊。臣不可伏匿所知，偷安爵位，俾国家劳侵忍，忍宵(宵)肝忧勤。臣不言，有□于国。言而不用，死亦甘心。噬脐虽□，□经祭庙，亦彰于唐典。^[56]

由表文得知凉州地区居民主要是蕃浑嗛末，以嗛末为主。蕃主要是吐蕃居民，浑主要是指吐谷浑，这里是唐代安置吐谷浑的主要地区，这可以由武威出土吐谷浑墓志证实。到归义军时期，凉州地区居民结构基本上沿袭唐代的状况而有所变化，大概有两点，一方面是汉族势力有所削弱，另一方面是少数民族的势力进一步加强，如嗛末等民族成为这里的主导民族，特别是五代以后掌握凉州地区权力的是吐蕃五谷都部落。P. 4638《瓜州牒状》称张议潮收复瓜沙以东地区特别是收复凉州地区为“东擒羌落”，足见这里的居民结构以吐蕃、吐谷浑、嗛末为主。

张氏归义军后期，凉州地区的嗛末势力已经发展起来，尽管史籍对嗛末记载是吐蕃随军奴婢形成的，但是毫无疑问嗛末是吐蕃居民的一支。凉州地区的嗛末实际上张淮深时期已经可以同归义军政权分庭抗礼了。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》支酒的使者中就有凉州嗛

未使。此外,还有凉州使曹万成,表明凉州也是粟特人主要居住区域,曹万成就是凉州粟特人的代表,凉州形成了汉族、吐蕃、嗛末、粟特、龙家等为中心的居民结构。至于晚唐五代时期凉州地区管辖诸县居民结构情况,我们没有很详细的文献资料记载证实,但是零星的资料也能反映出这里大致情况。

晚唐归义军时期凉州武威郡嘉麟县、番禾居民结构状况:P. 2672《嘉麟县》:“道涓堪泣遇嘉麟,县毁五凉后魏臣。昔日百城曾卧治,如今五柳不□春。□□□□□□□,漫假橐驴□战轮。户□怨随羌虏族,思乡终拟劫□□。”《番禾县》:“五柳和风多少年,琴堂溃毁旧山川。城依峡□当冲要,地接沙场种水田。经乱不输乡国税,昔时繁盛起狼烟。夷人相勉耕南亩,愿拜承帛贡上天。”这两首诗作晚唐五代归义军时期,很可能是归义军管辖凉州地区某个官员的作品,反映应当是这一时期的凉州地区嘉麟县、番禾县的居民结构仍然以少数民族为主,这种情况很可能是整个凉州地区情况。关于这一点我们还可以由 P. 3863《河西都防御招抚押蕃落等使状》得到证实。《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”,表明凉州地区居民基本上以吐蕃人为主。

七、小结

通过以上探讨我们得知,晚唐五代河西地区的居民结构基本上是历史移民的结果。粟特人是一个商业民族,由于经商的需要,因此主要分布在丝绸之路贸易通道的沿线城镇,从敦煌到凉州,沿途都有祆教寺院,保留有粟特人活动的遗迹,尽管在有的地区没有参政或附属于回鹘、嗛末等政权之下进行,但是我们不能忽视他们的存在。吐蕃占领河西地区长达六七十年之久,有的地区统治还更长些,在其统治期间,将大量的吐蕃人迁徙到河西地区,归义军

政权从大中二年(848)到咸通二年(861)收复全部河西地区,但是这里的吐蕃移民并没有因此而回迁吐蕃地区,仍然居住河西地区,形成了许许多多的部落。敦煌有吐谷浑部落,凉州有六谷都部落,瓜、肃间有吐蕃发使野利延孙等部落,高居海经过河西时称往见吐蕃族帐。归义军建立之后所建立的军队称蕃汉精兵,就是基于这一居民结构基础。归义军经过十余年打下凉州,中央政府还派遣邠州兵驻防,但是最后还是被吐蕃唃末所控制,也是居民结构影响所致。河西地区是一个多民族居住区域,是一个多文化共存的地区,我们研究敦煌地区的历史看到的情况,实际上在其他地区都基本一样。

(原载《兰州大学学报》2006年第2期)

注 释

[1] 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”,中华书局,1993年,第140—220页。

[2] 郑炳林《晚唐五代敦煌地区的胡姓居民和聚落》(The Residents and Villages of Surname Hu of Dunhuang in the Late Tang and Five Dynasties), the Centre National de la Recherche Scientifique, the École Française d'Extrême-Orient, the École pratique des hautes études, 北京大学中国古代史研究中心、中国国家图书馆善本特藏部在北京图书馆举行的《粟特人在中国——历史、考古、语言研究新进展》(Sogdians in China——New researches in history, archaeology and philology)国际学术研讨会(2004年4月)。并收载于《敦煌归义军史专题研究三编》,兰州大学出版社,2005年,第602—622页。

[3] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第460页。

[4] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第461页。

[5] 郑炳林《晚唐五代敦煌地区的吐蕃居民初探》,《中国藏学》2005年

第1期,第40—45页。

[6]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第118页。

[7]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第266页。

[8]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—35页。

[9]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第239—241页。

[10]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第140页。

[11]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第205页。

[12]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第215页。

[13]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第275、276、277页。

[14]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第216—221页。

[15]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第232—233页

[16]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第264页。

[17]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第276页。

[18]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第277页。

[19]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第412页。

[20]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第452—453页。

[21]郑炳林《索崇恩和尚修功德记考释》,《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州大学出版社,1995年,第147—178页。

[22]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,甘肃教育出版社,1992年,第330—331页。

[23]郑炳林《敦煌地理文书汇集校注》,甘肃教育出版社,1989年,第56—57页。

[24]郑炳林《敦煌地理文书汇集校注》,第60—62页。

[25]郑炳林《敦煌地理文书汇集校注》,第66页。

[26]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑,第306页。

[27] 荣新江《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录》，新文丰出版公司，1994年，第64页。

[28] 胡大浚、王志鹏《敦煌边塞诗校注》，甘肃人民出版社，1999年，第246—247页。

[29] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑，第256页。

[30] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第530页。

[31] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑，第283页。

[32] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第235页。

[33] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第235页。

[34] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第578页。

[35] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，第518—519、521—522页。

[36] 郭锋《慕容归盈与瓜沙曹氏》，《敦煌学辑刊》1989年第1期，第90—106页。

[37] 《资治通鉴》卷215 玄宗天宝五载(746)春正月。

[38] P. 2943《开宝四年内亲从都头知瓜州衙推汇愿长等为设慕容使君神座上曹元忠牒》。

[39] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986年，第110页。

[40] 《新五代史·四夷附录三》。

[41] 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，四川人民出版社，1995年，第145—151页。

[42] 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(汉文佛经以外部份)》第12卷，四川人民出版社，1995年，第206页。

[43] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第106页。

[44] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，第501—502页。

[45] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第610—613页。

[46][唐]慧立、彦宗著《大慈恩三藏法师传》卷1载：“其夜，寺有胡僧达磨梦法师坐一莲华向西而去。达磨私怪，旦而来白。……俄有一胡人来入礼佛，逐法师行二三币。问其姓名，云姓石字槃陀。此胡即请受戒，乃为授五戒。胡甚喜，辞还。少时资并果更来。法师见其明健，貌又恭肃，遂告行意。胡人许诺，言送过五峰。法师大喜，乃更更衣资为买马而期焉。明日日欲下，遂入草间，须臾彼胡更与一老胡翁乘一瘦老赤马相逐而至……。”（中华书局，2000年，第13—14页）

[47]郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，第139页。

[48]郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，第65—66页。

[49]《大慈恩寺三藏法师传》，第18页。

[50]郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，第67—68页。

[51]P. 3452《张淮深变文》，《敦煌变文集》，人民文学出版社，1980年，上册，第212—128页。

[52]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，第517页。

[53]S. 5448《浑子盈逸真赞并序》，郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第343—344页；P. 3633《龙泉神剑歌》，《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，第381—383页。

[54]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，第485—486页。

[55]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》，中国社会科学出版社，1993年，第206—216页。

[56]郑炳林《张议潮处置凉州进表拼接与归义军政权对凉州地区的管理》，《敦煌吐鲁番研究》第7卷，北京大学出版社，2003年，第381—389页。

敦煌写本 P. 2625 号《敦煌名族志残卷》 撰写时间和张氏族源考释

郑炳林

敦煌写本 P. 2625 号《敦煌名族志》，首尾俱残，仅存张、阴、索三姓 94 行。背面杂写“后要”二字。王重民《敦煌遗书总目索引·伯希和劫经录》：“2625，敦煌名族志残卷，存阴氏索氏两家。”^[1]施萍婷《敦煌遗书总目索引新编·伯希和劫经录》：“P. 2625，敦煌名族志残卷。说明：存阴氏索氏两家，前为张氏。”^[2]黄永武《敦煌遗书最新目录》基本上沿袭了王重民的定名。^[3]关于 P. 2625 号的刊布，有唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第 1 辑（二）姓望氏族谱残卷部分有影印和录文；^[4]黄永武《敦煌宝藏》第 122 册；^[5]上海古籍出版社、法国国家图书馆合编《法藏敦煌西域文献》第 16 册等。^[6]研究参池田温《敦煌氏族志の一考察——いゝゆる敦煌名族志残卷めぐつて》。^[7]这件文书对于研究唐五代宋初敦煌大姓张氏家族、索氏家族和阴氏家族都非常珍贵，所以很受学术界的重视。晚唐五代宋初的归义军时期，政权实际上就掌握在以张氏、曹氏为主的敦煌大姓手中。张氏家族出任归义军节度使，而作为敦煌的阴氏家族和索氏家族通过联姻的方式参与归义军政权事务并担任各级职官。特别是索氏家族一度执掌了归义军政权，几乎代替了张氏家族在敦煌的地位。阴氏家族虽然没有达到这样的地位，但却担任了归义军都押衙及其以下的各级官职，

在归义军政权中起着核心作用。其不但在政治上地位崇高,就是在经济上拥有大量的资产,控制着晚唐五代敦煌地区社会经济命脉。更为突出的是在佛教教团中,张氏家族、索氏家族、阴氏家族地位也很高,几乎控制了敦煌佛教教团。因此研究《敦煌名族志》撰写时间及其有关问题就显得尤为重要。本文主要针对本卷撰写年代和张氏家族的族源问题提出自己的看法。

一、敦煌名族志撰写的时间问题

敦煌写本 P. 2625《敦煌名族志残卷》的撰写时间,由于写本前后残缺,没有明确记载,我们只能根据文书内容进行考证。为了我们研究的方便,现将写本全文抄录如下:

(前缺)

□□校尉

□□尉张瓘领兵东来,

□□郡城东南七里。子凭,因

□□凭子璿,字仲严,汉豫

□□以晋凉兴令,自晋已后,

□□郎将张庆方即其后也。

□□时有司隶校尉张襄者,赵王敕□□□张襄奏霍光妻显毒煞许后。帝以光有大功,寝其事。襄惧。以地节元年自清河绎幕,举家西奔天水,病卒。子□□□年来适此郡,家于北府,俗号北府张。史策□□(具载),子孙莫睹。游击将军上柱国西州岸头府果都尉张端,自云是其后也。

阴氏

随(隋)唐已来,尤为望族。有阴稠者,立性清高,不求荣禄,身九十八,板授邓州刺史。长子仁干,神监(鉴)明朗,气

量含弘，世号智囊，时称理窟，唐任昭武校尉、沙州子亭镇将、上柱国。次子仁果，志慕三军，情敦八阵，远除戎醜，拓定边疆。唐任游骑将军、甘州甘峻府左果毅都尉、上柱国。次子仁协，禀灵敦直，爱抚字人，兼五材，聘高九德，织仁徂义，令问斯彰，唐任正议大夫使持节岷州诸军事行岷州刺史、上柱国、[□]阳郡开国公。次子仁希，性蕴九流，情含五典，作牧能理，素好兵铃，据德齐贤；清风峻远，唐任麾[□]将军守左武卫将军、上柱国、敦煌郡开国公。干长[子]嗣业，自天聪明，博谪经史，训渚方岳，爱好琴书，令问久彰，清声远著，唐任正议大夫使持节岷州诸军事行岷州刺史、上柱国、敦煌郡开国公。次子嗣监，幼而岐嶷，植种天听，作牧字人，明闲妙术，行高智远，预代师谋，唐现任正议大夫、北庭副大都护、瀚海军使、兼营[田]支度等使、上柱国。果子嗣璋，素好琴歌，情含五韵，作牧能抚，擅预兵铃，唐任朝散大夫使持节瓜州诸军事、检校瓜州刺史、上柱国。希长子琛，情自温和，行敦仁信，琴书养志，智达幽彻，唐任昭武校尉行瓜州雍归镇将、上柱国。希次子嗣瑗，素蕴忠贞，志存仁孝，孙吴秘术，上崇有闻，处代名超，无绪遯之见，任昭武校尉、左金吾卫、陇州源沂府左果毅都尉、赏绯、上柱国、豆卢军子总管。协超(长)子思谏，孝友能仁，行彰名誉，素好儒雅，志列能仁，唐任昭武校尉、原州安善府左果毅都尉、上柱国。次子思言，忠直敦信，仁孝文闻，行预声超，时材美著，唐任昭武校尉、秦州成纪府别将、上柱国。果长子嗣宗，仁周宗党，贤友忠贞，名誉有闻，光粘永古，唐任昭武校尉、庭州咸泉镇将、上柱国。果次子元祥，立性贤和，悛敦诗礼，能仁亦物，处代名光，唐任昭武校尉、甘州三水镇将、上柱国。果子嗣玉，志敦经史，博览天听，奉国忠贞，承家孝悌，唐见任刑(邢)州平乡县尉。干子嗣环，志气骁雄，情素多谋略，超闲秘术，明达孙吴，唐任昭武校尉、岐州邵吉府别将、上

柱国。业子庭蘊，唐现任歧州望云府别将、上柱国。五代义居，承家孝悌，忠诚奉国，各受其班，阳祖乡间，令望州县轨仪，年八十四，板授秦州清水县令、上柱国。祖子守忠，唐任壮武将军、行西州岸头府折冲兼充豆卢军副使，又改授忠武将军行左领军卫、凉州丽水府折冲都尉摄本卫郎将、借鱼袋，仍充墨离军副使、上柱国。以父老请侍，孝诚恳切。蒙凉州都督郭元振判录奏：谋略克宣，勤劳久著，当王凉之西面，处四镇之东门。弹压山川，控御缓急，寇不敢犯，尘不得飞。将士有投醪之欢，吏人承狭纆之惠。防授既众，功效实多，利润倍深，孽课尤剩。赵充国之为将，省而成功；甘延寿之居边，惠而能利。长子修己，右卫勋，二府勋卫，材兼文武，蹈礼依仁，少习父风，乡间挹以其干略，节度使差专知本州军兵马。次子修义，见任文州平府别将。

索氏

右其先商王帝甲封子丹于京索，因而氏焉。武王灭商，迁之于鲁，封之为侯。秦并六国，庄侯索番致仕，国除。汉武帝时太中大夫索抚、丞相赵周直谏忤旨，徙边，以元鼎六年从钜鹿南和迁于敦煌。凡有二祖，号南索、北索。初，索抚在东，居钜鹿之北，号为北索。至王莽天凤三年，鸣开都尉索骏复西敦煌，骏在东，居钜鹿之南，号为南索。莫知其长幼，咸累代官族。后有索颍，明帝永平中为西域代（戊）己校尉，居高昌城。颍子堪，字伯高，才明，举孝廉、明经，对策高第（第），拜尚书郎，颍迁幽州刺史。其抚玄孙翊，字厚山，有文武才，明兵法，汉安帝永初六年拜行西域长史。弟华除为郎。华之后裔，字文长，师事太尉杨赐展。孙翰，字子曾，师事司徒王即，咸致士官。宗人德，字孟济。祖毅，太尉掾。父桓，杜陵令。德举孝廉，拜駙马都尉，桓帝延熹元年，拜东平太守。子韶，西部长史。族子降，字袒，其父宜，清灵洁净，好黄老，沉沉笃学，

事继母以孝闻。族父靖，父堪，北地太字（守）。靖少有逸群之量，与闻不应辟召，乡人号曰腐儒。隆子莓，蜀郡太守。族父靖，字幼[安]，[与]乡人张彪、索珍、汜衰、索馆等五人俱游太学，号称“敦煌五龙”。四人早亡，唯靖得（后缺）^[8]

索氏家族只叙述到西晋索靖，以下残缺，无法判定撰写的最后年代。因此只有从张氏家族和阴氏家族来判定文书的撰写的年代了。在张氏部分记载到张端：“……时有司隶校尉张襄者，赵王敖□□□准襄奏霍光妻显毒煞许后。帝以光有大功，寝其事。襄惧。以地节元年自清河绎幕，举家西奔天水，病卒。子□□□年来适此郡，家于北府，俗号北府张。史策□□（具载），子孙莫睹。游击将军上柱国西州岸头府果都尉张端，自云是其后也。”根据陈国灿《武周瓜沙地区吐谷浑归朝案卷研究》一文考证，张端就是张令端。在阿斯塔那第225号墓出土的豆卢军军务文书中记载了武周圣历二年墨离川的吐谷浑归唐事件，在处置吐谷浑归唐事件中有子总管张令端，并在文书中称之为张端、令端，在敦煌一带很出名，“勇冠三军”，与索节率兵马往东水源、西水源等处迎接。陈国灿先生认为：

张端可能是以岸头府果毅都尉的身份，带领了相当部分的西州岸头府兵来豆卢军驻防，因而兼任了豆卢军的子总管。在阿二二五号墓所出与豆卢军有关的文书里，标有纪年者共有三件，即圣历二年（699）、久视二年（701）、长安三年（703），说明这几年张令端都在豆卢军子总管的任上。恐怕就在长安三年以后不久，张令端就卒死于豆卢军任上了。正因为如此，才有许多圣历至长安年间的沙州豆卢军文书跟随入殓。殓在敦煌，归葬西州，所以这批敦煌军务文书才又得以在阿斯塔那的张氏坟园出土。《敦煌名族志》提到了圣历至长安年间到沙州来兼任豆卢军子总管的西州岸头府果毅张端，说明此志写成不会早于此时。《志》文无武周新字，只能是成于神龙元

年(705)武后退位之后不久的作品。^[9]

另外我们根据《敦煌名族志残卷》记载到凉州都督郭元振,阴守忠,“唐任壮武将军、行西州岸头府折冲、兼充豆卢军副使,又改授忠武将军行左领军卫、凉州丽水府折冲都尉摄本卫郎将、借鱼袋,仍充墨离军副使、上柱国。以父老请侍,孝敬恳切。蒙凉州都督郭元振判录奏:谋略克宣,勤劳久著,当王凉之西面,处四镇之东门。弹压山川,控御缓急,寇不敢犯,尘不得飞。将士有投醪之欢,吏人承狭纩之惠。防授既众,功效实多,利润倍深,孽课尤剩。赵充国之为将,省而成功;甘延寿之居边,惠而能利。长子修己,右卫勋,二府勋卫,材兼文武,蹈礼依仁,少习父风,乡闾挹以其干略,节度使差专知本州军兵马。次子修义,见任文州平府别将。”阴守忠,也是武周时期敦煌人,在 P. 2005《沙州都督府图经》有记载:

白狼:右大周天授二年,得百姓阴守忠状称:“白狼频到守忠庄边,见小儿及畜生不伤,其色如雪者。”刺史李无亏表奏:谨检《瑞应图》云:“王者仁智明愆心即至,动准法度,则见。”又云,“周宣王时白狼见,犬戎服者”。天显陛下仁智明愆,动准法度,四夷宾服之征也。又见于阴守忠之庄边者,阴者,臣道,天告臣子,并守忠愷也。前件四瑞,诸州皆见,并是天应。陛下开天统殊徽号,易服色,延圣寿,是以阳鸟叠彩,暎(映)澄海以通辉;瑞鸟搞祥,对景云而共色,胡戎唱和,识中国之有圣君;遐迹讴谣,嘉大周之应宝命。^[10]

阴守忠在天授二年(691)还是敦煌百姓,没有什么官衔,在《敦煌名族志残卷》里面已经升任墨离军副使。所以可以肯定《敦煌名族志》撰写不会在武周以前。

郭元振担任凉州都督事载于《旧唐书·郭元振传》记载:“大足元年,迁凉州都督,陇右诸军州大使。……元振风神伟壮,而善于抚御,在凉州五年,夷夏畏慕,令行禁止,牛羊被野,路不拾遗。”大约神龙元年“迁左骁卫将军,兼检校安西大都护。”^[11]《新唐

书·郭元振传》记载：

久之，突厥、吐蕃联兵寇凉州，后方御洛城门宴，边递至，因辍乐，拜元振为凉州督都，即遣之。初，州境轮广才四百里，虜来比傅城下。元振始于南峡口置和戎城，北磧置白亭军，制束要路，遂拓境千五百里，自是州无虜忧。又遣甘州刺史李汉通辟屯田，尽水陆之利，稻收丰衍。旧凉州粟斛售数千，至是岁数登，至匹缣易数十斛，支库十年牛羊被野。治凉五年，善抚御，夷夏咸慕，令行禁止，道不举遗。河西诸郡置生祠，揭碑颂德。

神龙中，迁左骁卫将军、安西大都护。^[12]

《唐语林》卷2载：

郭尚书元振……大足年间，迁凉州都督。元振风神伟壮，善于抚御。在凉州五年，夷夏咸慕，令行禁止，牛羊被野，路不拾遗。诸藩闻风请朝献。唐兴以来，善为凉州者，郭居其最。^[13]

《新唐书》与《旧唐书》比较，《旧唐书》记载时间更为具体，所以郭元振任凉州督都下限是神龙元年，那么《敦煌名族志》的撰写不会早于神龙元年。另外根据阴修已被“节度使差专知本州军兵马”看，这里的节度使指河西节度使。河西节度使设置于景云二年(711)，因此《敦煌名族志》的撰写不会早于景云二年(711)。根据《资治通鉴》卷210景云元年“置河西节度、支度、营田等使，领凉、甘、肃、伊、瓜、沙、西七州，治凉州。”《资治通鉴》卷210景云元年十月“丁酉，以幽州镇守经略节度大使薛讷为左武卫大将军兼幽州都督。节度使之名自讷始。”胡三省注：“《统记》云：‘景云二年，四月，以贺拔延秀为河西节度使，节度使之名自此始。’《会要》云：‘景云二年，贺拔延嗣为凉州都督，充河西节度，始有节度之号。’……《新表》：‘景云二年置河西诸军州节度、支度、营田大使。’”无论节度使之名起源于何时，但是河西节度使设立的时间

应当在景云二年无疑。因此《敦煌名族志》的撰写时间不会早于景云二年。景云元年李隆基杀韦后及宗楚客,清除了韦氏家族、武氏家族之后,睿宗即位。并紧接着平息了谯王李重福之乱,开元元年玄宗诛杀太平公主。所以我们认为《敦煌名族志残卷》的撰写时间应当在唐中宗、睿宗之后的唐玄宗开元年间。

由于景云二年之后,河西节度使常易其人,很难有人长期任此职者。景云二年河西节度使为贺拔延嗣,开元二年(714)七月壬寅以北庭都护郭虔瓘为凉州刺史河西诸军州节度使。开元三年三月以薛讷为凉州镇军大总管,赤水等军并授节度,居凉州,实际上就是河西节度使。同时郭虔瓘为朔州镇军大总管,和戎等军并授节度,居并州,实际上是河东节度使。同年七月以凉州大总管薛讷为朔方道行军大总管,讨突厥。^[14]开元八年前后河西节度使是杨敬述,可能是接替薛讷出任该职的。九年兼河西、陇右节度大使郭知运死后,王君奭接替任河西节度使。开元十一年河西节度使为张敬忠。这一年敦煌地区发生了吐谷浑投唐事件:“先是,吐谷浑畏吐蕃之强,附之者数年;九月,壬申,帅众诣沙州降,河西节度使张敬忠抚纳之。”^[15]开元十五年,春,正月,辛丑,凉州都督王君奭破吐蕃于青海之西。”^[16]阴修己专知本州兵马的时间可能就是这个阶段。非为迎接吐谷浑归朝,就是对吐蕃用兵。当年九月吐蕃攻陷瓜州俘刺史及其王君奭父王寿,并出兵攻打其家乡瓜州常乐县。由于王君奭在当时口碑不好,因此《敦煌名族志》只记述节度使而不提姓名。这些都表明《敦煌名族志》的撰写年代为开元十一至十五年间。

从《敦煌名族志》看,阴稠有四个儿子,长子仁干、次子仁果、三子仁协、四子仁希,仁干三子:长子嗣业、次子嗣鉴、三子嗣环;仁果四子:长子嗣宗、次子元祥、子嗣璋、子嗣玉;仁协二子:思谏、思言;仁希二子:深、嗣瓌;嗣业子庭蕴。阴祖子守忠,守忠长子修己、次子修义。总共记载阴氏家族阴稠四代 17 人、阴祖三代 4 人。基

本上活动在唐高宗、武则天及其前后,在阴氏家族中都是比较有地位的人物。这也从另外一个角度说明了这篇文书的撰写时间只能在开元年间。

二、敦煌张氏家族的族源问题探讨

敦煌写本 P. 2625 号《敦煌名族志》记载到张氏家族的族源除了清河张襄之后外,还记载有其他张姓源流,由于文书残缺我们无法观其全貌。根据残文我们得知十六国时期校尉张瓘带兵西来,其后代就安置在敦煌东南七里,后代张凭,凭子琨,字仲严等为敦煌名人,出任晋凉兴令,某郎将张庆方就是其后代。张瓘,前凉河州刺史、护羌校尉,张轨宗族。张祚篡权,张瓘起兵枹罕,杀张祚。《晋书·张轨传》曰:“以瓘为卫将军,领兵万人,行大将军事,改易僚属。……瓘兄弟强盛,负其助力,有篡立之谋。”^[17]为辅国宋混等杀死。凉兴县,前凉置县,属敦煌郡。《晋书·凉武昭王李玄盛传》:“分敦煌之凉兴、乌泽、晋昌之宜禾三县为凉兴郡。”^[18]张庆方,史籍不见记载。

根据以上记载我们得知敦煌张氏来源有三个地望:清河、安定、南阳和江东。绎幕,唐耕耦录文作“铎幕”,根据《汉书·地理志》清河郡统有绎幕县。张襄,《汉书》不载。霍光妻显毒杀许皇后事见《汉书·霍光传》、《汉书·外戚传》。《霍光传》曰:“宣帝始立,立微时许妃为皇后,显爱小女成君,欲贵之,私使乳医淳于衍行毒药杀许后,因劝光内成君,代立为后。语在《外戚传》。始许后暴崩,吏捕诸医,刻衍侍疾亡状不道,下狱。吏薄问急,显恐事败,即具以实语光。光大惊,欲自发举,不忍,犹与。会奏上,因署衍勿论。光薨后,语稍泄。于是上始闻之而未察。”^[19]但是都没有记载到张襄与这件事情的关联。敦煌文书的记载正好弥补了正史记载的不足。

北府：北府既是晚唐五代敦煌的村落名称，又是敦煌的水渠名。P. 2005《沙州都督府图经》记载甘泉水到敦煌城后分流灌溉“北流者名北府”，七所渠条：“北府渠，长册五里。右源在州东三里甘泉上中河斗门，为其渠北地下，每年破坏。前凉时刺史杨宣以家粟肆万斛，买石垒修理，于今不坏。其斗门垒石作，长册步，阔三丈，高三丈。昔敦煌置南府、北府，因府以为渠名。”^[20]所以北府渠是因北府而得名的，北府即可能就是北府庄。北府庄一名在敦煌文书中记载比较多，P. 4907《庚寅年（930?）九月十一日一辛卯年七月九日诸色斛斗支付历》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……。”P. 4525《辛巳年（981）归义军衙内付酒历》记载：“杨都头北府泥舍顿酒壹瓮。”Dx. 01275《归义军军资库纸破历》记载有北府庄。以上记载都说明北府是晚唐五代敦煌的村落。^[21]

敦煌张氏来源主要有南阳张氏和清河张氏。要搞清楚敦煌张氏的郡望族源，吐鲁番出土墓志墓表是非常珍贵的文献资料，吐鲁番地区的汉族居民是从敦煌地区迁徙而来，特别是北凉后裔政权将敦煌地区五千余户迁往高昌，成为高昌王国汉族居民的基础。^[22]唐代建立西州以来不断迁徙，构成唐代西州汉族规模。高昌张氏就是从敦煌迁徙而来，这可以由吐鲁番出土的大量墓志墓表证实。敦煌张氏徙居高昌的时间，我们推测是这一时期迁居高昌的。吐鲁番出土《大凉张季宗及夫人墓表》：“河西王通事舍人敦煌张季宗之墓表。夫人敦煌宋氏。”同期《大凉张幼达及夫人墓表》：“龙骧将军散骑常侍敦煌张幼达之墓表。夫人宋氏。”《大凉张兴明夫人杨氏墓表》：“折冲将军新城太守敦煌张兴明夫人杨氏墓表。”^[23]所以可以看出敦煌张氏及宋氏徙居高昌的时间是在北凉后裔政权时期。

高昌王国时期，高昌张氏基本都称其源自敦煌。《高昌章和七年张文智及夫人马氏鞏氏墓表》：“初除横截郡录事参军、司马，

□补王府左长史、领吏部事，加威远将军，拜折冲将军，历安乐、永安、白芳三县令，长史如故。迁扬威将军、民部郎中，以章和七年丁巳岁七月一日卒官，时年九十二。追赠建威将军、吏部郎中。敦煌张文智之墓表。夫人扶风马氏，夫人张掖鞏氏。”不仅张文智家族源自敦煌，就是他的两个夫人扶风马氏、张掖鞏氏实际上也是从敦煌迁徙而来的。《高昌和平二年汜绍和夫人张氏墓表》：“和平二年壬申岁八月朔丙申。镇西府虎牙将军、领内干将汜绍和，七月廿七日卒。春秋五十有八也，以八月一日申时葬于墓也。夫人敦煌张氏，享年六十二。”《高昌延昌四年张孝真墓表》：“延昌四年甲申岁八月丁亥朔，三月己丑民部参军。殿中中郎、府门三将，敦煌张氏讳孝真妻索氏墓表。”《高昌延昌五年郭和儿及妻鲍氏张氏墓表》：“延昌五年乙酉岁四月癸丑朔十四日丙寅。故田地户曹参军西□郭和儿，春秋七十而终。并妻陇靳鲍氏敦煌张氏墓表。”《高昌延昌五年张德淮墓表》：“延昌五年水酉岁五月壬午朔十六日丁西北听□□敦煌张德淮□墓表。”《高昌延昌十二年张阿□墓表》：“延昌十二年岁御寿星望舒建于星记，下旬九日日维丙辰。新除镇西府散望将，□□省事，又转迁□中兵参军，复迁为户曹司马，字阿□，春秋七十咸一。原出敦煌功曹后也。灵柩葬题文于墓，张氏之墓表者也。”《高昌延昌十七年鞠弹那及夫人张氏墓表》：“延昌十七年丁酉岁七月壬申朔。镇西府带阁主簿，迁兵部司马，追赠高昌兵部司马字弹那，春秋六十九寝疾卒，夫人敦煌张氏、鞠氏之墓表。”《高昌延昌卅年张顺妻马氏墓表》：“延昌卅年庚戌岁三月戊子朔廿七日甲寅。王□国侍郎敦煌张氏妻扶风马氏□□之墓表也。”《高昌延昌卅一年张孝墓表》：“延昌卅一年辛亥岁三月朔癸丑，廿九年辛巳日。敦煌张孝之墓表。”《高昌延昌卅一年张阿质妻鞠氏墓表》：“延昌卅一年辛酉岁九月朔辛巳八日戊子。新除王国侍郎，转迁殿中将军，敦煌张阿质妻鞠氏之墓表

也。”《高昌延和六年张氏(武)忠墓表》：“延和六年丁卯岁五月戊申朔廿三日庚午。辛除侍郎，转殿中将军，迁洿林令，转长史，又迁库部郎中，洿林令如故。追赠宁朔将军、都绾曹郎中敦煌张氏忠之墓表。”《高昌重光元年张武嵩墓表》：“重光元年庚辰岁二月甲午朔廿二日乙卯。故交河郡田曹司马敦煌张氏武嵩之墓表。”《高昌重光元年张鼻儿墓表》：“重光元年庚辰岁二月甲午朔廿八日辛酉。辛除田地郡省事，迁侍郎，追赠建义将军、绾曹郎中，敦煌张氏鼻儿之墓表焉。”《高昌重光元年张阿质儿墓表》：“重光元年庚辰岁二月甲午朔廿八日辛酉。新除侍郎，迁殿中将军，转洿林令，追赠平漠将军，仓部、库部、主客三曹郎中，敦煌张氏阿质儿之墓表。”《高昌延寿九年张[伯]王？墓表》：“故敦煌张伯王？□□□□侍郎，追赠恣议参军。志仁并义，性笃温恭。夙夜存公，不失忠贞之节。竭诚□未废严格之心。宜延遐筭，神赞国务。如何不淑，奄踵此祸。春秋七十有三，于延寿九年甲寅朔二月乙卯，致使六亲哀哉，九族悲酸。呜呼哀哉，殡葬斯墓。”^[24]从以上记载看，高昌张氏都是从敦煌迁徙而来，因此他们称郡望族源时，必称敦煌张氏。

到唐代高昌地区的敦煌张姓移民不再称自己为敦煌人，而是称自己为高昌人。如《唐贞观十九年张海佰墓表》：“贞观十九年十一月朔乙丑满七日辛未□。高昌县武城乡六乐里，张海佰者，高昌人也。春秋六十有七。殡葬斯墓也。”《唐永徽四年张团儿墓志》：“君姓张字团儿，高昌人也。启洪源于上古，挺玉质于今辰。嘉胤扶蔬，流芳万代。”《唐仪凤年间侯府君夫人张氏墓志》：“□唐侯□观府君夫人张氏墓：夫人西州高昌人，云麾将军之孙，殿中将军之女。”《唐永隆二年张相欢墓志》：“故旅帅张上柱国。君讳字相欢，西州高昌县人。”《武周长寿二年张富琳墓志》：“上柱国张君墓志：君讳富琳字仁礼，西州高昌县人也。其先出自白水，分枝中夏。子孙相继，播业前庭。”^[25]高昌地区的张氏与敦煌张氏为同脉同源，高昌地区的张氏又源自南阳也有源自清河，但是往往叙述族

源迁徙历史时，将清河张襄西迁历史混入南阳张氏历史，这表明南阳张氏、清河张氏历来就存在族源不清的情况，五代时期敦煌张氏表现出来的清河南阳张氏家族混淆不清在所难免。如南阳张氏最早见载文献是阿斯塔那墓出土《张雄妻鞠氏墓志铭》：

唐故伪高昌左卫大将军张君夫人永安太郡君鞠氏墓志铭并序：君讳雄，字太欢，本南阳白水人也。天分翼轸之星，地列敦煌至郡。英宗得于高远，茂族擅其清华。西京之七叶貂蝉，东土之一门龙凤。则有寻源昆阆，倚柱凉城。跼萼散于前庭，波澜流于右地。因家遂久，避代不归，故为高昌人焉。祖务，伪朝左卫将军，绾曹郎中。父端，伪建义将军，绾曹郎中。并蒿莱巨雀，蹄涔尺鲤，文成七代，实相亡韩。右侯一身，惟忠伪赵。公天资孝友，神假聪明。爰自弱龄，袭居荣职。衣冠黼黻，不以地望高人。礼乐诗书，不以才优傲物。属奸臣作祸，伪祚将颠。公出乾侯，兵缠絳邑。君执奉羁勒，经始艰难。功冠却燕，勋隆复郢。伪王返国，宠命偏优。拜威远将军，兼都官郎中，答勤劳也。寻迁左卫大将军，兼兵部职。公以太妃之侄，外戚之家，惧梁冀之奢亡，诫霍山之侈灭。所寄逾重，所执惟谦。殫罄粟帛，散惠亲友。贞观之初，圣人启旦。占云就景，公怀事大之谋。阻漠凭沙，国有偷安之望。规谏莫用，殷忧起疾。成都石折，智士其当。以伪延寿十年二月甲申，卒于本郡，春秋五十。君主哀恻，归赠谥德，追赠南平太守、护军大将军，绾曹如故。夫人陇西金城鞠氏，皇朝永安太郡君。祖愿，伪宁朔将军，左卫大将军，横截太守。父明，伪宁朔将军，横截太守。青楼甲第，盛轩冕于中京；赤坂荒区，徙邦家于下国。诞生英淑，作配仁贤。宾敬克申，卿亲益固。芝兰今胤，始植阶庭。胶漆良人，遽悲泉壤。广被断机之训，教子多方。靡他自誓之心，望夫何及。膏泽不御，五十余年。于嗟彼苍，莫恤荧独。以垂拱四年岁次戊子三月戊午朔廿八日景戌遘

疾，终于高昌县之淳风里第，春秋八十有二。长子定和，前庭府折冲都尉，基构才隆，盛年早卒。次子怀寂，朝请大夫行叠州长史，假右玉铃卫翊府右郎将。二闻渐减，三徙承规。永怀资事之恩，载深创巨之痛。倚间断望，入室增号。式备衣衾之举，以崇封树之制。粤以永昌元年十一月廿七日祔葬于高昌县之西原礼也。呜呼哀哉，凤鸟楼前，昔年孤往，蛟龙匣里，今此同归。轺车动而凉野愁，画翼移而寒泉闭。长松肃肃，渐生悬剑之枝。高垄峨峨，犹存若斧之煞。陈德音于不朽，俾泰山其如砺铭曰：白水英宗，朱门贵族。裘冕不坠，公侯戴复。金运道销，沙场地福。虽临赤坂，亦盗黄屋其一。我家有子，君实挺生。青囊晓术，白面如兵。神机俊爽，心镜虚明。忠申夙事，智若老成其二。惟彼伐柯，求此灼实。于归百两，好和琴瑟。林鹤才双，镜鸾逸一。昔年分剑，今来共室其三。生荣已矣，哀送何之。郊原漫漫，旌翼迟迟。霜檟晨惨，风扬暮悲。刻贞琬于兹日，传德音于几时其四。^[26]

《张怀寂墓志》记载：

大周故中散大夫行茂州都督府司马上柱国张府君墓志铭并序：君讳怀寂，字德璋，南阳白水人也。昔轩后诞孕，文疏得姓之源，锡壤崇基，白水为封侯之邑，贤明继轨，代有人焉。佐汉相韩，备该策史，襄避霍难，西宅敦煌，余裔迁波，奄居蒲渚，遂为高昌人也。曾祖务，伪右卫将军都馆曹郎中，器度温雅，风神秀朗。祖端，伪建义将军，都馆曹郎中，识鉴明敏，弘博多通。父雄，伪左卫大将军都馆曹郎中，神性俊毅，志怀刚直，片言折狱，无谢仲由，诺重千金，宁惭季布。故得入筹帟幄，出总戎机，纬武经文，职兼二柄。公良治是傅，箕裘不坠，年在襁褓，伪授吏部侍郎，爵被孩童，以旌恩崇。贞观之际，率国宾王。永徽之载，再还故里。都督鞠湛以公纓望重，才行可嘉，年甫至学，奏授本州行参军。虽莅职旧邦，荣同衣锦；展私不

亏乡礼，存公无越宪章。俄转伊州录事参军，乱刻六曹，刚柔一贯，驳议无隐，躬操直绳。转授甘州张掖县令，肃清百里，仁政一同，草靡其风，人化其德，令誉扇于三辅，逸响闻于九皋。迁授朝散大夫，除叠州长史。此州境临浑寇，地带山岩，烽候率惊，草祸为弊。公虽佐千里，而微洞六奇，设计运筹，穷其巢穴，下人谣德，上彻天聪。旌善赏功，恩波曲被。公历任多载，阙覲慈颜，念噬指以思归，想投机而自励。未申反哺之恋，俄丁膝下之忧，一溢仅存，毁瘠过礼，属葱山小丑，负德鸱张，瀚海残妖，孤恩蚁聚，同恶相济，劫掠成群，天子命将登坛，推轮伐罪。以公果略先著，简在日帝心，恩制夺情，令总戎律，特授右玉铃卫假郎将，充武威军子总管。公固辞不获，俯履辕门，辄孝殉忠，义资尽命。于是飞悬旌而西上，拥戎卒以启行；鸣鼓角于地中，竦长剑于天外。是日贼头跛论，逆次拒轮。兵戈才冲，贼徒俄溃。如秋风之扫枯叶，类春景之铄薄冰。歼厥渠寇，胁从冈治。于是金方静柝，玉塞清尘，十箭安毳帽之乡，四镇复飞泉之地。元帅王孝杰录功闻奏，恩制递下曰：朝请大夫前行叠州长史武威军子总管张怀寂识具通济，器能优举，夙承荣奖，出貳蕃条，近总戎麾，远清荒徼，恢七擒之胜略，致三捷之嘉庸。逆党冰离，妖群瓦解，誉隆禘师，绩著幽遐，作副名都，允谐懋赏，可中散大夫行茂州都督府司马，仍赐绯袍金带及物貳百段。公以允瓮野宁谧，荣赏优隆，振旅凯旋，翘欣欣至。岂谓修途未极，逸足中疲，玉碎金山，珠沉漠浦，以长寿二年岁次癸巳五月己丑朔十一日己亥终于幕府，春秋六十有二。于是六军望楮，兴埋玉之悲，元帅亲临，尽夫人之恻。即以长寿三年太岁甲午二月己卯朔六日庚申葬于高昌县之西北旧茔礼也。惟君体质贞明，机神警朗，雅善书剑，尤精草隶，弯弧拟树，已见啼猿，落纸飞毫，行惊返鹊，崇让去伐，绝矜尚之心，重义轻财，履谦冲之迹，如珠有润，似玉无瑕，美绩嘉猷，笔难详

载。子礼臣等扣心泣血，茹粒仅存，负米无期，过庭绝训，思蓼莪而号踊，想陟岵以崩心。恐陵谷贸迁，芳猷歇灭，聊题琬琰，乃勒铭云：寻源讨氏，系自轩皇。孕珠含德，手印弓长。辞荣让显，战涿功彰。爰封白水，锡土南阳。三五已降，代袭忠贞。珥貂汉阙，曳绶韩庭。槐门棘路，鸣珮飞缨。九州垂范，四海驰名。显允夫子，实为仁轨。百行攸归，五常是履。綏边弥寇，虜扬擅美。懋赏畴庸，备旌细史。皇穹爽善，推此良□(贤)。日九无验，二竖兴灾。质殒朝露，魂归□□(故里)。铭徽猷而泄涕，薤露曲以中哀。^[27]

根据吐鲁番出土墓志记载，高昌地区的张氏源于敦煌，敦煌地区的张氏有源自于南阳，也有源自于清河的。高昌地区的张氏多数自称来自于南阳白水。这里面有一个问题，就是《张怀寂墓志铭》的记载与《敦煌名族志》残卷记载有矛盾。《敦煌名族志》记载张襄是清河人，襄避霍难，是指从清河迁往天水，而后由天水迁居敦煌；《张怀寂墓志铭》记载敦煌张氏是张良后裔，“襄避霍难，西宅敦煌，余裔迁波，奄居蒲渚，遂为高昌人也”，这样就将张襄同张良联系起来。实际上我们根据《史记·留后世家》、《汉书·张良传》记载张良为韩人，但是南阳不在韩国管辖范围，所以张良与南阳毫无关系。张襄，为赵王张敖后裔，根据《史记·张耳陈余列传》记载张耳为大梁人，张敖为张耳之子，陈涉封之为成都君。汉三年杀赵王歇，立张耳为赵王，张耳死后，立张敖为赵王，妻汉高祖刘邦长女鲁元公主。《敦煌名族志》记载张襄为张敖后裔，源于清河，就是从这里来的。张敖为大梁人，大梁属于战国魏国管辖范围，与南阳白水无涉，因此《张怀寂墓志铭》记载矛盾百出，可信程度很小，有很大伪托成分，不及《敦煌名族志》可信。尽管这样，还是给我们提供了一个信息，就是敦煌张氏自称源于南阳从唐朝初年已经开始，而且将清河与南阳混为一起由来已久。

除了《张雄妻鞠氏墓志》、《张怀寂墓志》记载南阳白水张氏由南阳迁徙敦煌,再由敦煌徙居高昌之外,吐鲁番出土的很多墓志铭都有相同的记载。《唐显庆三年张善和墓志》记载:“君讳□□字善和,张氏分源白水,□□诸邦,揆日瞻星,保居高昌也。”《唐仪凤二年张氏墓志》:“□□□□□□出□南阳白水,往因避于□□□□□□□□遂□西州高昌人也。……南阳氏族,西宕屏□,播迁此土。”《唐总章二年张安吉墓志》:“君姓张,字安吉,西州高昌人也。祖宗秀烈,家绪修长。避难关西,保居高昌者也。”显然这些记载与《张怀寂墓志铭》同出一辙,内容相同,将张襄作为其先人,但是记载却为南阳人。相似的记载还有《武周长寿二年张礼臣墓志》:“君讳礼臣字崇让,南阳白水人也。昔轩姬诞孕,手文疏得姓之源。析胤开疆白水,入封茅之域。尔其分柯列职,历代腾芳。张安运筹于将帙,决胜千里。张禹师衡于帝道,宾穆四门。晋出王佐之才,魏居燮理之任。伟人继踵,台相不绝。属符坚肆虐,挺扰五凉。避难西奔,奄居右地。曾祖忠,伪高昌献文王之建义将军、都绾曹郎中。襟神俊毅,志性刚直。武略优长,言谈可则。祖雄,伪光武王之左卫大将军、都绾曹郎中。志度宏远,风神高亮。阿衡唐后,匡俗济时。七戎静边尘,四时谐燮理。父寂,中散大夫、上柱国,兴茂州司马。”记载高昌张氏郡望南阳白水的还有《武周长寿二年张福琳墓志》:“君讳富琳字仁礼,西州高昌县人也。其先出自白水,分枝中夏。子孙相继。播业前庭。”《唐显庆三年张善和墓志》:“君讳□□,字善和。张氏分源白水,□□诸邦。揆日瞻星,保居高昌也。洵林令折仁之孙,虎贲将军太隆之子。禀性慈人,挺生武略。未冠之岁,从父归朝。游历二京,嘉声早著。幸蒙恩诏,衣锦故里。释褐从官,补任安西都护府参军事,乘传赴任,旦夕勤恪。未经少年,转迁士曹参军。孜孜守职,六局叹其用心。肃肃一司,上下赞其能任。许人以诺,由也比之,远渐笃敬,言忠可□,书之绅带。时遭膏肓之疾,遇和缓而弗疗。又染重腿之病,见

扁鹊而益困。以显庆三年十二月六日奄然正寝。春秋廿有七,其月十二日葬于斯墓。”《唐开元七年张行伦墓志》:“君讳行伦,字季布,南阳人也。”敦煌张氏与高昌张氏一脉相承,既然高昌张氏号称南阳白水,那么敦煌张氏号称郡望南阳白水也是情理之中的事情。敦煌张氏称郡望南阳最早是 P. 4640《吴僧统碑》记载:“爰及慈母,即南阳贵望也”。P. 4615 + P. 4010《李端公讳明振墓志铭》记载“女适南阳张氏。”更多的记载是五代时期的邈真赞中, P. 3792《张和尚邈真赞》:“南杨(阳)盛族塞表名,禀宿胎膺诞西关,门传阀阅朱轩望,簪组联绵代降英。”P. 2482《南阳张怀庆邈真赞》:“府君讳怀庆,字思美,即南阳之派矣。授寄龙沙,遂为敦煌人也。……南阳上族,胤派西睡。”P. 3718《张明集写真赞并序》:“唐故归义军节度押衙银青光禄大夫检校国子祭酒兼御史中丞上柱国南阳郡张公定写真赞并序。”P. 2482《张怀庆邈真赞并序》:“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侍兼御史大夫上柱国南阳张府邈真赞并序:府君讳怀庆,字思美,即南阳之派也,受寄龙沙,遂为敦煌人也。”^[28] 这些记载南阳张氏郡望有明确记载,但是对族源及其迁徙过程语焉不详,没有明确记载。

敦煌归义军张氏家族称郡望南阳,最早见载于乾符三年到中和二年间开凿的敦煌莫高窟第 94 窟张议潮、张议潭供养人题记,称之为“南阳郡开国公”,从此以后,碑铭题记皆有郡望南阳之称,邓文宽先生认为“南阳郡开国公”是张淮深平定西桐回鹘之后唐朝给他的封爵,张淮深根据唐制回赠其叔、父的。^[29] 记载归义军节度使张淮深称郡望南阳的文献很多, P. 2913《张淮深墓志铭》:“[唐故归]义军节度使检校司徒南阳府君墓志铭”;稍晚的 P. 4640《大唐宗子陇西李氏再修功德记碑》记载李明振夫人张议潮之女也称“南阳郡君张氏”。张淮深之女亦称郡望南阳, P. 3556《张氏墓志铭并序》:“周故南阳郡娘子张氏墓志铭并序……皇考讳淮深,前河西一十一州节度使、特进、检校司徒、南阳郡开[国]

公、食邑二千户、实封一百户。”张淮深之子张延绥同样称郡望，P. 2568《南阳张延绥别传》记载张淮深之子张延绥郡望南阳。^[30]敦煌归义军张氏从郡望清河到郡望南阳，是从唐封张淮深爵南阳郡开国公开始，敦煌张氏家族开始了一个改变郡望的过程。如张景球，又名张球，根据 P. 4660《张禄邈真赞》记载他是敦煌郡耆寿清河张禄的从侄，应当郡望清河，《李明振墓志铭并序》记载他郡望清河，但是在《索勋纪德碑》中称郡望南阳。^[31]这种情况反映了敦煌归义军张氏家族从张淮深封爵南阳郡开国公之后，开始了一个自清河往南阳的转变。很多张氏本家也随大流称郡望南阳，但是没有一个人能够叙述清楚南阳张氏迁徙敦煌的过程。这种转变痕迹还保留在敦煌文献的某些邈真赞中，P. 3556 号《张戒珠邈真赞并序》：“閤梨者，即前河西陇右一十一州张太保之贵侄也，父墨盩军诸军事使〔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（嫡）子矣。閤梨乃莲府豪宗，叶崆山之瑞彩，清河贵派。”^[32]张太保，即张议潮。由此看来，在敦煌地区，清河张氏与南阳张氏，界限含混不清。一方面两支都将名重势大的人系于自己宗系之内，以示豪贵。另一方面也表明敦煌归义军张氏家族原本郡望清河，后来张淮深有了南阳郡开国公封爵之后，才开始称郡望南阳，因此在家族里面，一部分人还称郡望清河并详述与张议潮等辈分关系。

敦煌张氏与高昌张氏同宗同源，因此吐鲁番出土墓志铭记载张氏也有称郡望清河的。如《武周长安三年张詮墓志》记载：“大周西周天山县前天山府校尉张府君墓志：君讳詮字君行，清河人也。惟本枝高洁，前代隆周。旧干才良，鼎门大族。”敦煌文献中记载清河张氏更多，如 P. 4660 号《敦煌名人名僧邈真赞》中有《清河张禄邈真赞》：“龙沙豪族，塞表英儒，忠义独立，声播豆卢。”又《张议广邈真赞》：“衣冠盛族，声振寰中，门传将相，家处军容，孤贞守节，如筠如松，武经三略，矢穿九重，剑舞居妙，堂习弯

弓。”^[33] P. 3718 号《敦煌名人名僧邈真赞》中有《清河郡张良真写真赞》：“公字良真，则前凉天锡第二十八代之云孙矣。金山王时，光荣充紫亭镇主，一从莅任，独静边方，……是时，西戎起万里之危，域土隘千里之险，君主愠色，直欲自伐貔徒，□臣贤主，谏而从依，乃选漠师而讨掠，关山迢递，皆迷故径，长途暗磧鸣沙，俱感胥阡卉陌，公则权机决胜，获攻楼兰三城，宥斯雄番，颖脱囊锥，此日乃充官内外都牢城使。”^[34] P. 2991 号《诸杂裔文》中有《张和尚写真赞》：“和尚俗姓张氏，香号灵俊，即清河郡天锡之贵系矣。福星膺胎，遂为敦煌人也。……清河贵派，莲府应贤。”^[35] 张天锡是张轨之后，张轨根据《晋书·张轨传》：“张轨字士彦，安定乌氏人，汉常山景王耳十七代孙也。”^[36] 这样看安定张氏与清河张氏应当是同宗同源。S. 5405 号《显德二年福庆和尚邈真赞》：“和尚俗姓张氏，香号福庆，先着姓望在清河，后□兴宗，传名沙府矣。……清河贵望，玉塞良枝，生之异后，察性英奇。”这样我们就得知敦煌的清河张氏，分数批迁徙敦煌，一支由清河迁徙天水再徙敦煌，另外一支先迁徙安定乌氏而后迁徙武威最后迁徙敦煌，并不像《敦煌名族志》叙述的那样简单。

另外，敦煌地区还有张芝的后代，P. 4660 号《敦煌名人名僧邈真赞》中有《张兴信邈真邈真赞》曰：“敦煌甲族，墨池张氏，……处职辕门，功名莫比。”又《沙州释门张僧政邈真赞》：“敦煌甲族，墨池张氏，神假精灵，天资秀气。”P. 3718 号中有《张清通邈真赞》：“府君讳清通，字文信，裔派临池，敦煌人也。”又《张明德邈真赞》：“君讳明德，字进达，则芝公第二十一代云之孙也，……道超北海，德亚芝公。”^[37] 张芝的族源，梁尉英、马明达先生都做过详细的研究，根据《后汉书·张奂传》、《书断》等的记载，张芝，敦煌渊泉人，后移籍弘农，又称弘农人。^[38] 至于张芝源自何地，可能与清河张氏有很大关系。

在敦煌张氏的郡望中，清河张氏是从张襄起经张芝等到晚唐

五代敦煌地区的诸多名人,是人数最多影响最大的家族。南阳张氏称谓比较晚,伪托从张孝嵩开始,我们从高昌地区出土墓志看,南阳张氏徙居敦煌的时间还要更早,只是从张淮深被封爵南阳郡公,多数原来郡望清河的张氏家族改称郡望南阳。这样敦煌文献中记载到敦煌张氏号称郡望南阳者要多于郡望清河者。至于安定张氏在敦煌地区没有形成很大气候,由于都是源自敦煌,最后归并敦煌,虽然在敦煌文献中有记载,但是影响不是很大。江东张氏主要是西汉金山国时期的张永进,一度担任了西汉金山国的宰相重任。他们在敦煌地区没有根深蒂固的家族势力,或者是过往游客,虽然担任一定的官职,但是影响力非常有限。

(原载《敦煌学辑刊》2007年第1期)

注 释

[1]《敦煌遗书总目索引》,中华书局,1983年,第268页。

[2]《敦煌遗书总目索引新编》,中华书局,2000年,第247页。

[3]《敦煌遗书最新目录》,新文丰出版公司,1985年,第671页。

[4]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑,全国图书馆文献微缩复制中心,1990年,第99—103页。

[5]黄永武《敦煌宝藏》,台北新文丰出版公司,1986年,第122册;第593—595页。

[6]上海古籍出版社、法国国家图书馆编《法藏敦煌西域文献》第16册,上海古籍出版社,2001年,第329—331页。

[7]《北海道大学文学部纪要》13:2,1965年,第3—64页。

[8]郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,甘肃教育出版社,1989年,第110—113页。

[9]陈国灿《敦煌学史事新证》,甘肃教育出版社,2002年,第167—197页。

- [10] 录文参郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，第 19 页。
- [11] 《旧唐书》卷 97。
- [12] 《新唐书》卷 122。
- [13] [宋]王说撰，周勋初校证《唐语林校证》，中华书局，1987 年，第 107 页。
- [14] 《资治通鉴》卷 211，唐纪 27。
- [15] 《资治通鉴》卷 212，唐纪 28。
- [16] 《资治通鉴》卷 213，唐纪 29。
- [17] 《晋书》卷 86。
- [18] 《晋书》卷 87。
- [19] 《汉书》卷 68。
- [20] 录文参郑炳林《敦煌地理文书汇集校注》，第 5—20 页。
- [21] 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）》，甘肃人民出版社，2002 年，第 122—162 页。
- [22] 郑炳林《关于北凉后遗政权的有关问题》，《西北民族学院学报》1995 年 2 期，第 40—46 页。
- [23] 侯灿、吴美琳《吐鲁番出土砖志集注》，巴蜀书社，2003 年，第 7—14 页。
- [24] 侯灿、吴美琳《吐鲁番出土砖志集注》，第 17—20、51—52、87—88、93—94、95—96、116—117、139—140、196—197、202—203、238—239、261—262、316—317、320—321、323—324、365—367 页。
- [25] 侯灿、吴美琳《吐鲁番出土砖志集注》，第 444—445、471—472、568—569、570—571、592—593 页。
- [26] 侯灿、吴美琳《吐鲁番出土砖志集注》，第 585—587 页。
- [27] 侯灿、吴美琳《吐鲁番出土砖志集注》，第 595—597 页。
- [28] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992 年，第 63—65、293、540—541、414—415、499—500 页。
- [29] 邓文宽《归义军张氏家族的封爵与郡望》，《敦煌吐鲁番学研究论文集》，汉语大词典出版社，1990 年，第 600—614 页。
- [30] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第 301、41—43、400—401、281—282 页。

- [31]郑炳林《论晚唐敦煌文士张球即张景球》，《文史》第43辑，中华书局，1997年，第111—120页。
- [32]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第398页。
- [33]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第166、184页。
- [34]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第421—422页。
- [35]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第323—324页。
- [36]《晋书》卷85。
- [37]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》第146、156、441—442、459—460页
- [38]梁尉英《张芝籍贯辨》，《敦煌研究》1985年第2期（总第4期），第148—155页。马明达《张芝籍贯辨驳议》，《敦煌学辑刊》1986年第2期，第125—128页。

归义军时期敦煌佛教教团的道德观念初探

郑炳林 屈直敏

佛教是高度伦理化的宗教,佛教道德伦理问题一直是佛教学界和伦理学界关注的一个方向,中外学者对此展开了广泛研究,成就斐然。海外学者出版的专著主要有: Dharmasiri, G.《佛教伦理学要义》,^[1] Keown D.《佛教伦理学的本质》,^[2] 皮特·哈维《佛教伦理学导论》等等。^[3] 在20世纪90年代以后的中文佛学界,佛教伦理学研究逐渐成为一个热点,主要著作有:台湾释昭慧《佛教伦理学》,^[4] 王月清《中国佛教伦理研究》,^[5] 龚群《禅宗伦理》,^[6] 业露华《中国佛教道德思想》,^[7] 蒲正信《佛教道德经典》^[8]等等。发表的论文主要有:方立天《中国佛教伦理思想论纲》,^[9] 董群《佛教戒律的伦理诠释》,^[10] 魏德东《论佛教道德的层次性特征》,^[11] 严玉明、王文东《中国佛教戒律的伦理探讨》^[12]等,上述不同语境的研究主要侧重于阐发佛教经典和教义中的道德思想和伦理观念。依据佛教经典原旨,佛教道德的构成主要有道德原则、道德范畴、道德规范三个方面,道德原则即是判断人与人之间产生的一切行为是非善恶的总标准,“慈悲平等”即是佛教道德的核心原则;道德范畴即人与人、人与社会之间道德关系的基本概念,“上报四重恩,下济三途苦”即为佛教道德的基础范畴,道德规范即是个人的具体的行为准则,“五戒十善,四摄六度”即为佛教道德的基本规范。然而佛教自汉代传入中国后,经魏晋隋唐的发展,由于受到中国儒家文化的影响,其道德伦理观念也随之本土化,特别是在佛儒

交融的敦煌地区,归义军政权管理下的佛教教团的道德伦理观念的转化就极其显著。本文拟以归义军时期敦煌高僧碑铭赞为中心,对敦煌地区佛教教团的道德伦理观念进行个案考察,揭示敦煌佛教界道德伦理观念本土化的特征。

佛教戒律是道德规范的主体,也是归义军时期敦煌僧尼所必须遵循的基本准则,这可从当时举办道场的榜文可知,如: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:……香坛具戒,取次难逢,衣钵之途,不是容易,身入道场之内,便须密护鹅珠,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。”^[13]又同卷号载“普光寺置方等道场榜:……此时法事,不比别段之仪,须凭四分要门,弥罕练穷本典,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。”^[14]从这两篇榜文的内容来看,敦煌佛教教团在日常活动中,几乎严格遵守佛教戒律。同时我还可以从归义军时期敦煌碑铭赞中了解到敦煌僧尼们在日常生活中守持戒律也极其精严。如:索义辩“耽修十善,笃信三乘”,“行孤峻而竹风清寒,戒月明而雪山皎净”,“禅慧兼明,戒香芬馥;寒松比操,慈云布簇”。释法心“戒同朗月,寂入无言”。^[15]阴法律“戒月圆明,非尘不污;人称草系,鹅珠尚护”。张金炫“戒行细微,鹅珠谨护”。汜和尚“戒珠恒朗,行洁清冰”。李和尚“精持戒律,白月无亏”。^[16]阴海晏“戒同卜璧,鹅珠未比于奇公;操性霜明,该博精研于内”。^[17]张灵俊“戒圆盛月,鹅珠未比于才公;操性霜明,弘阐研穷于内外”。^[18]张善才“遂乃灵图守行,冬夏不失于安居;茸治鸿资,春秋靡乖而旧积”。^[19]曹法律“披缁就业,八万之细行无亏;禁戒坚持,三千之威仪匪犯;六和清众,有贵而不服绮罗;四摄劝学,居高而低心下意”。贾清“及乎金坛受具,护二百而油钵无亏;宝地依师,禁三千浮囊靡失。……既朗万法,纳众流以一如;多悟四生,修六度而咸等;三衣五缀,赈济不替于初冬;一夜六时,精练岂疲寒

暖”。张法律“三千细行，恪节不犯于教门；八万律仪，谦和每遵而奉式；普光寺内，广展鸿资，冬夏不失于安居，春秋无亏于旧积”。张戒珠“四依细碎，言下受而纤隙无亏；八敬幽微，耳畔听而毫釐岂失”。^[20] 阎会恩“自从进具，威仪不失于三千；得受戒香，驻想匪亡于八万；开遮七众，定意悬合于圣心；洁忌五篇，禁约不非于草系”。刘庆力“戒圆盛月，长严而密护鹅珠；利性爽然，该博而研穷内外”。马灵仝“戒珠皎皎，恒晖满月之光；行洁冰壶，每严持而无失”。张喜首“澄清皎洁，戒珠晓朗于冰霜；洞达幽微，阐扬名端而别咏”。^[21] 由此可知，佛教戒律的遵循与修持仍是敦煌僧尼所必须恪守的核心内容。

然而，敦煌僧尼除了恪守佛教戒律之外，儒家的道德伦理规范和准则也成了他们遵循和恪守的重要内容。如：吴僧统“义及周亲，恩怀四辈”，“门传善则，急难存于兄弟；语实亲仁，信重成于朋友”。^[22] 曹僧政“位高心下，惟谨惟恭”。索智岳“门传孝悌，习敦壁田”。河西管内都僧统“恭唯守节，孝悌不谖”。李教授“美哉仁贤，忠孝自天”。王禅池“今则我禅律公，仁行则忠孝芳菲”。阴律伯“尊礼重乐，靡损于常”，“清廉众许，令誉独彰”。^[23] 范海印“一从任位，贞廉不舍于晨昏，每奉严条，守节怀忠而取则”，“奉公守节，每进忠言”。程政信“贞廉守节，衣钵之外无余”；“芳兰妙馥，恒沙遍布于人伦；值怨遇亲，欢颜表均于释俗；行冰皎朗，信义终身”。^[24] 释镇国“待达资身，恭谦立志；敬上有昏定之美，爱下无荆悴之受，仗义依仁，轻生贵士”。^[25] 陈法严“兰芳馨馥，遍布人伦”，“冰壶皎洁，信义终身”，“温良恭俭，画匡大国之权”。^[26] 由是可知，儒家的道德规范和准则如“忠孝节义、仁信恭谦、廉洁贤能”等亦为归义军时期敦煌僧众所遵奉，且特别突显“忠、孝”道德观念。在此我们不禁要问，敦煌僧众为什么要遵奉儒家之道德规范和准则，为什么要突出强调“忠、孝”的观念？下面我们主要从三方面对这一问题进行探讨。

首先,儒、释、道三教经过魏晋南北朝长期的纷争与交融,到隋唐五代时期,互相融合已经成为总的趋势。^[27]特别是晚唐五代归义军政权为了团结敦煌地区各方面的势力,建立稳定的统治秩序,因而大力推行“三教并兴”的文化政策,在敦煌地区实现了三教合一。这不仅可以从敦煌地区的教育略窥一二,也可以从敦煌地区高僧名士的知识结构得到印证。

敦煌设立学校,极有可能是从汉武帝设郡之后开始的。西汉在地方建立学校大概是在景帝末年至武帝初年,最早是文翁为蜀郡太守时在成都修立学官,招下县子弟以为学官弟子,于是教化大行,使得蜀地到京师学习的人数可与齐鲁儒学圣地相媲美。至武帝时,乃令天下郡国皆立学校官。^[28]平帝元始三年(3)立官稷及学官,郡国曰学,县、道、邑、侯国曰校,校、学置经师一人。乡曰庠,聚曰序,序、庠置《孝经》师一人。^[29]明帝永平二年(59)三月,“始帅群臣躬养三老、五更于辟雍,行大射礼。郡、县、道行乡饮酒于学校,皆祀圣师周公、孔子,牲以犬。”^[30]由此可见,到两汉之际,地方官学教育体制的建设已经完成。敦煌设立地方学校远在汉武帝在郡国建立学官之后,有可能是汉武帝在敦煌设郡之后才建立地方官学,即汉武帝后元元年至后元二年(前88—87)设立敦煌郡之后。^[31]关于敦煌学官的设立,在前凉和西凉时期已经有明确记载,前凉张轨在永宁初年(301—302)出任护羌校尉、凉州刺史,“征九郡胄子五百人,立学校,始置崇文祭酒,位视别驾,春秋行乡射之礼”。^[32]前凉政权极有可能在敦煌也设有学官,因为前凉张重华执政时期,酒泉人祈嘉(字孔宾)“西至敦煌,依学官诵书,贫无衣食,为书生都养以自给,遂博通经传,精究大义。西游海渚,教授门生百余人。张重华征为儒林祭酒”。^[33]李暠建立西凉政权,即于庚子五年(404)在敦煌“立泮宫,增高门学生五百人。起嘉纳堂于后园,以图赞所志”。^[34]由此可见,到前凉和西凉时期,敦煌的学校教育制度已经比较完备。迨至初唐和盛唐时期,敦煌就已经建立了

包括州学、医学、道学、县学、私学(又称义学)等在内的十分完善的学校教育体系,也有可能还设有寺学。^[35]吐蕃占领敦煌之后,敦煌地区的学校教育遭到严重的破坏,州县官学、私学极有可能全部遭到取缔的恶运,仅寺学独存。归义军政权建立之后,大力提倡教育,积极恢复学校教育体系,重新建立了官学、寺学、私学,有可能也设立了道学。官学主要有州学、州阴阳学、县学、技术院、乡学、巷坊之学以及社学;私学主要是私人学塾较多;寺学主要有莲台寺学、净土寺学、金光明寺学、乾明寺学、龙兴寺学、永安寺学、三界寺学、灵图寺学、大云寺学、显德寺学等。据李正宇先生考定,归义军时期敦煌学校共计有25所。^[36]道学除了官学所规定的《老子》、《庄子》、《列子》等道举科目之外,可能主要是依靠道教的观、宫、庙等系统来传承,在敦煌文献中所记载的道观有十余个,属于敦煌地区的至少有6处以上。^[37]综上所述可知,归义军时期敦煌地区的学校教育,不仅比吐蕃统治时期要发达得多,甚至比唐前期也要兴盛。

在教学过程中,官学、私学、寺学和道学的教学是儒、释、道三学并重,这可从敦煌文书保存的蒙学教材和学郎题记以及儒、释、道三教典籍略窥其概貌。敦煌地区的蒙学教育以儒家传统知识和道德伦理为依归,同时也有三教杂糅之特征。^[38]从敦煌地区官学、私学和寺学的学郎抄写诵读题记来看,在敦煌地区的官学和私学教育中三教并兴是十分肯定的。^[39]而佛教寺学教育往往也非常重视儒学教育,一般情况下是先教儒家的蒙学教材以及学人皆兼通的《论语》、《孝经》等,然后再习佛典,故而敦煌地区儒释之融合自不待言。^[40]有关道学的题记和规模虽然少见和难以确考,但《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》是科举制下道举考试的内容,因而也应是官学和私学中所要求的教学和学习的內容,虽然从敦煌地区道学现存资料难以确考其制度和规模,但道学是唐代科举考试的科目,因而极有可能被纳入了官学和私学的教育中,而与道教相

关的天文历法、阴阳占卜等数术类知识在早期可能是由阴阳学来传承,在归义军时期有可能被并入了技术院,^[41]道教典籍文化则主要依靠道观、道宫等来传承,所以在敦煌文书的题记中很难见有关道学的记录。由此可见,敦煌地区儒释、儒道相融的特征极其明显。虽然在寺学和道观学生弟子的抄写诵读题记中没有道释皆通的记录,这有可能是敦煌遗书中保存的题记残缺不全所致,但从敦煌遗书中所保存的典籍来看,敦煌地区释道相融,自古已然,当时著名的寺学三界寺,就保存了大量作为寺学教材的道家经典,特别是还保存了对佛教有诋毁内容的《老子化胡经》等道家经典,^[42]这表明敦煌地区的释道是相互兼融的。对于敦煌地区的释道相融,姜伯勤《道释相激:道教在敦煌》和刘永明《论敦煌佛教信仰中的佛道融合》两篇论文已有详论,^[43]在此不再赘述。

在敦煌地区学校教育三学并兴的学风影响下,儒士文人皈依佛门、遁入道观,进而钻研佛理,探究道义者,或道家门人子弟并研儒学佛理者,为数甚多。佛教虽然反对外学,但为了降伏外道,所以也准许僧众兼通外家之学,故而佛门子弟兼修儒学道术者,也不在少数。我们可以从现存敦煌文书中有关的碑铭赞看到,晚唐五代敦煌地区一般的高僧大多精通儒、释两家之学,如:

汜福高(?—约917),晚唐五代归义军时期沙州敦煌人,任都僧统之职前后达十五余年之久。自幼学习儒家文化,“儒宗习礼,三冬豹变而日新;一览俱彰,七步成诗而月异。”韶龀之年到大云寺落发出家,皈依佛教,从此钻研佛习,“清贞进具,四分了了于心台;守节无非,十诵明明于意府”。^[44]

陈法严(?—约926),晚唐五代归义军时期沙州敦煌人,任都僧统之职前后达十多年之久。陈法严自幼在灵图寺出家,精通佛、儒二家之学,“三冬豹变,业就儒宗。……文宣百行,孔氏再诞今时;义富宝山,法兰降临紫塞。寻经海阙,德高龙树之名;帝释谈藪,行越志公之美。”^[45]

汜嗣宗(?—约915),晚唐五代归义军时期沙州敦煌人,任河西都僧统。汜嗣宗“幼年别俊,早岁天聪。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[管];缀赋题篇,岂异龙门之激浪”。后于灵图寺出家,研习佛教经典,“五乘晓朗,八藏该能”,被誉为“当代之准绳,明师之龟镜”,“河陇仁师,殊方教主”。^[46]

张喜首(?—约919),晚唐五代归义军时期沙州敦煌人,大宰相吏部尚书张公(永进)中子,任管内释门都僧政临坛供奉大德兼阐扬三教大法师。张喜首自幼于金光明寺出家,精通儒释两家之学,“业优颜曾”,“儒锋杰辩,鸿深法门”,“四分心台了了,八索趋骤以来迎;十诵意府明明,九丘波涛而涌出”,被誉为“儒林神硕,释门师长”。^[47]

此外如李僧录“知九流之派源,寻阙里之儒风,识杏坛之雅训。颐空去执,盈知大教之门;映雪聚萤,以就四科之义”。^[48]法律索智岳“真乘洞晓,儒墨兼宣;六精了了,三寸便便”。^[49]副僧统和尚“早岁而寻师槐市,周览于八索九丘;幼年而就业于杏坛,遍晓于三坟五典”,“望高朱紫,族美儒风;幼寻槐市,百部精穷。……披缁落发,割舍烦笼;五乘晓朗,八藏该通”。^[50]从敦煌文书高僧邈真赞记载内容来看,大多数僧人在幼年时期都接受过儒学教育,在儒学上有较高的造诣,而有的则是出家之后在研习佛教典籍的同时也勤修儒学。而一些声威显著的名僧大德则更是学识渊博深,不仅精通儒、释、道三家之学,而兼通九流百家诸子。如:翟法荣(?—869),吐蕃统治晚期至归义军初期沙州敦煌人,自幼出家,勤奋研习,故能“三教通而礼乐全,四禅辟而虚空朗”,“五篇洞晓,七聚芬香。南能入室,北秀升堂。戒定慧学,鼎足无伤”,“学贯九流,声腾万里”,被誉为“俗之襟袖,释侣提纲”。同时翟法荣还钻研医学知识,是一名医术精湛的医僧,当时人称他为“五凉师训,一道医王”,可见他的医术在敦煌及河西一带也极其有名。^[51]

刘庆力(?—约928),晚唐五代归义军时期沙州敦煌人,“早岁出家,童颜黻业”,弱冠之初,“该博而研穷于内外”,“释道儒流,遐迹无不悦怵”,备晓“百艺之端”,故得“博通八转,七礼妙宣。罕穷内外,辩若河悬,……普丰化俗,儒道参前”。^[52]

此外如都教授李阁梨(惠因)“位高十德,解尽九流,三端备体,四辩难酬”,^[53]都僧统阴海晏“该博研精于内外”,^[54]僧政张灵俊“弘阐研穷于内外”,“博通儒术,辩若河悬,森森龙象,侃侃精研,杏坛流训,梵汉翻传”,^[55]法律张德荣“学贯于九流”,^[56]等等。“九流”指儒、道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂、农等学术流派,“庄老”显系指代道教典籍,“内外”当指内典和外典(佛教本身之典籍称内典,故佛教以外之典籍称外典)。从上列敦煌邈真赞有关高僧大德的学识结构的论述来看,他们都是精通儒、释、道三家之学。^[57]虽然这些出自碑铭赞的材料对于传主的才学不无夸张之处,但依然明确反映了在敦煌佛教界研习儒、释、道三教知识是作为高僧们学识渊博的重要素养。此外,莫高窟佛窟建造中融入的有关道教内容的绘画造像题材,^[58]以及藏经洞保存的大量儒、释、道经典文献,无不表明敦煌地区三教并兴的特征。^[59]归义军政权三教并兴的文化政策,有力推动了三教合一的进程,为佛教和儒学在道德伦理价值观念上的趋同奠定了必要的思想文化基础。

其次,自魏晋南北朝始,儒学之士和高僧大德已经将儒家之道德伦理与佛教之戒律互相比拟,将佛教五戒与儒家五常相提并论,视为同一性质的道德规范。^[60]儒者的比附等于对佛教道德伦理的认同,而佛教的比附等于对儒家道德伦理的肯定,这反映了两者在道德伦理价值观念取舍上的趋同。到了唐代,儒家道德伦理之等秩发生了重大变化,因为,唐王朝自唐太宗至武则天时期就极其注重“忠孝”道德伦理观念的建设,并且逐渐确立了“忠”优先于“孝”的观念。“安史之乱”之后,政局混乱,藩镇权重,于是唐王朝统治者便更加重视标立“忠节”,以激励掌握实权的各路藩镇忠心

保国。^[61]佛教因受到世俗政权的影响,其道德伦理观念也随之发生了巨大变化,特别是中唐禅宗兴起,佛教开始了人世转向,^[62]对于儒家所最重视的“君臣父子,忠孝仁义”的道德伦理规范予以进一步的肯定,如:《佛说梵网经》云:“孝顺父母,师僧三宝,孝顺,至道之法,孝名为戒,亦名制止。”^[63]神会门下的大照在《大乘开心显性顿悟真宗论》中说:“世间所有森罗万象,君臣父母,仁义礼信,此即是世间法,不坏。是故经文,不坏世法,而入涅槃。若坏世法,即是凡夫。”^[64]在这方面取得突破性发展的则是百丈怀海(749—814)的《百丈清规》和他所建立的制度。^[65]随着佛教入世的更加深入,佛教界因而对现世多持积极肯定的态度,他们一方面博览儒家经典并阐明其意涵与价值,另一方面则高度关怀时事,为儒家治世之责任和立论而言说,以建立“以儒治世,以佛修心,以道养生”的三教合一的统一秩序为目标。如智圆《闲居编·中庸子传上》说:“夫儒释者,言异而理贯也,莫不化民,俾迁善远恶也。儒者饰身之教,故谓之外典。释者修心之教,故谓之内典也。唯身与心则内外别矣,蚩蚩生民,岂越于身心哉!非吾二教,何以化之乎?嘻!儒乎!释乎!其共为表里乎?故夷狄之邦,周孔之道不行者,亦不闻行释氏之道也。世有限于域内者,见世籍之不书,以人情之不测,故厚诬于吾教,谓弃之可也。世有滞于释氏者,自张大于己学,往往以儒为戏。岂知夫非仲尼之教,则国无以治,家无以宁,身无以安。国不治,家不宁,身不安,释氏之道何由而行哉!故吾修身以儒,治心以释,拳拳服膺,罔敢懈怠,犹恐不至于道也,况弃之乎!呜呼!好儒以恶释,贵释以贱儒,岂能庶中庸乎!”^[66]又《疏四十二章经》说:“佛教东传,与仲尼、伯阳之说为三。然孔老之训,谈性命未极于唯心,言报应未臻于三世,至于治天下安国家,不可一日无也。至若释氏之为教,指虚空界悉我自心,非止言太极生两仪,玄牝为天地根而已。考善恶报应悉我自业,非止言上帝无常,天网恢恢而已。有以见仲尼、伯阳,虽广大悉备,其于齐神明研至理者,

略指其趣耳。大畅其妙者，则存乎释氏之教欤。”^[67]《唐护法沙门法琳别传》载：“法师对曰：‘琳闻，儒教济时，人知希仰，释老利物，愚者致疑。所以托彼上庠，陈其未谕，寄之硕学，畅此玄功。故云殉主事亲，则忠孝为首，全身远害，则道德居尊，救苦利生，则慈悲作本，怀忠奉孝，可以全家国，行道立德，可以播身名，兴慈运悲，可以济群品，济群品则恩均六趣，播身名即荣被一门，全家国乃功包六合。故忠孝为训俗之教，道德为持身之术，慈悲盖育物之行，亦犹天有三光，各称其德，鼎有三足，并著其功，三教同遵，嘉祥可致也。’”^[68]由是可知，至晚唐宋初，佛教与儒学传统的意识形态和价值体系日益趋同，特别是君臣之间的关系，忠孝之儒家道德准则，无疑成了佛教知识及其价值体系的重要内容。

再次，敦煌归义军政权在重建过程中为了取得敦煌佛教教团的支持，一方面大力崇信和扶持佛教，但另一方面却不断加强对敦煌佛教教团的控制和管理，特别是在僧官任免和宗教活动等方面的干预及监督，尤其突出。^[69]由于归义军政权在重建过程中特别重视“忠节”这一道德伦理观念的建设，^[70]因此该政权必然也会在敦煌佛教界加强“忠节”这一道德观念的建设，而入世极深的佛教自然也积极紧随，所以“忠孝节义”的儒家道德伦理观念和准则，自然也是敦煌佛教教团所必需遵奉和学习的重要内容。

从敦煌文书中保存的敕牒和书状来看，无论唐中央朝廷还是敦煌归义军政权，在任命僧官时，极其重视“忠节”这一儒家道德伦理准则。如：P. 3770《敕河西节度使牒》云：

敕河西节度使牒 僧悟真补充沙州释门义学都法师。
俗姓唐，部管灵图寺。前件僧性惟水静，行洁霜明，学富五乘，解圆八藏。释宗既奥，儒道兼知，纵辩流臻，谈玄写玉，导引群迷，津梁品物，绍隆为务，夙夜忘疲。入京奏事，为国赤心，对策龙庭，申论展效，□流凤阁，教授衣冠，为我股肱，更并耳目。又随军幕，修表题书，非为绍继真宗，亦军州要害。据前勋效，

切宜飘升，牒举者各牒所由知者，故牒。^[71]

P. 3730《吐蕃酉年(841)正月维那怀英等请补充金光明寺上座座主状并洪辩判词》云：

金光明寺徒众 状上，僧准济请补充上座，僧智通请补充寺主。右件人，学业英灵，僧中准的，宽洪变物，公府且明。理务有权智之才，覆恤乃均平之德，寺舍钦能和穆，人户仰之清规。伏望补充所由，允情众意，垂请处分，牒件状如前，谨牒，酉年正月 日维那怀英等谨牒。(以下徒众签名略)^[72]

洪辩判词云：

上座才智有闻，戒行俱挹。吕寺主方圆不滞，务略临机，徒侣赖其清规，人户仰其抚训。并依仁仗义，怀信怀忠。梵宇有再康之休，僧众无不饶之虑。理宜纳请，勿滞公途，将状就邀，专仁美响。廿九日洪辩。

S. 6417《后唐同光四年(926)金光明寺徒众庆寂神威等请僧法真充寺主状并都僧统海晏判辞》云：

金光明寺徒众庆寂神威等状 僧法真请充寺主。右前件僧，本性仁厚，唯直唯忠，时常逊顺上下，善能和睦众人。自己生于卑劣，终日敬重遵人。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，执庠切藉斯人。善解裁邪，就正亦有巧女之能，缉治寺务之间，须功翰殷勤。伏望 都僧统和尚垂慈高照，允纳此人，不违众情，乞愿神分判者。伏请处分。牒件状如前，谨牒。同光肆年三月 日徒众庆寂神威等牒。(后略)^[73]

从上述几件授任僧官的牒文可以看到，在任命敦煌僧官时，无时不在强调“对国赤心”、“怀信怀忠”、“唯直唯忠”等与“忠节”相关的道德伦理准则。不仅归义军时期的僧官任职如此，其余僧侣尼众的个人德行和价值的品评，也是以“忠君孝亲”等儒家道德伦理准则作为重要标准之一。这不仅从前述总结评论个人功名成就

的敦煌高僧碑铭赞即可以看出,同时从大量的敦煌俗讲变文也可知敦煌佛教寺学教学历来都极为重视孝道伦理的教育,^[74]特别是显扬“忠孝”观念的作品已占有相当比例。^[75]这表明,忠孝节义等儒家道德伦理规范是敦煌僧人们必须遵循的基本准则。

综上所述,由于归义军政权在重建过程推行三教并兴的文化政策,重视“忠孝节义”这一儒家道德伦理观念的建设,儒学之士和高僧大德将儒家之道德伦理与佛教之戒律互相比拟,等同视之,佛教僧众高度关怀时事,为儒家治世之责任和立论而言说,以建立“以儒治世,以佛修心,以道养生”的三教合一的统一秩序为共同目标。从而使得已经转向入世的佛教更加世俗化,随着儒、释、道三教的日渐合一,佛教与儒学传统的意识形态和价值体系日益趋同,特别是君臣之间的关系,忠孝之儒家道德准则,无疑成了佛教知识及其价值体系的重要内容。

(原载《敦煌学辑刊》2006年第2期)

注 释

[1] Dharmasiri, C, *Fundamentals of Buddhist Ethics*, Antioch, Calif., Golden Leaves Publ. Co. 1989.

[2] Keown, D., *The Nature of Buddhist Ethics*, London, Macmillan, 1992.

[3] Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhist Ethics; Foundation, Values and Issues*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2000.

[4] 释昭慧《佛教伦理学》,法界出版社,1995年。

[5] 王月清《中国佛教伦理研究》,南京大学出版社,1999年。

[6] 龚群《禅宗伦理》,浙江人民出版社,2000年。

[7] 业露华《中国佛教道德思想》,上海社会科学出版社,2000年。

[8] 蒲正信编注《佛教道德经典》,巴蜀书社,2001年。

[9] 方立天《中国佛教伦理思想论纲》,《中国社会科学》,1996年第2

期,第97—111页。

[10]董群《佛教戒律的伦理诠释》,《东南大学学报》,1999年第3期,第19—22页。

[11]魏德东《论佛教道德的层次性特征》,《道德与文明》,2002年第6期,第51—54页。

[12]严玉明、王文东《中国佛教戒律的伦理探讨》,《西南民族大学学报》,2003年第6期,第172—176页。

[13]参见唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑,全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,第134—140页。

[14]参见唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑,第141页。

[15]P. 4640《沙州释门索法律窟铭》、《住三窟禅师伯沙门法心赞》,参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,甘肃教育出版社,1992年,第72—77、80—82页。

[16]P. 4660《阴法律邈真赞并序》、《沙州释门都教授炫圜犁赞并序》、《都法律汜和尚写真赞》、《沙州缙门三学法主李和尚写真赞》,参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第142—143、206—208、209—210、212—213页。

[17]P. 3720《河西都僧统阴海晏墓志铭并序》,参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第261—265页。

[18]P. 2991《张灵俊和尚写真赞并序》,参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第323—326页。

[19]P. 3541《张善才和尚邈真赞并序》,参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第352—367页。

[20]P. 3556《曹法律尼乙邈真赞并序》、《贾僧正清和尚邈影赞并序》、《张法律尼清静戒邈真赞并序》、《张戒珠邈真赞并序》,参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第387—388、389—391、396—397、398—399页。

[21]P. 3718《阎会恩和尚邈真赞并序》、《刘庆力和尚生前邈真赞并序》、《马灵佺和尚邈真赞并序》、《张喜首和尚写真赞并序》,参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第410—413、432—433、434—436、437—410页。

[22]P. 4640《吴僧统碑》,参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第63—71页。

[23]P. 4660《勾当三窟僧改曹公邈真赞》、《索法律智岳邈真赞》、《河西管内都僧统邈真赞并序》、《李教授和尚赞》、《敦煌三藏法师王禅池图真赞》、

《都毗尼藏主阴律伯真仪赞》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第110—111、170—171、172—174、211、216、219—220页。

[24] P. 3718《范海印和尚写真赞并序》、《程政信和尚逸真赞并序》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第417—420、447—449页。

[25] P. 2991《报恩吉祥窟记》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第330—333页。

[26] P. 3556《都僧统陈法严和尚逸真赞并序》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第381—386页。

[27] 参见冯友兰《中国哲学史》，商务印书馆，1947年增订版；程方平《隋唐五代的儒学》，云南教育出版社，1991年；许凌云《中国儒学史》（隋唐卷），广东教育出版社，1998年等。

[28] 《汉书》卷89《循吏传·文翁》，中华书局，1962年，第3625—3626页。

[29] 《汉书》卷12《平帝本纪》，第355页。

[30] 《后汉书·礼仪志上》，中华书局，1965年，第3108页。

[31] 关于敦煌设郡的时间大约有五种说法之多，即（1）元鼎六年（前111年）说，参见：向达《两关杂考》，原载《真理杂志》1944年第1卷第4期，第389—398页，后收入向氏著《唐代长安与西域文明》，河北教育出版社，2001年，第365—383页；张维华《汉河西四郡建置年代考疑》，《中国文化研究汇刊》1942年第2卷；齐陈骏《敦煌沿革与人口》，《敦煌学辑刊》1980年第1辑，第32—40页；刘光华《敦煌上古历史的几个问题》，《敦煌学辑刊》1983年第3辑，第33—43页；周振鹏《西汉河西四郡设置年代考》，《西北史地》1985年第1期，第19—25页。（2）元封四、五、六年间（前107—105年）说，参见陈梦家《玉门关与玉门县》，载《考古》1965年第9期，第469—477页，另《河西四郡设置年代》，后收入陈氏著《汉简缀述》，中华书局，1980年；吴初骧、余尧《汉代的敦煌郡》，《西北师院学报》1982年第2期，第24—32页。（3）太初元年、四年（前104、101）说，参见劳干《两关遗址考》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第11本，1943年，第287—296页；黄文弼《汉代河西四郡建置年代考》，《西北史地论丛》，上海人民出版社，1981年，第105—107页。（4）天汉二、三年至征和二年以前（前99、98—91）说，参见方诗铭《玉门位置辨》，《西北通讯》1947年第1卷第1期，第14—16页；张春树《汉代河西

四郡的建置年代与开拓过程的推测:兼论汉初西向扩张的原始与发展》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第37本下,1967年。(5)后元元年至二年(前88—87)说,参见施之勉《河西四郡建置考》,《大陆杂志》1951年第3卷第5期;王宗维《汉代河西四郡始设年代问题》,《西北史地》1986年第3期,第88—98页,等等。本文以最晚之后元元年至二年说为据。

[32]《晋书》卷86《张轨传》,中华书局,1974年,第2221—2222页。

[33]《晋书》卷94《隐逸传·祈嘉》,第2456页。

[34]《晋书》卷87《凉武昭王李玄盛传》,第2259页;又P.2005号《沙州都督府图经》(《法藏敦煌西域文献》第1册,1995年,第43—64页。)引《西凉录》及《十六国春秋》卷91《西凉录一》(《文渊阁四库全书》第463册《史部·载记类》,第1044页。)记事与此同;参见郑炳林《敦煌地下文书汇辑校注》,甘肃教育出版社,1989年,第28页。

[35]敦煌在初唐和盛唐时期是否设立有寺学,难以确考,但敦煌在很早就已经有寺学存在,如:西晋时高僧竺法乘“西到敦煌,立寺延学。”参见《高僧传》卷4,《大正藏》No.2059,册50,p0347c。

[36]有关敦煌地区学校与教育的研究,参见李正宇《唐宋时代的敦煌学校》,《敦煌研究》1986年第1期,第39—47页;高明士《唐代敦煌的教育》,《汉学研究》第4卷第2期(敦煌学国际研讨会论文专号),1986年,第231—270页。周谷平《敦煌出土文与唐代教育的研究》,《华东师范大学学报》1995年第3期,第59—62页转22页。颜廷亮《关于敦煌文化中的教育》,《兰州教育学院学报》1999年第1期,第16—28页。

[37]关于敦煌道观的考定,参见王卡《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,中国社会科学出版社,2004年,第7—8页。

[38]参见郑阿财、朱凤玉《敦煌蒙书研究》,甘肃教育出版社,2002年,第445—453页。

[39]参见李正宇《敦煌学郎题记辑注》,《敦煌学辑刊》1987年第1期,第26—40页。李正宇在文中指出从敦煌学郎题记中“略可窥见敦煌各类学校的设置、学郎读写范围和敦煌学郎名谓等的时代变化,是敦煌学郎题记中的主要部分和价值意义最为显著的部分”。杨秀清《浅谈唐、宋时期敦煌地区的学生生活——以学郎诗和学郎题记为中心》,《敦煌研究》1999年第4期,第137—146页。杨秀清在文中则主要对敦煌地区学生的生活特点进行

了简要描述。池田温《中国古代写本识语集》，东京大藏出版株式会社，1990年。谭蝉雪《敦煌道经题记综述》，载陈鼓应编《道家文化研究》第13辑（敦煌道教研究专号），三联书店，1998年，第8—24页。

[40]参见张弓《公元九、十世纪敦煌的寺学教育及其儒经读本》，《第12届国际佛教教育文化研讨会论文集》，台北华梵大学，2002年，第14—25页。王志鹏《试论敦煌佛教歌辞中儒释思想的调和》，《敦煌学辑刊》2005年第3期，第146—154页。

[41]李正宇《唐宋时代的敦煌学校》一文认为“伎术院这个特殊衙署的建立，很可能是金山国开国前后一系列改制措施之一，它的建立同金山国的诞生尽管可能稍前稍后，却不会相去太远。伎术院出现后，再不见州阴阳学的影子，可能意味着州阴阳学在天复四年以后不久合并到了伎术院。”第44页。

[42]参见吉冈义丰《敦煌道经目录编》，京都法藏馆，1978年；《讲座敦煌》第4卷《敦煌与中国道教》，东京大东出版社，1983年。张泽洪《敦煌文书中的唐代道经》，《敦煌学辑刊》1993年第2期，第58—63页；李冬梅《唐五代敦煌学校部分教学档案简介》，《敦煌学辑刊》1995年第2期，第63—68页；苏晋仁《敦煌道教逸书说略》，载陈鼓应编《道家文化研究》第13辑（敦煌道教研究专号），第1—7页。

[43]参见姜伯勤《道释相激：道教在敦煌》，载陈鼓应编《道家文化研究》第13辑（敦煌道教研究专号），第25—78页；又收入姜氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学院出版社，1996年，第266—320页；张洪泽《唐代敦煌道教的传播》，《中国文化研究》，2001年春之卷，第59—64页；刘永明《论敦煌佛教信仰中的佛道融合》，《敦煌学辑刊》2005年第1期，第45—55页；叶贵良《唐代敦煌道教兴盛原因初探》，《新疆社会科学》2005年第2期，第62—66页。

[44]P. 3556《都僧统汜福高和尚邈真赞并序》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第371—380页；又关于沙州归义军都僧统的任职及在位年代，参见荣新江《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。

[45]P. 3556《都僧统陈法严和尚邈真赞并序》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第381—386页。

[46] P. 390《汜嗣宗和尚邈真赞并序》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第510—511页。

[47] P. 3718《张喜首和尚写真赞并序》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第437—440页。

[48] P. 4640《李僧录赞》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第78—79页。

[49] P. 4660《索法律智岳邈真赞》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第170—171页。

[50] P. 2481《副僧统和尚邈真赞并序》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第437—440页。

[51] P. 4660《河西管内都僧统邈真赞并序》、《河西都僧统翟和尚邈真赞》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第172—179页。

[52] P. 3718《刘庆力和尚生前邈真赞并序》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第432—433页。

[53] P. 4660《敦煌都教授李教授阁梨写真赞》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第214—215页。

[54] P. 3720《河西都僧统阴海晏墓志铭并序》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第261—265页。

[55] P. 2991《张灵俊和尚写真赞并序》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第323—326页。

[56] P. 3390《孟授上祖庄上浮图功德记并序》，参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第534—537页。

[57] “三教”，一般指儒、释、道三教，而在佛教中则有多种划分，主要有：（一）南北通用之顿教、渐教、不定教；（二）北魏慧光（世称光统律师）所立之渐教、顿教、圆教，又称光统三教；（三）地论宗所立之立相教、舍相教、显真实教；（四）南山道宣所立之性空教、相空教、唯识圆教；（五）唐代玄奘所立之有教、空教、中道教；（六）真谛三藏依金光明经（合部金光明经卷二业障品）等所立之转法轮、照法轮、持法轮；等等多种。关于敦煌文书中大量出现的“三教”一词，郑炳林、释觉旻等认为指“儒、释、道”三教。参见释觉旻《从“三教大法师”看晚唐五代敦煌社会的三教融合》，载郑炳林主编《敦煌佛教艺术文化国际学术研讨会论文集》，兰州大学出版社，2002年，第400—415页。郑炳林《晚唐五代敦煌佛教转向人间化的特点》，《普门学报》第1期，2001年，

第96—119页后收入郑炳林主编《敦煌义军史专题研究续编》兰州大学出版社,2003年,第533—556页。又郑炳林、徐晓丽《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》,载《炳灵寺石窟学术研讨会论文集》,甘肃人民出版社,2003年,第301—321页,后收入《敦煌归军史专题研究三编》,甘肃文化出版社,2005年第126—147页。

[58]参见段文杰《道教内容是如何进入佛教石窟的——莫高窟二四九窟窟顶壁画内容探讨》,《1983年全国敦煌学术讨论会文集·石窟艺术编上》,甘肃人民出版社,1985年,第1—16页,后收入《敦煌石窟艺术论集》,甘肃人民出版社,1988年,第318—334页;宁强《上士登仙畋与维摩诘经变——莫高窟二四九窟窟顶壁画新探》,《敦煌研究》1990年第1期,第30—37页。

[59]参见郑阿财《从敦煌文献看唐代的三教合一》,中国唐代学会主编《第二届国际唐代学术会议论文集》,天津出版社,1993年,第637—668页。

[60]关于五戒与五常相比拟的详细论述,参见圣凯《论佛儒道三教伦理的交涉——以五戒与五常为中心》,《佛学研究》2004年,第218—227页。

[61]参见魏良弢《忠节的历史考察:秦汉至五代时期》,《南京大学学报》1995年第2期,第119—130页;牛京辉《“忠”的历史演变和基本内容》,《中国人民大学学报》1996年第2期,第28—33页;朱海《唐代忠孝问题探讨——以官僚士大夫阶层为中心》,《武汉大学学报》2000年第3期,第394—398页;胡小伟《唐代社会转型与唐人小说的忠义观念——兼论唐代的关羽崇拜》,《文学遗产》2003年第2期,第32—46页。

[62]余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》,载《余英时文集》第3卷,广西师范大学出版社,2004年,第239—248页。

[63]《梵网经》卷2,《大正藏》No. 1484,册24, p1004a。

[64]大照《大乘开心显性顿悟真宗论》卷1,《大正藏》NO. 2835,册85,页1279a。

[65]关于《百丈清规》对晚唐五代敦煌佛教寺院清规的影响,参见郑炳林《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。

[66]智圆《闲居编》卷19《中庸子传上》,《卍新纂续藏经》No. 949,册101,卷56。台北新文丰出版公司影印,1983年,第57页。

[67]《佛祖统纪》卷10,《大正藏》No. 2035,册49,页0205a—b。

[68]《唐护法沙门法琳别传》卷2,《大正藏》No. 2051,册50,页0205c—p0206a。

[69]有关归义军政权与敦煌佛教教团的关系,参见竺沙雅章《敦煌の僧官制度》,《东方学报》第31册,京都1961年,第117—198页;又《论敦煌的寺户》,《史林》44卷5期,1961年,第40—73页,后收入《中国佛教社会史研究》,京都同朋舍,1982年,第427—476页;谢重光《吐蕃占领时期与归义军时期的敦煌僧官制度》,《敦煌研究》1991年第3期,第56—58页;谢重光、白文固合著《中国僧官制度史》第5章《吐蕃占领期与归义军时期的敦煌僧官制度》,青海人民出版社,1990年,第123—154页;姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》,中华书局,1987年,第142—143页。荣新江《九、十世纪归义军时代的敦煌佛教》,《清华汉学研究》创刊号,1994年,第88—101页;郝春文《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》第8章《归义军政权对佛教的控制与管理》,中国社会科学出版社,1998年,第392—405页。

[70]参见拙作《从〈励忠节钞〉看归义军政权道德秩序的重建》,《敦煌学辑刊》2005年第3期,第76—89页。

[71]《法藏敦煌西域文献》第27册,上海古籍出版,2002年,第364页。

[72]《法藏敦煌西域文献》第27册,第164—165页。

[73]《英藏敦煌文献》第11册,四川人民出版社,1994年,第62页。

[74]有关佛教寺学中的孝道教育,参见潘重规《从敦煌遗书看佛教提倡孝道》,《华冈文科学报》第12卷,1970年,第197—267页;饶宗颐《孝顺观念与敦煌佛曲》,《敦煌学》第1辑,1974年,第69—78页;道端良秀《唐代佛教史研究》第3章《佛教与实践伦理》,京都法藏馆,1957年;郑阿财《敦煌孝道文学研究》,中国文化大学中文研究所博士论文,台北石门图书公司,1982年。

[75]参见王忠林《敦煌歌辞中所表现的忠的思想》,《高雄师大学报》第5卷,1994年,第71—89页。

论吐蕃制度与突厥的关系

陆庆夫 陆离

公元7世纪初,松赞干布统一了青藏高原各部,建立了吐蕃王朝,随即着手创立文字,制定政治、军事、经济、法律等制度,为政权的巩固和发展奠定了重要基础。吐蕃王朝的各项统治制度是吐蕃史研究中的重要环节,其具体内容既有源于本民族风俗习惯的成分,亦深受周边国家和民族的影响。藏族著名史籍《贤者喜宴》在记述这段历史时称:

是时自东方汉地(rgya)及木稚(mi nyag)获得工艺与历算之书。自南方天竺(dkar povi rgya gar)翻译了诸种佛经。自西方之胡部(sog po)泥婆罗,打开了享用食物财宝的库藏。自北方霍尔(hor)回纥(yu gur)取得了法律(khrims)及事业之楷模。如是,松赞干布遂统治四方,边地之全部受用财富悉聚于(松赞干布)权势之下。

此处的霍尔(hor)、回纥(yu gur)系指回纥和突厥(dru gu),同样的记载还见于另一部藏族史学名著《西藏王统记》。^[1]上引史料明确指出吐蕃王朝的法律和政治等制度等是以突厥和回纥为样板而建立的。《贤者喜宴》将松赞干布制定的各项政治、军事、经济、法律制度总称为六大法,^[2]所以《贤者喜宴》和《西藏王统记》中记载的吐蕃法律(khrims)应该包含了政治、军事、经济、法律等制度。由于回纥为突厥别部,其法律政治直接承袭突厥,所以藏史所云实为吐蕃王朝政法等制度取法突厥。对于这一记载,笔者只见到王

忠、黄颢先生对传世史料有关突厥、吐蕃法律的记载做过初步考察,认为二者的刑法有相似之处,藏史所言吐蕃的法律政治取法北方的突厥,当为可信事实,^[3]但是对于吐蕃的其他制度与突厥的关系,则再未见有论述。关于唐朝典章制度对吐蕃制度的影响,学界多有探讨,而关于突厥制度对吐蕃的影响,尚有待深入研究。这方面的探讨有助于解决吐蕃史研究中的疑难问题,对于突厥和吐蕃史研究具有重要意义。笔者试对吐蕃行政、职官、军事、法律制度乃至丧葬仪规与突厥的关系略加探讨,提出一些不太成熟的看法。

一、行政区划建制

藏族史籍《贤者喜宴》、《五部遗教》记载了松赞干布时期吐蕃行政区划建制问题:松赞干布大臣噶尔(mgar)与达杰(dar rgyal)将吐蕃地区划分为五茹(ru),即卫地伍茹(dbu ru)、约茹(gyo ru)、藏地叶茹(gyas ru)、茹拉(rulag)、附属苏毗茹(sum bavi ru)。每茹又分二个支茹,设茹本(ru dpon,又称dmag dpon,军事长官)二人,副将二人。五茹共五十一个东岱(stong sde,即军事千户部落)。在五茹之内又以各大家族原有势力范围为依据,划分出十八个势力范围。^[4]每个东岱(stong sde)所辖属民分为“桂(rgod)”、“雍(g·yung)”,“所谓桂者,即高等属民从事军务者之名称”,“再者,所划分的‘雍人之部’,此即称之为‘雍’或者‘更’,这些是做属民事务的人员名称。”^[5]桂为武士,是吐蕃军队的作战主力。“雍”,即“更”。“更”是奴隶,他们平时从事农牧业生产,战时作为辅助人员出征,主要从事后勤事务,同时亦参与作战。

茹(ru)为藏语“分支”之意,它是吐蕃政权下设的最高一级行政组织,茹(ru)与东岱(stong sdi)及其势力范围是既有区别,又有联系的吐蕃军事和行政联合体,它们都具有军政合一的性质和兵

民合一的特征。茹本(ru dpon)不仅是军事长官,而且是行政长官,平时负责行政事务,战时则率领所辖各东岱出征。

对于吐蕃的行政区划建制茹(ru),王辅仁、索文清先生所著《藏族史要》和王钟翰先生主编之《中国民族史》有如下见解:“在军事制度上,松赞干布仿照中原地区的府兵制,在吐蕃建立了四个被称作‘茹’的军政组织。”^[6]对此笔者不能赞同。

据《新唐书·兵志》记载,贞观十年,唐太宗下令仿照隋朝鹰扬府和唐初十二道府兵建制,于全国各地设折冲府,“更号统军为折冲都尉,别将为果毅都督,诸府总曰折冲府。凡天下十道,置府六百三十四,皆有名号,而关内二百六十有一,皆以隶诸卫。”全国有六百三十四折冲府,分属十六卫,折冲府下辖府兵年龄也有规定:“凡民年二十为兵,六十而免。”府兵制寓兵于民,亦兵亦农,他们平时从事耕稼,接受地方州县的管理,另外还要抽出时间练习骑射,折冲都尉等于冬季定时简校。有事出征调发时,由朝廷下达发兵符契,地方州刺史和折冲府都尉进行勘合,“凡发府兵,皆下符契,州刺史与折冲勘契乃发。”折冲府及其所隶属之诸卫是单纯的军事机构,与吐蕃茹(ru)、东岱(stong sdi)作为军事和行政联合体并不相同。

吐蕃的行政区划建制“茹(ru)”及其长官“茹(ru)本”的做法,十分接近于突厥汗国的“设”。《隋书·突厥传》云:“(突厥)官有叶护、次设。”《旧唐书·突厥传》则称:“别部领兵者谓之设。”“设”有“杀”、“察”等音译,“设”是突厥汗国掌握兵权的地方长官、诸侯,由可汗子弟或宗族担任,仅次于叶护,突厥可汗在即位前经常担任此职。突厥汗国地域辽阔,常将领土分为几部分,中部为汗庭所在,是政权的政治经济中心,其他地区分为东、西等部,每部设“设”一,领兵驻扎统治。

《旧唐书·突厥传》记载东突厥汗国启民可汗之子始毕可汗卒,“其子什钵苾以年幼不堪嗣位,立为步泥设,使居东偏,直幽州

之北,立其弟俟利弗设,是为处罗可汗……俄而处罗卒,义成公主以其子奥射设丑弱,废不立之,遂立处罗之弟咄苾,是为颉利可汗。颉利可汗者,启民可汗第三子也,初为莫贺咄设,牙直五原之北。”据此可知始毕可汗和处罗可汗时期,东突厥汗国除可汗自领一部外,先后在东部幽州之北和西部五原之北各设有一设,又有侯利弗设和奥射设各镇一方。另外始毕可汗还封启民可汗弟苏尼失为沙钵罗设,“帐部五万,牙直灵州西北。”^[7]而此时在阴山之北还设有欲谷设负责弹压薛延陀、回纥等部。《旧唐书·突厥传》云:“贞观元年,阴山以北薛延陀、回纥、拔也古等余部皆相率背叛,击走其欲谷设。”后突厥汗国时期可汗默啜分其国为三部:可汗居中部,左右两察(设)领东西二部:“默啜立其弟咄悉匐为左厢察,骨咄禄子默矩为右厢察,各主兵马二万余人。又立其子匐俱为小可汗,位在两察之上。”后来登利可汗也沿用了这一做法:“登利年幼……从叔二人分掌兵马,在东者号为左杀,在西者号为右杀,其精锐皆分布在两杀之下。”西突厥汗国咄陆可汗泥孰原为莫贺设,啞力失可汗本为同娥设,啞力失即位后实行两厢十姓制改革,“俄而其国分为十部,每部令一人统之,号为十设,每设赐以一箭,故称十箭焉。”^[8]将全国划分为咄六、弩失毕两厢,每厢各辖五姓,合为十姓,十姓首领皆可称设。突厥将领土划分为三部或若干部,此三部或若干部亦为军事行政联合体。

“设”是突厥汗庭所在之部以外其他几部的军事行政长官(西突厥全国十部首领则都可称设,与此稍异),其职能与吐蕃之“茹(ru)本”完全一致。故此笔者以为吐蕃的行政区划建制“五茹(ru)”实际上是仿照了突厥划分领土为若干军事行政联合体的做法,“茹(ru)”之长官“茹(ru)本”即相当于“设”。但是,突厥之设除西突厥外都以王族阿史那氏担任,吐蕃茹本则无此规定。

二、职官制度

《贤者喜宴》记载松赞干布在制定各项制度,设置职官之时,首先直接任命了五位奎本(khosdpon,即执政官),分管雅砻本部、象雄、苏毗、通颊(东北部边境地区)、齐布(安多)五个地区,他们的级别要高于“茹(ru)本”。^[9]这一做法同样取自突厥。突厥大可汗建牙于中部於都斤山总摄全局并兼理南面,在东、西、北等方面还设立小可汗,由大可汗兄弟或子侄担任,镇馭各方,如《北史·突厥传》记载:“俟斤死,复舍其子大逻便而立其弟,是为他钵可汗。他钵以摄图为尔伏可汗,统其东面,又以其弟褥但可汗(子)为步离可汗,居西方。”西突厥处罗可汗亦复如此:“复立二小可汗,分统所部。”^[10]

吐蕃中央官制也有其独特之处。《新唐书·吐蕃传》云:

其官有大相曰论萑,副相曰论萑扈莽,各一人,亦号大论、小论。都护一人,曰悉编掣逋。又有内大相曰囊论掣逋,副相曰囊论覓零逋,小相曰囊论充,各一人。又有整事大相曰喻波寒掣逋,副整事曰喻波寒覓零逋,小整事曰喻波寒充:皆任国事,总号曰尚论掣逋突瞿。

可见其职官分为三个系统,共九位宰相。其中的“掣逋”、“覓零逋”、“充”分别是藏语“chen - po”, “vbring - po”, “tha - chung”的译音。译成汉语就是大、中、小之意。《贤者喜宴》也有相类似记载:

再者,恭论(dgung blon)大、中、小三者、囊论(nang blon即内相)三者、决断大事(bkav yo gal vchospa)三者。总为九种,此即九大论(blon po che. dgu),又,恭论行事犹如丈夫,以威力决断外务;囊论如同贤妇处理内政;决断大事之官,对于贤者,彼虽系仇敌之子,如其贤善亦当奖偿;如系恶者,即使

是本人之子仍当绳之以法。^[11]

可知恭论(dgung blon)即外相,负责议政、判事、军事、外交等军、国大事;内相囊论(nangblon)主管税收、统计人口、财产等事务;而整事之相(决断大事之官)则负监察奖惩之责。

《藏族史要》及《中国民族史》对此亦有评论:“这些职官的设置,显然受到唐朝官制的影响。”^[12]而陈楠先生认为:

吐蕃仿效唐朝,中央职官系统亦分为三个部分,但又不同于唐朝的三省制,唐朝的三省具有同等地位的职权和级别,只是分工职掌划分明确。部司及省属职官层次分明。而吐蕃的贡论、囊论、喻寒波三个系统则形成上、中、下三个层次的塔式结构。^[13]

据《新唐书·百官志》等记载:唐朝中书省负责发布诏令,长官中书令、中书侍郎担任相职,参与军国大事的决策,下有中书舍人及谏官等;门下省负责对诏令的审议与封驳,长官侍中和门下侍郎通常兼任宰相之职,也设有谏官;尚书省则为全国最高行政机构,唐初尚书都省长官左右仆射为正宰相,下设吏、户、礼、兵、刑、工六部,主管各项行政事务。笔者以为吐蕃的中央职官系统贡论、囊论、喻寒波与唐朝三省除去数目相等外,职官设置和职能并不相同,亦远不如唐制复杂完备。而数目相等则存在着巧合的可能性,并不能据此证明吐蕃职官制度仿效了唐朝。吐蕃这一设置实际上仍是源自突厥,《通典》卷一九七《边防十三》云:

(突厥)其初,国贵贱官号,凡有十等,或以形体,或以老少,或以颜色、鬓发,或以酒肉,或以兽名。其勇健者,谓之始波罗,亦呼为英(莫)贺弗,肥粗者谓三大罗,大罗便酒器也,似角而粗短,体貌似之,故以为号。此官特贵,唯其子弟为之。又谓老为哥利,故有哥利达官。谓马为贺兰,故(有)贺兰苏尼阙,苏尼,掌兵之官也。谓黑色者为珂罗便,故有珂罗啜,官甚高,者年者为之。谓发为索葛,故有索葛吐屯,此如州郡官

也。谓酒为匍你热汗,热汗掌监察非违,厘整班次。谓肉为安禅,故有安禅且尼,掌家事如国官也。

突厥初期设置的十等官职中,始波罗(莫贺弗)、三大罗、哥利达、珂罗便、热汗和安禅且尼都属于突厥中央职官系统,热汗之职掌为“监察非违,厘整班次”,与吐蕃整事之相喻寒波职能相当;安禅且尼为“掌家事如国”之官,正与吐蕃内相类同;而始波罗、三大罗、哥利达、珂罗啜等应是负责议政、判事、主兵等事务的官职,与吐蕃外相恭论(dgung blon)对应。

此后,突厥官制又有所发展。《北史·突厥传》称突厥“大官有叶护,次设,次特勤,次俟利发,次吐屯发,及余小官,凡二十八等,皆世为之”。此二十八等官职是在突厥建国后设置的始波罗、三大罗、哥利达、珂罗啜、热汗和安禅且尼、索葛吐屯、贺兰苏尼阙等十等官职的基础上发展演变而来,官职名称可能发生了变化,但是还设置保留着原有的职能系统。

继突厥而起的回鹘汗国仍然承袭了突厥官制,《新唐书·回鹘传》记载唐太宗封回鹘首领吐迷度为怀化大将军,翰海都督,“(吐迷度)然私自号可汗,署官吏,一似突厥,有外宰相六,内宰相三。”可知突厥汗国的中央职官系统后来发展为内、外宰相人数共为九名,此九位宰相与吐蕃的九宰相制正好相当,其职责亦当同吐蕃一致,分成外相、内相、整事相三个系统处理政务,除去内宰相人数与吐蕃相同外,外宰相实际也当细分为外相和整事相两类,人数各为三人。

从历史角度考察,吐蕃受突厥影响至深。公元6世纪中期至7世纪中期的突厥汗国和后来的西突厥汗国控制着中亚西域的广大地区。突厥汗国在六世纪中期臣服高昌并击败吐谷浑,取得了西域南道的控制权。随后与波斯联兵攻灭哒哒,以乌浒水为界,取其地而瓜分之,突厥取得了石国、拔汗那、康、安、史等国,流沙以西尽入其版图,其势力曾经一度深入到了青藏高原。西突厥统治

极盛时期,西域诸国皆为其藩属,这些藩国向西突厥称奴纳贡,并接受西突厥派遣吐屯监国和军队进驻,吐屯多为世袭,逐渐取代了原来各地国王的地位,突厥语言和风俗在各国流行,西域开始了突厥化的历史进程。吐蕃羊同(象雄)等地区与西域相邻,突厥很早就与吐蕃有了接触并对其产生了巨大影响。《贤者喜宴》记载松赞干布之父囊日松赞曾征服突厥,虽无确切史料证明,但表明此时吐蕃已与突厥有了密切联系。^[14] 同书记载松赞干布统一吐蕃各部后,在与突厥(实指突厥统治的西域地区)接壤的边境地区设有俄久(vo co)、芒玛(mang ma)等五个军事千户部落。^[15] 后来派遣屯米桑布扎至克什米尔向于阗婆罗门李瑾学习文字,屯米桑布扎回来后创立藏文,藏文深受古于阗文影响,^[16] 而此时的于阗正处于西突厥汗国统治之下。成书于11世纪的维吾尔族名著《突厥语词典》则称吐蕃之地本为突厥所有:

Tüput(吐蕃)即在突厥境内活动的一个部落……他们是逃到中国边境的一个名叫撒毕特的人的后裔。撒毕特到达此地后,他的子孙迅速增加,所以他割取突厥境内一千五百法尔撒哈土地供后裔使用,他的领地东邻中国,西邻克什米尔,北邻回纥诸部,南达印度洋。^[17]

《新唐书·吐蕃传》记载松赞干布于贞观八年(634)第一次派遣使节入唐,唐蕃之间首次正式接触,这一时间要大大晚于吐蕃与突厥产生联系的时间。在与唐朝接触之前,由于地理位置相邻,吐蕃对突厥汗国和后来的东、西突厥汗国以及吐谷浑王国已有深入了解,并且通过突厥、吐谷浑等周边国家与民族知道了唐朝的存在。《旧唐书·吐蕃传》称松赞干布迎娶文成公主的动因乃“闻突厥及吐谷浑皆尚公主,乃遣使随德遐入朝,多资金宝,奉表求婚”。由于突厥为当时西域霸主,国势强盛,各国皆受其控制,突厥的典章制度和 cultural 习俗对中亚地区产生了巨大影响,作为毗邻西域的青藏高原之新兴国家吐蕃应该不会例外。吐蕃社会性质与突厥相

近,学习借鉴突厥的典章制度来治理国家也是顺理成章之事。因此笔者认为吐蕃设立贡论、囊论、喻寒波三个系统共九位宰相和奎本等职官并建立行政建制茹的做法正是受了突厥的影响。

除去奎本以及贡论、囊论、喻寒波外,吐蕃还设了以法律治理地方的地方官域本(yul dpon)和军事长官玛本(dmag dpon,即前面论及的茹本),^[18]与突厥“如州郡官”的索葛吐屯、掌兵之官贺兰苏尼阙以及设等正相对应,存在渊源关系。另外《通典》卷一百九十《边防六》提到了吐蕃官员的设置选拔情况:“设官,父死子代,绝嗣,即近亲袭焉,非其种类,辄不相服。”前引《北史·突厥传》已记载突厥官制世袭,二者之间当亦有渊源关系。可见吐蕃官制确是承袭突厥。

三、军事制度与法律

吐蕃实行兵民合一,本部军队以千户为单位进行编制,并且采取十进制,十个军事千户部落组成一茹。吐蕃在五茹之下设有军事千户部落,前四茹伍茹(dbu ru)、约茹(gyo ru)、叶茹(gyasru)、茹拉(ru lag)每茹有八个东岱(stong sdi 即军事千户部落),一个小东岱(stong bu thong)及一个近卫东岱(sku srung gu stong sdi)共十个东岱。后设的苏毗茹(sum bavu ru)情况较为特殊,有十个东岱(stong sdi),一个小东岱(stongbu thong)。另外还在象雄地区设立了十个东岱(stong sdi),以加强西境边防。^[19]每个军事千户部落由东本(stong dpon)统领,东本(stongdpon)即千户长,是军事兼行政长官,平时负责本千户的行政事务,战时则率领“桂(rgod)”、“雍(g·yung)”出征。

吐蕃攻占河陇西域时,本部六十一军事千户部落中的相当一部分都曾参与作战,并有部分人员在当地驻扎。后来吐蕃在这一地区也设置了军事千户部落,如据敦煌吐蕃文书 P. T. 1089 号《大

蕃官吏申请状》记载,公元820年即在敦煌设置了阿骨萨(rgod sar)、悉董萨(stongsar)两个军事千户部落,^[20]由当地汉人和粟特裔居民担任部落使(即千户长)。在千户长之上,吐蕃在本部与河陇地区还设有万夫长,亦称万人将,吐蕃语为乞利本,S. 2736(2)《蕃汉对语译汇》第40组就有如下记载:khridpon 乞利本/I ban zin dzyan 万人将。^[21]《新唐书·吐蕃传》记开元十七年(729)吐蕃令囊骨委书塞下言:“论莽热、论巩热皆万人将,以赞普命谢都督刺史。”表明此职最先在吐蕃本部已有设置。

吐蕃占领敦煌后也设置了乞利本,S. 6829v(1)《戌年八月泥元光请施宅乾元寺磔并判》,泥元光请求将自己的房舍施入乾元寺佛殿,“恐后无凭,请乞利命请处分。”^[22]此处的乞利命应是乞利本。此乞利本(万户长)是敦煌地区的军政长官,地位在吐蕃瓜州节度使之下。P. T. 1089号也记载在公元831年(狗年)吐蕃在敦煌设有节儿论(rtserje blon)和万户长州内权限者(khri dpon go churub)。在姑臧节度使(Mkhar tsan khrom)衙署亦设有万户长(khri dpon),下辖吐蕃与孙波、吐谷浑与通颊千户长,万户长(khri dpon)的位阶在姑臧节度使(茹本,ru dpon)之下。^[23]由此可知在吐蕃统治的河陇地区,亦以军事千户部落为兵民合一军队的编制单位,并且保留了十进制的形式,军事千户的上一级为万户。

需要指出的是吐蕃在河陇西域所设节度使与吐蕃本部的茹(ru)已有很大不同,本部的茹(ru)下辖十个千户,河陇西域所设节度使虽称茹本(rudpon),但是其下设有若干万户,节度使下辖的部落并不止十个千户,河陇西域原为唐朝所有,政治经济情况与本部有很大不同,所以吐蕃在该地区军制机构的设置与本部亦有所不同。

吐蕃占领的河陇地区,以军事千户部落为兵民合一军队的编制单位,保留了十进制的形式,军事千户的上一级为万户,这与唐朝府兵制度迥异。《新唐书·兵志》记载十六卫各领折冲府六十

至四十不等，“凡府三等，兵千二百人为上，千人为中，八百人为下。”折冲府之下，二百人为团，上府辖六团，中府辖五团，下府辖四团，团设校尉一人。每团辖二旅，百人为旅，有旅帅一人。每旅辖二队，五十人为队，有队正一人。每队辖五火，十人为火，有火长一人。唐朝军队编制较为复杂，显然不是十进制。

十进制的军队编制自古行于北族之间，匈奴有“万骑”（万骑长）二十四人，各自下置千长（千骑长）、百长（百骑长）、什长（十骑长）。^[24]《魏书·蠕蠕传》记载柔然国主社崙“北徙弱落水，始立军法：千人为军，军置将一人，百人为幢，幢置帅一人”。突厥军队继承了这一制度，同样实行兵民合一，以十进制编制军队。《周书·突厥传》记载突厥的汗国的奠基人叫“土门”，此名为突厥语 Tuman 的音译，即万夫长，是十进制的最高一级。其次，磨延啜（回纥毗伽可汗）碑北面第 6 行也有“千夫长”字样。^[25]据此，笔者认为吐蕃实行兵民合一，以千户、万户编制军队当是取法突厥。杨铭先生举新疆出土吐蕃简牍记载“吐谷浑上部万人部落，凡属唐所辖者……每户征收五升（青稞）；万人部落以六成计所征”，^[26]认为“吐蕃的万户制度是源于吐谷浑的，或者说是通过吐谷浑传入吐蕃的”。^[27]事实上史料并无吐谷浑王国在被吐蕃征服之前有万户制度的记载，简牍内容反映了吐蕃征服吐谷浑后在西部地区吐谷浑人中设立了万户部落，这一制度乃是来自吐蕃（吐蕃又是学自突厥），并非自吐谷浑传入吐蕃。

下面就吐蕃和突厥军队的征集问题略做对比。吐蕃军队的征集以金箭为契，《新唐书·吐蕃传》云：

其举兵，以七寸金箭为契。百里一释，有急兵，驿人臆前加银鹞，甚急，鹞益多。

突厥军队则是：

其征发兵马，科税杂畜，辄刻木为数，并一金镞箭，蜡封印之，以为信契。^[28]

二者相同。显然吐蕃军队征兵以金箭为契的做法是取自突厥。

在法律制度方面,吐蕃刑法非常残酷。《新唐书·吐蕃传》云:“其刑,虽小罪必抉目,或刖、劓,以皮为鞭挞之,從喜怒,无常算。”《贤者喜宴》则称:

为使十善之王法严厉而牢靠,幻化的监狱恐怖可畏,那些行十恶而不反悔者,则被令人畏惧的刽子手逮捕,并将头,四肢及手足砍断剥碎,舌及眼球(灌以)熔化之铜水,还需剥皮。上迷砍下的头,四肢及挖出的眼睛等等堆积如山……(有关狱中刑法),在逻娑及昌珠(khrabrag)等等吐蕃地区及王宫均同时存在。^[29]

《西藏王统记》亦云:

奸通者,断其肢体,流之异方。谎语者,断其舌。^[30]

而《北史·突厥传》则称突厥:

其刑法:反叛、杀人及奸人之妇、盗马绊者皆死;淫者,割势而腰斩之。

与吐蕃一样,都是用刑极严,通奸等较轻罪行必施之极刑、重刑。同传还记载突厥对于盗窃罪按盗窃财物所值的十余倍进行追征:

盗马及杂物者,各十余倍征之。

此法亦为吐蕃所模仿:

不授则不取之法。此法是盗窃三宝时物者偿百倍;盗窃王之财物者偿八十倍;偷窃属民对物者偿八倍。^[31]

笔者发现,在敦煌吐蕃法律文书中对吐蕃刑法以重刑、极刑治罪和盗窃罪按盗窃财物的十余倍甚至数十倍追征的做法也有记载,说明它们当时的确得到了实施:P. T. 1071《狩猎伤人赔偿律》云:

(土工)若饭食未吃,可乞讨饭食,如抢饭食,挖去双眼,

作为村民的“馱畜”。

P. T. 1075《盗窃追赔律残卷》称：

若盗窃价值四两(黄金)以下,三两“黄金”以上之珠宝,首犯诛。

若一人偷盗价值二两七雪(相当于“钱”)二南姆(相当于“分”)黄金以下,二两以上珠宝者诛。

赞蒙、夫人、小姐、女主人及尚论以下,百性以上之住房、土屋、牛毛帐篷、库房、地窖及旅客住处诸地,钻入盗贼行窃未遂被抓,若钻入价值二两(黄金)以上之地被抓,将为首者发配远方,其余人按偷盗二两(黄金)财物之罪惩治。若钻入价值二两(黄金)以下之住地行窃未遂被擒,按偷盗半两(黄金)财物惩治。

盗窃赞蒙、夫人、小姐、女主人之亲属及尚论以下,百姓以上之青稞被抓,将盗窃粮食之尅(藏制容量单位,可容粮食二十八市斤半)数,升数折成(黄金)两数,雪数,依盗窃财物之法等同论处。^[32]

通过对传世史籍和出土文书中有关记载的考察对比,可知吐蕃刑法对突厥进行了系统的模仿,二者同样具有用刑严酷,犯罪必施以重刑的特点,并且对于盗窃罪都按盗窃物品价值的数倍乃至几十倍进行追征,这些做法为突厥与吐蕃所特有,与唐律迥然不同。

四、丧葬仪规

以上对吐蕃和突厥在行政建制、职官、军制、法律等方面的关系进行了考察,下面再谈一下吐蕃苯教丧葬仪规与突厥葬俗的关系。

吐蕃人信仰苯教,《新唐书·吐蕃传》云:“其俗重鬼右巫。”苯

教在吐蕃社会中具有重要地位,苯教巫师是赞普的决策顾问。敦煌吐蕃文书 P. T. 1042 号《苯教丧葬仪规》多次提到在吐蕃苯教葬礼中要献祭牛、马、羊。仪式进行到第三天,达到高潮,此时要刺杀乘骑并剖刺放血,还要解剖绵羊,陈放于坟场。苯教认为人死后只有通过丧葬仪式中献祭的动物做替身,才能把死者灵魂从死人世界中赎出,同时通过献祭动物的帮助才能通过死人世界的种种艰难险阻,到达天国乐园。苯教以为羊比人更聪睿,更有法力,可给人指路,因此做死者替身的主要是羊。而作为死者坐骑而被献祭的马匹,在过“山口、渡口”(喻通往天界之路的险阻)时具有勇气,能坦然面对,就可驮载死者勇往直前,快速到达天界。^[33]《通典·吐蕃传》也称吐蕃“人死,杀牛马以殉,取牛马累积于墓上。”《敦煌本吐蕃历史文书》赞普传记五松赞干布誓词亦云:“义策忠贞不二,你死后,我为尔营葬,杀马百匹以行粮,子孙后代无论何人,均赐以金字告身,不会断绝。”^[34]吐蕃的族源之一河湟地区羌人有以牛、羊、猪、马、狗、鸡等殉葬的习俗,在该地区新石器时代、青铜时代以及汉代的古羌人墓葬考古发掘中屡有发现,^[35]吐蕃以马、羊、牛殉葬的习俗当与之有一定关系。但是吐蕃丧葬仪规中仅规定以马、羊、牛殉葬,并不使用其他动物,与河湟羌人的葬俗尚有不同之处,吐蕃葬俗应当还受到其他民族的影响。

许新国先生以为,据《通典·吐蕃传》记载吐蕃源出河西秃发氏鲜卑,青海都兰吐蕃墓葬俗与鲜卑相同,而内蒙匈奴墓葬考古发掘表明匈奴人以马牛羊殉葬,所以吐蕃墓葬中的殉牲习俗除来源于羌—西戎系统的民族外,还来源于匈奴—鲜卑系统的民族。^[36]

笔者以为,吐蕃民族可能融合有一些南下的鲜卑人,但是以鲜卑为其主要族源尚无足够证据,而且鲜卑葬俗与吐蕃人也有所不同。鲜卑人以犬殉葬,《三国志·魏书》乌丸鲜卑东夷传注云:

贵兵死,斂尸有棺,始死则哭,葬则歌舞相送。肥羊犬,以采绳婴牵,并取王者所乘马、衣物、生时服饰,皆烧以送之。特

属累犬，使护死者神灵归乎赤山。赤山在辽东西北数千里，如中国人以死之魂神归泰山也。至葬日，夜聚亲旧员坐，牵犬马历位，或歌哭者，掷肉与之，使二人口颂咒文，使死者魂神径至，历险阻，勿令魂鬼遮护，达其赤山，然后杀犬马、衣物烧之。

学界一般认为都兰古墓系吐谷浑鲜卑墓葬，^[37]故有殉犬之俗，而吐蕃王朝时期墓葬考古以及文献记载都未发现吐蕃人有此习俗，所以吐蕃葬俗源出鲜卑可能性不大。据《周书·突厥传》记载突厥人以羊马作为葬礼之献祭品，同匈奴、吐蕃相同，特别是同样以死者乘骑殉葬：

死者，停尸于帐，子孙及诸亲属男女，各杀羊马，陈于帐前，祭之。绕帐走马七匝，一诣帐门，以刀劈面，且哭，血泪俱流，如此者七度，乃止。择日，取亡者所乘马及经服用之物，并尸俱焚之，收其余灰，待时而葬……葬之日，亲属设祭，及走马劈面，如初死之仪。葬訖，于墓所立石建标。其石多少，依平生所杀人数。又以祭之羊马头，悬挂于标上。

突厥与匈奴关系密切，曾为匈奴统治，同传称其为“匈奴之别种”，突厥葬俗应受到匈奴影响。而突厥统治之西域与吐蕃接境，突厥文化又大量输入吐蕃，葬俗当不例外。笔者认为，吐蕃苯教丧葬仪规中以羊马献祭的做法除源自河湟古羌人外，也是受突厥葬俗的影响所致。

更能说明问题的是突厥人“以刀劈面”表示哀痛的丧俗同样也传入吐蕃，《资治通鉴》卷二百四十六“武宗会昌二年(842)”条记载：“达磨卒，无子，佞相立其妃缙氏兄尚延力之子乞离胡为赞普，才三岁，佞相与妃共制国事，吐蕃老臣数十人皆不得预政事。首相节都那见乞离胡不拜，曰：‘赞普宗族甚多，而立缙氏子，国人谁服其令，鬼神谁谕其祀！国必亡矣；比年灾异之多，乃为此也。老夫无权，不得正其乱以报先赞普之德，有死而已！’拔刀劈面，恸哭而出。佞相杀之，灭其族。”

赞普朗达玛(达磨)因灭佛被僧人刺杀,吐蕃发生王位之争,首相老臣节都那因预感到内乱将起,亡国之日不远而“拔刀劈面”,哀痛备至。可见突厥的这一习俗已为吐蕃社会所接受,突厥丧葬习俗对吐蕃可谓影响至深。

五、结语

通过对吐蕃和突厥各项制度仪规的探讨对比可知:吐蕃王朝的行政建制茹(ru)、职官奎本、茹本和贡论、囊论、喻寒波等都是效法突厥,而非仿照唐制;吐蕃以十进制编制军队,设千户、万户,制定严刑峻法,犯罪必施以重刑等亦是源自突厥;在丧葬仪规中以羊马作为献祭品同样也和突厥有一定关系。藏史记载吐蕃法律及事业仿效突厥、回纥确有所据。

需要指出的是,吐蕃向突厥和回纥学习各项制度的时间并不是仅限于松赞干布时期,大量史料记载表明,松赞干布建国之后吐蕃王朝一直同西突厥汗国及其余部、后突厥汗国、突骑施汗国、回鹘汗国以及唐朝、天竺等周边国家和民族进行着广泛的交流,学习、模仿和吸收其文化中的先进合理成分,为己所用。吐蕃政治、经济、军事、法律等制度的建立是一个从无到有,不断完善发展的过程,并不是在松赞干布时期一次完成。而且吐蕃各项制度并不是仅仅承袭自突厥、回纥,唐朝的典章制度也同样为其大量借鉴和模仿,先进的唐代文明对吐蕃产生了巨大影响。吐蕃王朝建立后,唐蕃之间首次有了正式联系,随着时间的推移,唐朝对吐蕃的影响日益深远,至为明显,有着举足轻重的地位。通过对突厥、唐朝文化的学习与借鉴并融合本民族的习惯传统,吐蕃王朝制定了自己的一整套典章制度,为国家的强盛奠定了坚实的基础,同时也密切了吐蕃与突厥、回纥、汉等民族的交往和联系。吐蕃能从青藏高原一个部落小邦崛起为领土横跨半个中国,与唐朝抗衡近二百年之

久的强国,与此密不可分。而这些典章制度在吐蕃王朝灭亡后仍为后世藏族社会所继承,成为藏族文明的重要组成部分。

突厥文化对吐蕃的影响反映了吐蕃与突厥、回纥等北方民族间交融互动的密切关系,写下了中华民族关系史和文化交流史中极有意义的一页,是吐蕃史、突厥史、回鹘史研究中值得重视的课题,相信随着研究的深入,将会有更多成果涌现。

(原载《兰州大学学报》2005年第4期)

注 释

[1]巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译《贤者喜宴摘译(二)》,《西藏民族学院学报》1981年第1期;王沂暖译《西藏王统记》,商务印书馆,1955年,第29页。

[2]巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译《贤者喜宴摘译(二)》,《西藏民族学院学报》1981年第1期。

[3]王忠《新唐书吐蕃传笺证》,科学出版社,1958,第11页;巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译《贤者喜宴摘译(三)》,《西藏民族学院学报》1981年第2期。

[4]巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译《贤者喜宴摘译(二)》,《西藏民族学院学报》1981年第1期。

[5]巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译《贤者喜宴摘译(二)》,《西藏民族学院学报》1981年第1期。

[6]王钟翰主编《中国民族史》,中国社会科学出版社,1994年,第356页。参见王辅仁、索文清《藏族史要》,四川民族出版社,1982年,第19、20页。

[7]欧阳修等《新唐书》卷140《突厥传》,中华书局,1975年。

[8]刘昫等《旧唐书》卷144《西突厥传》,中华书局,1975年。

[9]阿底峡所著《松赞干布遗训》则记载当时任命了一批开本(khas dpon),疑即奎本(kos dpon)之误,有东部汉地、西方大食、南方门域及天竺、北方突厥及巴尔之开本,他们的职责范围与《贤者喜宴》中的奎本(kos dpon)

基本吻合。参见巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译《贤者喜宴摘译(二)》,《西藏民族学院学报》1981年第1期。

[10]魏征等《隋书》卷84《西突厥传》,中华书局,1973年。

[11]巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译《贤者喜宴摘译(三)》,《西藏民族学院学报》1981年第2期。参见陈楠《藏史丛考》,民族出版社,1998年,第26、53页。

[12]王钟翰主编《中国民族史》,第356页。参见王辅仁、索文清《藏族史要》,第19、20页。

[13]陈楠《藏史丛考》,第52页。

[14]《贤者喜宴·吐蕃王统函》,转引自安应民《吐蕃史》,宁夏人民出版社,1989年,第60页。

[15]巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译《贤者喜宴摘译(二)》,《西藏民族学院学报》1981年第1期

[16]巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译《贤者喜宴摘译(二)》,《西藏民族学院学报》1981年第1期;王忠《新唐书吐蕃传笺证》,科学出版社,1958年,第11页。

[17]安瓦尔·巴衣图尔、克由木·霍嘉《关于“吐蕃”一词的语源考证》,《新疆社会科学》1982年第3期。

[18]巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译《贤者喜宴摘译(二)》,《西藏民族学院学报》1981年第1期

[19]巴卧·祖拉陈哇著,黄颢译《贤者喜宴摘译(二)》,《西藏民族学院学报》1981年第1期

[20]杨铭《吐蕃统治敦煌研究》,新文丰出版公司,1997年,第25、120—121、126页。

[21]王尧、陈践《敦煌吐蕃文书论文集》,四川民族出版社,1988年,第47页。

[22]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,第73页。

[23]杨铭《吐蕃统治敦煌研究》,第25、120—121、126页。

[24]司马迁《史记》卷50《匈奴列传》,上海书店,1988年,第113页。

[25]马洛夫《蒙古和柯尔克孜的古突厥文碑铭》,转引自蔡鸿生《唐代九

姓胡与突厥文化》，中华书局，1998年，第113、125页。

[26]王尧、陈践《吐蕃简牍综录》，文物出版社，1986年，第38页。

[27]杨铭《吐蕃经略西北的历史作用》，《民族研究》1997年第1期。

[28]令狐德棻《周书》卷50《突厥传》，中华书局，1971年。

[29]巴卧·祖拉陈哇著，黄颢译《贤者喜宴摘译(三)》，《西藏民族学院学报》1981年第2期。

[30]王沂暖译《西藏王统记》，第29页。

[31]巴卧·祖拉陈哇著，黄颢译《贤者喜宴摘译(三)》，《西藏民族学院学报》1981年第2期。

[32]王尧、陈践《敦煌本吐蕃法制文献译释》，《甘肃民族研究》(增刊)，1983年，第18—20页。

[33]褚俊杰《吐蕃苯教丧葬仪规研究(一)》，《中国藏学》1989年第3期；褚俊杰《吐蕃苯教丧葬仪规研究(续)》——敦煌古藏文写卷P. T. 1042解读》，《中国藏学》1989年第4期。

[34]王尧、陈践《敦煌本吐蕃历史文书》(增订本)，民族出版社，1992年，第164页。

[35]许新国《吐蕃丧葬殉牲习俗研究》，青海文物考古研究所主编《青海考古五十年文集》，青海人民出版社，1999年，第174—175页。

[36]许新国《吐蕃丧葬殉牲习俗研究》，青海文物考古研究所主编《青海考古五十年文集》，第178页。

[37]霍巍《论青海都兰吐蕃时期墓地考古发掘的文化史意义》，《青海民族学院学报》2003年第3期。

论晚唐五代的沙州(归义军)与 凉州(河西)节度使

——以“河西”观念为中心的考察

冯培红

唐太宗贞观元年(627),划天下为十道;^[1]睿宗景云二年(711),又从十道中的陇右道析出河西道。^[2]同年,为加强西北边防,始置河西节度使,辖凉、甘、肃、瓜、沙、伊、西七州;^[3]玄宗先天元年(712),从河西节度中再析出伊、西二州,另建伊西节度使,后来又移隶北庭节度使。^[4]对唐代前期的河西节度使,吴廷燮《唐方镇年表》卷8《河西》中有细致的罗列与考证,^[5]王永兴《试论唐代前期的河西节度使》则进行了专门的研究,所述精详,兹不赘论。^[6]安史之乱以后,吐蕃趁机北侵,逐渐蚕食河西、陇右,于代宗广德二年(764)陷凉州,德宗贞元二年(786)克沙州,河西节度使最终覆亡。^[7]

晚唐大中、咸通年间,随着吐蕃王朝的崩溃与衰落,唐朝趁机积极收复河陇故土,使沦陷将近百年的失地重新光复。唐朝在河西、陇右设置了秦州、凉州、瓜沙三个节度使进行统治,《旧唐书》卷38《地理志一》云:

上元年后,河西、陇右州郡,悉陷吐蕃。大中、咸通之间,陇右遗黎,始以地图归国,又析置节度。

秦州节度使。治秦州,管秦、成、阶等州。

凉州节度使。治凉州，管西、洮、鄯、临、河等州。瓜沙节度使。治沙州，管沙、瓜、甘、肃、兰、伊、岷、廓等州。^[8]

就河西地区而言，设有凉州、瓜沙两个节度使，分治河西走廊东、西两端，皆属旧河西道的范围，也正因此，它们都有资格称“河西节度使”。在晚唐五代的传世史籍、敦煌文献和石窟题记中，出现了“河西”及“河西节度使”等词，或指凉州节度使，或指瓜沙归义军节度使，甚或是指关中北部地区，较为复杂。本文在学界研究的基础上，对晚唐五代的沙、凉二州节度使及其所称河西节度使问题作一考辨。

一、晚唐归义军、凉州节度使的设置与“河西节度使”

9世纪40年代，称雄漠北的回鹘汗国和青藏高原上的吐蕃王国几乎同时瓦解，东亚地区的这一形势巨变对于渐趋衰落的大唐帝国似乎产生了一个良好的兆头。

842年，吐蕃赞普达磨卒，国内大乱，帝国崩溃。唐武宗会昌四年(844)，“朝廷以回鹘衰微，吐蕃内乱，议复河、湟四镇十八州。”^[9]旋因唐朝用兵泽潞平定刘稹而有所延迟，不久武宗因服食丹药致死。会昌六年(846)三月，宣宗即位，次年改元大中，开始着手收复河陇失地。大中二年(848)，唐凤翔节度使崔珣攻克清水，次年收复秦、原、安乐三州及石门等七关。^[10]在唐军东线战事取得节节胜利的同时，张议潮在河西走廊西端也发动了起义，率领敦煌民众驱逐吐蕃守将。据敦煌文献记载，张议潮在大中二年收复沙、瓜二州，三年攻克肃、甘二州，^[11]四年收复伊州，^[12]控制了河西西部与西域东境的广大地区。

大中五年(851)，张议潮派遣的几批使者先后抵达唐都长安，向唐廷献捷。唐宣宗于该年“十一月，建沙州为归义军，以张义潮

为节度使,河、沙等十一州观察、营田、处置使。”^[13]虽云十一州观察使,但此时张议潮实际控制的仅沙、瓜、肃、甘、伊五州,直到咸通二年(861)才收复凉州。^[14]至此,归义军形成了“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”的辖区,^[15]恢复了原来河西节度使的版图。

然而值得注意的是,唐朝中央并没有给予归义军首领张议潮河西节度使的衔号,反而将河西走廊一分而二,析置为瓜沙归义军、凉州两个节度使。《新唐书》卷67《方镇表四》“河西”条咸通四年(863)“置凉州节度,领凉、洮、西、鄯、河、临六州,治凉州。”^[16]在这年正月,左拾遗刘蛻上疏道:“今西凉筑城,应接未决于与夺。”^[17]在凉州筑城,显然是唐朝设立凉州节度使之故。不仅修筑凉州城,唐朝还从山东地区征“发郛州兵二千五百人戍之”,^[18]以加强对凉州的军事控制。

既然晚唐中央在河西地区设立了两个节度使,那么这两个节度使是如何对待原来的“河西节度使”的名号呢?究竟以哪一个为赓续之正统?从上引《新唐书》卷67《方镇表四》咸通四年置凉州节度使一事系于“河西”条来看,很显然,以欧阳修为代表的北宋史臣秉承了凉州为河西节度使治所的传统观念。故在该表中将大中五年“置归义军节度使,领沙、甘、瓜、肃、鄯、伊、西、河、兰、岷、廓十一州,治沙州”、咸通四年“河、鄯、西三州隶凉州节度”等事系于“陇右”条之下。^[19]只不过,唐朝所设的凉州河西节度使,处在张议潮势力和本地吐蕃、吐谷浑、唃末等部族的夹击下,势孤力单,很快销声匿迹,甚至连节度使的名字也在史籍中未被保存下来。

相形之下,新崛起的归义军迅速地将势力扩展到整个河西走廊和西域东部地区,踌躇满志的张议潮并不甘心于唐朝所封的归义军节度使的称号,在境内公然自称起河西节度使来,以河西道统治者自居。虽然《新唐书·方镇表四》将归义军列入“陇右”条下,

吴廷燮《唐方镇年表》卷5《归义》专列归义军节度使,与卷8《河西》相并列,^[20]表明了自北宋以来并不将归义军等同于河西节度的观念;但是,实际上归义军却以河西节度使自称。在敦煌莫高窟第156窟中,甬道南壁西向第一身为张议潮的供养人画像,旁题:“窟主□(河)西节度使金紫光禄大夫……尚书……”,主室南壁下方绘有规模宏大的张议潮出行图,中有一行文字如下:

河西节度使检校司空兼御史大夫张议潮统军□除吐蕃收复河西一道行图^[21]

这幅出行图绘作于咸通二年(861)张议潮收复凉州之后,虽然唐朝只给予他归义军节度使的称号,但张议潮俨然以河西一道统治者自居,自称为河西节度使。然而他的这一做法与唐朝在咸通四年(863)另设凉州节度使完全异趣。张议潮未得朝命而自称河西节度使的行为,自然令唐廷大为不满,所以在张议潮收复凉州之后不到两年,唐朝就在凉州筑城戍军,另立凉州节度使,企图削弱张议潮的势力。

问题是,唐朝在凉州的统治是相当薄弱的,很快凉州就被一些少数民族所盘踞。S. 6342 + Dx. 5474《唐咸通某年九月廿五日归义军节度使张议潮进表并十月三日唐廷批答》云:“张议潮奏:咸通二年收凉州。今不知却废,又杂蕃、浑。近传嗚末隔勒往来,累询北人,皆云不谬。”^[22]从表文中“比年使州县辛勤,却是为羯胡所造”一语,并结合咸通四年唐朝在凉州筑城戍兵与设节度使等事观之,虽然咸通二年(861)张议潮收复了凉州,但两年之后唐朝在凉州另建节度使,试图将归义军势力排挤出去;由于唐朝在凉州戍兵有限,难于实际控制凉州城,故在“比年”之后便被吐蕃、吐谷浑、嗚末等部族所盘踞,以至于唐廷打算废弃凉州。张议潮进表的目的是想重新收复凉州,可唐朝却害怕归义军势力强大起来,借口“粮料欠阙”和“蕃□□状”为由,只是表彰了张议潮的忠心,而凉州遂沦为异族区域。如此,唐朝在咸通四年(863)所设的凉州河

西节度使也就很快撤消了。

昙花一现的凉州节度使未能将河西节度使的衣钵继承下来,而以沙州为中心的归义军节度使却称起河西节度使来了。前文已述张议潮自称河西节度使,由此也导致了唐朝与归义军之间的矛盾。比如,张议潮在咸通八年(867)入朝为质、张淮深迟迟得不到旌节赐授等,正是双方矛盾冲突的典型反映。

荣新江曾指出:“在张议潮和张淮深任归义军节度使期间(851—890),更多的是使用‘河西节度’,而不是唐朝命名的‘归义军节度’,表明了他们力图控制整个河西道的愿望。……在现存的史籍中见到的有关归义军史料均称之为归义军节度,而不称河西节度;但在瓜沙地区往往相反,用河西节度一名。”^[23]荣氏的说法极有见地,这一现象主要体现在张议潮、张淮深及索勋所统治的张氏归义军前期。P. 3451《归义军节度使张淮深变文》云:“自从司徒归阙后,有我尚书独进奏。[持]□(节)河西理五州,德化恩沾及飞走。”^[24]咸通八年(867)张议潮束身归阙之后,张淮深主持归义军政务。所谓“持节河西理五州”,是指张淮深统治沙、瓜、肃、甘、伊五州之地,而此时凉州已失,他在境内仍然自称河西节度使。撰于光启三年(887)底的P. 2568《南阳张延綬别传》称其为“河西节度金紫光禄大夫检校尚书左仆射河西万户侯南阳张公字禄伯之弟(第)三子也”,该别传的作者张侏亦自署曰“河西节度判官权掌书记”。^[25]在次年即文德元年(888)十月十五日张淮深终于得到正式的节度使旌节,^[26]《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》记载他东征西讨,最后“尘清一道,加授户部尚书,充河西节度。”^[27]此处的河西节度使是张淮深在境内的自称和撰碑者唐悟真对他的奉承,实际上张淮深所得的是归义军节度使的旌节而非河西节度使,因为在P. 2913《归义军节度使张淮深墓志铭》中题曰:“[唐故归]义军检校司徒南阳张府君墓志铭”,^[28]又乾宁元年(894)立于莫高窟第148窟南室的《唐宗子陇西李氏再修功德记》碑末有张淮

深、张淮鼎等三位节度使的署名：

敕封宋国□沙瓜伊西等州节度使兼司徒张淮深；

妻弟前沙瓜伊西□河(等州)节度使检校□部尚书兼御史大夫张淮鼎；

沙州□□刺史沙瓜伊西等州节度使兼御史大夫□□□。^[29]

皆未题河西节度使之衔号，而是称作沙瓜伊西等州节度使，反映了自张淮深后期起，归义军陆续丢失伊、甘、肃诸州，^[30]势力仅辖沙、瓜二州，兼抚西域，已无资格称河西节度使。不过，继张淮深、张淮鼎之后，892年篡位上台的索勋有时也在其官衔上加有“河西道”的字眼，如《大唐河西道归义军节度索公纪德之碑》在“归义军节度”之前即加“河西道”三字，^[31]而在大多数情况下则还是称归义军节度使。《旧唐书》卷20上《昭宗纪》云：“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，充归义节度、瓜沙伊西等州观察处置押蕃落等使。”^[32]表明到张承奉执政时期，已经不再使用河西节度使的名称了，这与归义军实际统治区域的变化正趋一致。

张氏前期，归义军节度使自称河西节度使的现象，还影响到节度使府僚佐、僧官的衔号，以及境内百姓对节度使的称呼。关于后者，可以参见此一时期大量的愿文，^[33]下面将归义军幕府僚佐、州县官员与僧官系统中带“河西”者举例列表于下，作为佐证焉。

| 官 职 | 姓 名 | 出 处 |
|--------|-----|-----------------|
| 河西节度押衙 | 索某 | P. 4660《索公逸真赞》 |
| 河西节度押衙 | 张禄 | P. 4660《张禄逸真赞》 |
| 河西节度押衙 | 康通信 | P. 4660《康通信逸真赞》 |

| 官 职 | 姓 名 | 出 处 |
|------------|-----|---------------------------|
| 河西节度押衙 | 令狐某 | P. 4660《令狐公邈真赞并序》 |
| 河西节度押衙 | 张兴信 | P. 4660《张兴信邈真赞并序》 |
| 河西道节度押衙 | 张议广 | P. 4660《张议广邈真赞》 |
| 河西左马步都押衙 | 阴文通 | P. 4660《阴文通邈真赞》 |
| 河西都防御右厢押衙 | 王景翼 | P. 4660《王景翼邈真赞并序》 |
| 河西节度判官权掌书记 | 张侔 | P. 2568《南阳张延绶别传》 |
| 河西节度掌书记 | 苏鞏 | P. 4660《唐悟真邈真赞并序》 |
| 河西节度凉州左司马 | 李明振 | P. 4615 + P. 4010《李端公墓志铭》 |
| 河西道敦煌县尉 | 翟神庆 | P. 4660《翟神庆邈真赞》 |
| 河西都僧统 | 翟法荣 | P. 4660《河西都僧统翟和尚邈真赞》 |
| 河西都僧统 | 唐悟真 | P. 4660《唐悟真邈真赞并序》 |
| 河西道沙州释门法律 | 凝公 | P. 4660《凝公邈真赞》 |

以上这些人物所任世俗政权官职或僧职,其任职时代都在张议潮、张淮深统治时期,皆冠“河西”或“河西道”之名,表明他们与节度使一样,是以河西道自居的。到张承奉统治的张氏归义军后期,这种现象也就不再出现了。

最后需要说明的是,荣新江对晚唐史籍中出现的“河西”一词作过细致的考辨,认为“往往是指南自邠、宁,北到丰、胜,东至银、绥,西抵灵、武的地理范围”,^[34]亦即关内道北部地区,与河西走廊无关,兹不赘论。

二、五代凉州河西节度使与瓜沙归义军节度使

荣新江所论“河西”概念仅限于晚唐之史籍,其实五代、北宋

史籍中关于河西及河西节度使的记载也很多,但所指范围不同。晚唐史籍中的河西诚如荣氏所说,是指关内道北部地区;而五代、北宋史籍中的河西则是指凉州地区。因宋朝河西节度使例由在凉州的吐蕃六谷部首领担任,兹不讨论;下面仅就五代汉人所任之凉州河西节度使、一度自称河西节度使的瓜沙曹氏归义军节度使进行论述。

五代时期,中原地区军阀割据,政权林立。河西走廊也不例外,张承奉在瓜、沙二州将归义军藩镇摇身一变,建立了西汉金山国,914年为曹议金所取代,建立了曹氏归义军政权;在河西走廊东部,回鹘割据甘州,建立甘州回鹘王国,凉州则为唃末等势力所盘踞。值得注意的是,自后梁以灵武节度使兼领河西节度起,^[35]五代朝廷在凉州又重新设立河西节度使,进行羁縻统治。

朱玉龙《五代十国方镇年表》列有凉州、沙州两个藩镇,凉州为河西节度使,起自后梁开平元年(907)韩逊,迄于后周显德元年(954)申师厚;沙州为归义军节度使,起自后梁开平元年(907)张承奉,迄于后周显德六年(959)曹元忠。^[36]

《资治通鉴》卷265记载,天祐三年(906)“春正月壬戌,灵武节度使韩逊奏吐蕃七千余骑营于宗高谷,将击唃末及取凉州。”^[37]次年,后梁建立,为了加强对河西东部地区的羁縻控制,“自梁太祖时,常以灵武节度使兼领河西节度,而观察甘、肃、威等州,然虽有其名,而凉州自立守将。”^[38]乾化四年(914)五月,韩逊卒,其子韩洙继为节度。^[39]后唐沿袭后梁的做法,仍以灵武(又名朔方)节度使兼领河西节度,《旧五代史》卷31《唐庄宗纪五》云:

[同光二年(924)四月己丑],以朔方、河西等军节度使韩洙依前检校太傅、兼侍中,充朔方、河西等军节度使,灵、盐、威、警、雄、凉、甘、肃等州观察使。^[40]

卷39《唐明宗纪五》又云:

[天成三年(928)七月]壬子,以朔方节度使韩洙卒废朝。

……[八月]辛卯,以朔方军留后韩璞为朔方军节度使、灵武雄警甘肃等州观察使、检校司徒。^[41]

韩璞在位时间极短,旋为韩洙之弟韩澄所代,《资治通鉴》卷276后唐明宗天成四年(929)条云:

初,朔方节度使韩洙卒,弟澄为留后。……冬,十月,丁酉,韩澄遣使赍绢表乞朝廷命帅。……戊戌,以[康]福为朔方、河西节度使。^[42]

而韩澄在位时间也极短促,并结束了灵武韩氏的统治历史。《新五代史》卷46《杂传·康福传》云:

灵武韩洙死,其弟韩澄立,而偏将李从宾作乱。澄表请朝廷命帅,而[安]重诲以谓灵武深入夷境,为帅者多遇害,乃拜福凉州刺史,朔方、河西军节度使。^[43]

五代初年,灵武节度使兼领河西节度者有韩逊、韩洙、韩璞、韩澄四人,从上文“为帅者多遇害”一语看,韩洙死后,灵武政局动荡,韩璞、韩澄相继上台,为时短暂,最后韩澄因难以镇压李从宾之乱而不得不请求后唐朝廷命帅,遂结束了灵武韩氏的统治历史。后唐朝廷命康福为朔方、河西军节度使,《旧五代史》卷91《康福传》载其职衔更加详细:“制加福光禄大夫、检校司空,行凉州刺史,充朔方、河西等军节度使,灵武雄警甘肃等州观察处置、管内营田、押蕃落温池榷税等使。”^[44]值得注意的是,除了担任朔方(即灵武)、河西节度使之外,康福又兼任凉州刺史,这可能与他遭到枢密使安重诲的排挤有关,但似乎也表明后唐对凉州的关注。不过从该传所记康“福居灵武三岁”一语来看,他平时是住在灵州而非凉州。

由上所述可知,五代后梁、后唐时期,韩氏四人皆为灵武节度使兼河西节度使,而康福更兼任了凉州刺史。毫无疑问,五代史籍中的“河西”是指以凉州为中心的河西走廊地区,由于曹氏归义军割据瓜、沙二州,故由灵武节度使兼领的河西节度使只辖凉、甘、肃等州,然而这也只是名义上的观察而已,此时甘州为回鹘汗廷,肃

州是甘州回鹘的附庸，凉州也“自立守将”，羈縻而已。

需要注意的是，在康福之后，灵武节度使不再兼任河西节度使，此时凉州本地的汉族军将势力崛起，自命为凉州节度留后，请命于中央，或者是劫持五代边将为凉帅。新、旧《五代史》此后关于凉州及河西节度使的记载，透露出五代后唐、后晋、后汉、后周中央通过重用凉州本地的汉族军将，对这一地区进行羈縻统治与管理。《旧五代史》卷138《外国传二》“吐蕃”条云：

唐长兴四年(933)，凉州留后孙超遣大将拓拔承谦及僧道士耆老杨通信等至京师，明宗拜孙超节度使。清泰元年(934)，留后李文谦来请命。后数年，凉州人逐出文谦，灵武冯晖遣牙将吴继兴代文谦为留后，是时天福七年(942)也。明年，晋高祖遣涇州押牙陈延晖赉诏书安抚凉州，凉州人共劫留延晖，立以为刺史。至汉隐帝时，凉州留后折逋嘉施来请命，汉即以为节度使。嘉施，土豪也。周广顺二年(955)，嘉施遣人市马京师。是时枢密使王峻用事，峻故人申师厚者，少起盗贼，为兖州牙将，与峻相友善，后峻贵，师厚弊衣蓬首，日候峻出，马前诉以饥寒，俊未有以发。而嘉施等来请帅，峻即建言，凉州深入夷狄，中国未尝命吏，请帅募府率供奉官能往者，月余，无应募者，乃奏起师厚为左卫将军，已而拜河西节度使。师厚至凉州，奏荐押衙副使崔虎心、阳妃谷首领沈念般等，及中国留人子孙王廷翰、温崇乐、刘少英为将吏，又自安国镇至凉州立三州以控扼诸羌，用其酋豪为刺史。然凉州夷夏杂处，师厚小人，不能抚有。至世宗时，师厚留其子而逃归，凉州遂绝于中国。独瓜、沙二州，终五代常来。^[45]

在以上所列诸位河西节度使中，除折逋嘉施外，其余皆为汉人。孙超、李文谦是晚唐戍防凉州的汉族军将之后裔，自命为凉州留后；吴继兴、陈延晖是后晋灵、泾边将，被劫持为府主；唯有申师厚出自后周朝廷的钦命，他到凉州之后，努力处理民族关系，举荐蕃汉官

员,设立州镇以扼诸羌,但仍很难统治好夷夏杂处的凉州,“显德中(954—959),师厚为其所迫,擅还朝,坐贬。凉州亦不复命帅。”^[46]从此,凉州遂被吐蕃势力完全占领。

由此可知,五代中原皇朝以凉州为河西节度使的治所,初由灵武节度使兼领,实际在凉州则自立守将;后来承认凉州汉族军将为河西节度使,或者以朝命授予申师厚为河西节度使。不管怎么说,五代对凉州实施羁縻性质的统治,显然仍维持着凉州为河西节度使治所的传统观念。

既然如此,则割据瓜、沙二州的曹氏归义军自然就得不到五代朝廷河西节度使的衔号了。检传世史籍所载,五代北宋诸朝授予曹氏的节度使称号皆只冠归义军,而不是河西。

《旧五代史》卷32《唐庄宗纪六》:

[后唐同光二年(924)五月]乙丑,以权知归义军留后曹义金为归义军节度使、沙州刺史、检校司空。^[47]

《旧五代史》卷81《晋少帝纪一》:

[天福八年(943)正月]庚寅,沙州留后曹元深加检校太傅,充沙州归义军节度使。^[48]

《旧五代史》卷115《周书·世宗纪二》:

[显德二年(955)五月]戊子,以沙州留后曹元忠为沙州节度使、检校太尉、同平章事。^[49]

《宋史》卷490《外国传六》“沙州”条:

[太平]兴国五年(980)元忠卒,子延禄遣人来贡。赠元忠敦煌郡王,授延禄本军节度。^[50]

《宋史》卷490《外国传六》“沙州”条:

[咸平]五年(1002),延禄、延瑞为从子宗寿所害,宗寿权知留后,而以其弟宗允权知瓜州。表求旌节,乃授宗寿节度使。^[51]

《宋史》卷490《外国传六》“沙州”条:

大中祥符(1008—1016)末宗寿卒,授贤顺本军节度。^[52]

可以看出,曹氏统治者从中原皇朝所获赐的节度使称号,无一例外皆冠“归义军”,而非“河西”,这表明了五代北宋朝廷的态度,是以凉州为河西节度使治所,而非沙州。

问题是曹氏归义军前期的节度使,亦即曹议金父子却在境内以河西节度使自称。五代时期,曹氏归义军虽然疆域内缩,仅辖沙、瓜二州,但是首任节度使曹议金雄心勃勃,积蓄力量,东征甘州回鹘,试图开疆拓土,将归义军的地盘扩大到河陇及西域广大地区。这从曹议金的职衔称呼上可以看出,如莫高窟第55、98、100、108、454等窟的曹议金供养人画像题记云:

故敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校太尉兼中书令托西大王讳议金供养;

河西陇右伊西庭楼兰金满等州□□□□观察□(处)
……[议金];

故敕授河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校中书令
……讳议金;

敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使……□西大王讳
议金供养;

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)讳议金。^[53]

曹议金在“河西”的基础上添加了“陇右伊西庭楼兰金满等州”的名号,并号称“托西大王”,表达了曹氏归义军要拓展疆域、控有河陇及西域的愿望,俨然要做西北地区的最高统治者。不过在敦煌文献中,一般仍以“河西节度使”或“河西归义军节度使”相称,P. 3262、P. 3781 两篇《后梁时代建窟祈愿文》先后为大梁帝主、河西节度使尚书、天公主、宋氏夫人等造窟祈愿,这位后梁时代的河西节度使即归义军节帅曹议金。S. 4544《置伞文》云:“次用庄严,我河西节度使大王贵位:伏愿南山等寿,北极标尊;长为菩萨之任

(仁)王,永[作]河西之父母。”^[54] P. 2675v《河西归义军节度使曹议金上某相公状》首题:“河西归义军节度观察处置管内营田押蕃落等使金紫光禄大夫检校太保兼令公御史大夫上柱国曹议金状上”,^[55]这是曹议金上给某相公的状文,在“归义军节度使”之前加“河西”二字。

与曹议金自称河西节度使相应的是,此一时期归义军节度使府僚佐与僧官也多冠于“河西”二字,今据敦煌文献所载表列于下:

| 官 职 | 姓 名 | 出 处 |
|-----------------|---------------------|-----------------------|
| 河西节度右马步都押衙 | 阎子悦 | P. 3718《阎子悦生前写真赞并序》 |
| 河西节度押衙 | 张良真 | P. 3718《张良真生前写真赞并序》 |
| 河西应管内外诸司马步军都指挥使 | 罗盈达 | P. 2482《罗盈达墓志铭并序》 |
| 河西节度都头 | 张明德 | P. 3718《张明德邈真赞并序》 |
| 河西归义军节度左马步都押衙 | 张保山 | P. 3518《张保山写真赞并序》 |
| 河西归义军节度押衙 | 浑子盈 | S. 5448《浑子盈邈真赞并序》 |
| 河西归义军左马步都虞候 | 梁幸德 | P. 3718《梁幸德邈真赞并序》 |
| 河西归义军节度内亲从都头 | 阴善雄 | P. 2482《阴善雄墓志铭并序》 |
| 河西应管内都僧统 | 阴海晏 | P. 3720《阴海晏墓志铭并序》 |
| 河西管内佛法主 | 康贤照 ^[56] | P. 3556《河西管内佛法主邈真赞并序》 |
| 河西佛法主 | 陈法严 | P. 3556《陈法严邈真赞并序》 |

| 官 职 | 姓 名 | 出 处 |
|-----------|-----|-----------------------------|
| 河西管内释门都僧政 | 阎会恩 | P. 3630 + P. 3718《阎会恩逸真赞并序》 |
| 河西释门僧政 | 范海印 | P. 3718《范海印写真赞并序》 |
| 河西释门僧政 | 马灵佺 | P. 3718《马灵佺逸真赞并序》 |
| 河西敦煌府释门法律 | 刘庆力 | P. 3718《刘庆力生前逸真赞并序》 |
| 河西敦煌郡释门法律 | 张和尚 | P. 3792《张和尚生前写真赞并序》 |

这些人物均出仕于曹议金执政时期，与前述张议潮、张淮深统治时期一样，曹议金时代归义军节度使府中的僚佐与寺院僧职冠有“河西”之名，不过这一时期也有其他官员和僧官不带“河西”之号的。

从曹议金之后，归义军节度使不再称河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使，但他的儿子们在位时仍有称河西节度使或河西归义军节度使的。莫高窟第 100、108 窟甬道南壁在曹议金画像之后为曹元德，均署曰：“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”。^[57] 在敦煌文献中，S. 4245《河西节度使曹元德造佛窟功德记》记载国母圣天公主带领僧俗众人，亲至弥勒像前，“有谁施作？时则有我河西节度使司空”云云，并为当今帝主、故父大王、司空、天公主小娘子及两国皇后等发愿祈福，这位检校官为司空的河西节度使即曹元德。^[58] 到曹元忠时期，S. 2687《后汉天福十三年（947）十一月十九日归义军节度使曹元忠浚阳郡夫人翟氏施巾题记》首题：“弟子河[西]归义军节度、瓜沙等州管内营田观察处置押蕃落等使、特进检校太傅谯郡开国侯食邑一千户曹元忠。”^[59] S. 518《后汉天福拾肆年（949）八月廿二日河西归义军节度使曹元忠再建窟檐记》亦云：“维大汉天福拾嗣年岁次丙午八月丁丑朔廿二日戊戌，敕河西归义军节度、瓜沙等州观察处置支度营田押蕃落等使、光禄大夫特进检校太傅食邑壹阡户食封

叁伯户谯郡开国侯曹△之世再建窟檐记。”^[60]曹议金及其子曹元德、元忠,皆自称河西节度使,但很显然,曹议金的儿子们已经不再有他的气魄,不仅弃用乃父“河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使”的衔号,而且在所称“河西归义军节度使”的头衔中多数还要加上“归义军”三字,在他们统治时期的其他大量敦煌文献与石窟题记中,一般都径称归义军节度使。至于曹氏后期的几任节度使如曹延恭、延禄、宗寿、贤顺,则因归义军势力衰弱,已不再称河西节度使了。

三、余说

以上从“河西”观念出发,论述了晚唐、五代在河西走廊上设立的两个藩镇,即沙州归义军节度使、凉州河西节度使。可以看出,不管是晚唐政府,或者是五代朝廷,皆以凉州为河西节度使的治所,虽然中原政权对凉州的统治是极其薄弱的。然而,“河西节度治凉州”的传统观念,直到北宋初年吐蕃人确立在凉州的统治之后仍得到延续。而另一方面,在沙州建节的归义军,虽然宗奉中原皇朝,且一度实际控制了整个河西走廊,但自大中五年归义军初设时起,就一直未被授予河西节度使的称号;不过归义军首领自称河西节度使的现象,在张、曹二氏统治的前期是个重要的政治信号,这也使之与中央皇朝之间产生了矛盾与摩擦。

读唐五代正史,皆不为归义军节度使张议潮、张淮深、曹议金、曹元忠等立传,有关归义军历史的记载,除了在新、旧《唐书》和新、旧《五代史》及《宋史》的本纪中偶有载录之外,更多的是在诸书对吐蕃的记录之后附带提及,如《新唐书》卷216下《吐蕃传下》、《新五代史》卷74《四夷附录三·吐蕃》、《旧五代史》卷138《外国传二·吐蕃》,是把归义军历史附在了吐蕃之后;而到了《宋史》卷490《外国传六·沙州》中,虽然不再把沙州附尾吐蕃,但却

将之与天竺、于阗、高昌、回鹘、大食、层檀、龟兹、拂菻等国相并列，俨然视作为一个域外国家。这反映了宋元史家和当时人们对沙州归义军的认识态度，显然是不会将河西节度使与归义军等同起来的，而是维持了凉州为河西节度使的传统观念。

（原载张涌泉、陈浩主编《浙江与敦煌学——常书鸿先生诞辰一百周年纪念文集》，浙江古籍出版社，2004年）

注 释

[1] 欧阳修、宋祁《新唐书》卷37《地理志一》，中华书局，1975年，第4册，第959页。

[2] 刘煦等《旧唐书》卷40《地理志三》“河西道”条，中华书局，1975年，第5册，第1639页。

[3] 司马光《资治通鉴》卷210 唐睿宗景云元年条云：“置河西节度、支度、营田等使，领凉、甘、肃、伊、瓜、沙、西七州，治凉州。”中华书局，1956年，第14册，第6660页。《新唐书》卷67《方镇表四》“河西”条景云元年云：“置河西诸军州节度、支度、营田、督察九姓部落、赤水军兵马大使，领凉、甘、肃、伊、瓜、沙、西七州，治凉州。”第6册，第1861—1862页。关于河西节度使的始置时间，以上二书皆持景云元年说，而《通典》卷32《职官典十四》、《新唐书》卷50《兵志》、《唐会要》卷78《诸使中·节度使》则持景云二年说。据张国刚考证，应以景云二年说为确。参张氏《唐节度使始置年代考》，《唐代藩镇研究》，湖南教育出版社，1987年，第235—238页。

[4] 王溥《唐会要》卷78《诸使中·节度使》“安西四镇节度使”条云：“先天元年十一月，史献除伊西节度兼瀚海军使，自后不改。至开元十五年三月，又分伊西、北庭为两节度。至二十九年十月二十九日，移隶伊西北庭都督四镇节度使。”中华书局，1955年，下册，第1429页。《资治通鉴》卷215 唐玄宗天宝元年条同时记载有北庭、河西节度使，其中北庭节度使辖伊、西二州，河西节度使辖凉、肃、瓜、沙、会五州（增会州而脱甘州）。（第15册，第6847—6848页）

[5] 吴廷燮《唐方镇年表》卷8《河西》，中华书局，1980年，第3册，第1216—1227页。

[6] 王永兴《试论唐代前期的河西节度使》，袁行霈主编《国学研究》第2卷，北京大学出版社，1994年，第363—392页。

[7] 可以参考史苇湘《河西节度使覆亡的前夕》，《敦煌研究》创刊号（总第3期），甘肃人民出版社，1983年，第119—130页。

[8] 《旧唐书》卷38《地理志一》，第5册，第1392—1393页。

[9] 《资治通鉴》卷247唐武宗会昌四年条，第17册，第7999页。

[10] 《资治通鉴》卷248唐宣宗大中二年、三年条，第17册，第8036—8039页。

[11] S. 6161 + S. 3329 + S. 11564 + S. 6973 + P. 2762《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》云：“敦煌、晋昌收复已讫，时当大中二载。……次屠张掖、酒泉，攻城野战，不逾星岁，克获两州。”按，敦煌、晋昌、张掖、酒泉为郡名，即沙、瓜、甘、肃四州。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》，《归义军史研究》，上海古籍出版社，1996年，第401页。

[12] S. 367《唐光启三年(886)十二月廿五日书写沙、伊等州地志》“伊州”条云：“大中四年，张议潮收复。”参郝春文《英藏敦煌社会历史文献释录》第2卷，社会科学文献出版社，2003年，第176页。

[13] 唐宣宗之《实录》，参《资治通鉴》卷249唐宣宗大中五年条胡三省注，第17册，第8049页。

[14] 《新唐书》卷216下《吐蕃传下》云：“咸通二年，义潮奉凉州来归。”第19册，第6108页。S. 6342 + Dx. 5474《唐咸通某年九月廿五日归义军节度使张议潮进表并十月三日唐廷批答》云：“张议潮奏：咸通二年收凉州。”参郑炳林《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》，《敦煌吐鲁番研究》第7卷，北京大学出版社，2004年，第382页。

[15] 《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》，参《归义军史研究》，第401页。

[16] 《新唐书》卷67《方镇表四》，第6册，第1884页。

[17] 《资治通鉴》卷250唐懿宗咸通四年条，第17册，第8103页。

[18] 欧阳修《新五代史》卷74《四夷附录三》“吐蕃”条，中华书局，1974年，第3册，第914页。唐朝派遣鄂州兵戍防凉州之事，在敦煌文献S. 4397

《观世音经》之题记中也有印证：“广明元年(880)肆月拾陆日，天平军凉州弟(第)五般防成都右厢兵兵马使梁矩，缘身戍深蕃，发愿写此经。”此件文献在黄永武主编《敦煌宝藏》第133册、《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第6卷中皆失录，此据荣新江《归义军史研究》，第160页。

[19]《新唐书》卷67《方镇表四》“陇右”条，第6册，第1884、1886页。

[20]吴廷燮《唐方镇年表》卷5《归义》，第2册，第707—715页。

[21]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986年，第73、74页。此外，莫高窟第94窟“叔前河西一十一州节度管内观察处置等使……诤议潮”、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……张议潮一心供养”，说明张淮深、曹议金执政时期对张议潮称河西节度使的承认，也反映了他们自己的政治心态。第31、32页。

[22]参郑炳林《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》，《敦煌吐鲁番研究》第7卷，第382—383页。

[23]荣新江《归义军史研究》，第179页。

[24]《法藏敦煌西域文献》第24册，上海古籍出版社，2002年，第253页。

[25]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年，第281页。

[26]日本京都有邻馆藏敦煌文献云：“旌节：文德元年十月十五日午时人沙州，押节大夫宋光庭，副使朔方押牙康元诚，上下廿人。十月十九日中馆设后，廿日送。”参荣新江《归义军史研究》，第191页。

[27]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》，《归义军史研究》，第404页。

[28]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第301页。

[29]荣新江《归义军史研究》，第199页。

[30]乾符三年(876)，归义军丢失了西部的伊州，见P.5007《诗四首》中间附记“仆固天王乾符三年四月廿四日打破伊州”一行文字，载黄永武主编《敦煌宝藏》，新文丰出版公司，1986年，第135册，第157页。中和四年(884)，归义军再失甘州于回鹘，肃州为龙家等族所据且沦为甘州回鹘之附庸。参S.389《肃州防戍都状》，郝春文《英藏敦煌社会历史文献释录》第2卷，第250—251页。

[31]郑炳林《〈索勋纪德碑〉研究》，《敦煌学辑刊》1994年第2期，第62

页。

[32]《旧唐书》卷20上《昭宗纪》，第3册，第768页。

[33]如：P. 2854《礼佛法愿文》在为“大中皇帝”（即大中年间在位的唐宣宗）发愿之后说：“复持胜善，即用庄严，我河西节度吏部尚书……”，即张议潮。参黄征、吴伟《敦煌愿文集》，岳麓书社，1995年，第386页。

[34]荣新江《归义军史研究》第四章第二节《史籍中“河西”概念的演变》，第176—182页。关于晚唐史籍中的“河西”，许多学者误以为是指河西走廊，最早是元代胡三省对《资治通鉴》中“河西”一词的多次注释，如：“自代宗时，河西没于吐蕃，宣宗复河、湟，张义潮收凉州，河西复羁属于唐。”“河西，谓凉、瓜、沙、肃诸州。”参《资治通鉴》卷256唐僖宗光启二年条胡注、卷260唐昭宗乾宁二年条胡注，第18册，第8336、8481页。以后，孙修身《张淮深之死再议》（《西北师范学院学报》1982年第2期，第36—38页）、邓文宽《张淮深平定甘州回鹘史事钩沉》（《北京大学学报》1986年第5期，第92—98页）、钱伯泉《为索勋篡权翻案》（《敦煌研究》1988年第1期，第72—72页）、郁贤皓《唐刺史考全编》第三编《陇右道》卷39《凉州（武威郡）》。（安徽大学出版社，2000年，第1册，第482页）荣新江已指出其误。

[35]《资治通鉴》卷276后唐明宗天成四年条胡三省注：“唐之盛时，河西节度使治凉州，与朔方、陇西并为缘边大镇；肃、代以后沦陷；宣宗大中间收复，然隔以吐蕃、党项，朝廷悬属而已。至于唐末，以朔方兼节度河西，然亦声势不接。”（第19册，第9033页）事实上，以朔方节度使韩逊兼河西节度，实始自五代后梁。

[36]朱玉龙《五代十国方镇年表》“凉州”、“沙州”条，中华书局，1997年，第357—369页。

[37]《资治通鉴》卷265唐昭宗天祐三年，第18册，第8656页。

[38]薛居正等《旧五代史》卷138《外国传二》“吐蕃”条，中华书局，1976年，第6册，第1840页。同时可参《新五代史》卷74《四夷附录三》“吐蕃”条，第3册，第914页。

[39]《资治通鉴》卷269后梁均王乾化四年条，第19册，第8784页。《旧五代史》卷132《世袭列传一·韩逊传》、《新五代史》卷40《杂传·韩逊传》皆记作贞明初。

[40]《旧五代史》卷31《唐书·庄宗纪五》，第2册，第433页。《新五代

史》卷40《杂传·韩逊传》亦云：“至庄宗时，又以洙兼河西节度。”（第2册，第438页）

[41]《旧五代史》卷39《唐书·明宗纪五》，第2册，第433页。

[42]《资治通鉴》卷276后唐明宗天成四年条，第19册，第9033页。

[43]《新五代史》卷46《杂传·康福传》，第2册，第515页。《旧五代史》卷91《晋书·康福传》记韩澄作韩浚，注文中《旧五代史考异》引“《通鉴》、《欧阳史》俱作韩洙弟澄”已经进行了考辨。（第4册，第1200页）

[44]《旧五代史》卷91《晋书·康福传》，第4册，第1200页。又《旧五代史》卷132《世袭列传一·韩逊传附子韩洙传》则记作“明宗命前磁州刺史康福为朔方河西等军节度、灵威雄警凉等州观察处置度支、温池榷税等使。”（第6册，第1746页）

[45]《旧五代史》卷138《外国传二》“吐蕃”条，第6册，第1840页。《新五代史》卷74《四夷附录三》“吐蕃”条所记稍详，第3册，第914—915页。

[46]《宋史》卷492《外国传八》“吐蕃”条，中华书局，1985年，第40册，第14152页。

[47]《旧五代史》卷32《唐书·庄宗纪六》，第2册，第438页。

[48]《旧五代史》卷81《晋书·少帝纪一》，第4册，第1075页。

[49]《旧五代史》卷115《周书·世宗纪二》，第5册，第1531页。

[50]《宋史》卷490《外国传六》“沙州”条，第40册，第14124页。关于此条材料，需要说明的有三点：一是曹元忠的卒年。他实际上卒于974年，其去世的消息于980年才传到宋都汴京，《宋史》将接到消息的时间记录为死亡的日子，故误。二是974年曹元忠去世之后，是由其侄延恭继位，延恭在位两年，976年元忠子延禄上台，《宋史》中漏曹延恭事，但980年宋廷授予曹延禄节度使则是正确的。三是曹延禄的节度使称号，有二说，其一为归义军节度使，参徐松辑《宋会要辑稿》第198册《蕃夷五·瓜沙二州》：“制：权归义军节度兵马留后金紫光禄大夫检校司空兼御史大夫上柱国谯县男曹延禄，可检校太保归义军节度瓜沙等州观察处置营田押藩（蕃）落等使。”中华书局，1957年，第8本，第7767页。其二为义勇军节度使，参《宋大诏令集》卷240《沙州曹延禄拜官制（太平兴国五年四月丁丑）》：“权归义军节度兵马留后金紫光禄大夫检校司空兼御史大夫上柱国谯郡男曹延禄，义勇立身，忠贞挺志，……宜加节制之名，以重蕃宣之寄，可检校太保沙州刺史充义勇军节度使瓜

沙等州观察处置营田押蕃落等使。”(中华书局,1962年,第943页)

[51]《宋史》卷490《外国传六》“沙州”条,第40册,第14124页。

[52]《宋史》卷490《外国传六》“沙州”条,第40册,第14124页。

[53]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》,第17、32、49、51、171页。

[54]黄征、吴伟《敦煌愿文集》,第457页。

[55]《法藏敦煌西域文献》第17册,上海古籍出版社,2001年,第197页。

[56]据郑炳林推断,这位河西管内佛法主为都僧统康贤照。参《敦煌碑铭赞辑释》,第369页,校释[1]。

[57]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》,第49、51页。第108窟曹元德画像题记为“敕河西归义等军节度……”,多一“等”字。

[58]《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第6卷,四川人民出版社,1992年,第10页。参荣新江《归义军史研究》第二章第七节《曹元德(935—939)》,第109页。

[59]《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第4卷,四川人民出版社,1991年,第190页。

[60]《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第1卷,四川人民出版社,1990年,第240页。

归义军镇制考

冯培红

镇在古代是一种地方军事机构,尤以十六国北魏、晚唐五代之镇最为典型与突出,对于地方军事起着颇为重要的作用。周一良、谷霁光、张维、严耕望、牟发松、高敏、梁伟基等先生对十六国北魏的镇制进行了比较深入的研究,探明了十六国后期镇之起源、北魏前期镇之发展、孝文帝南迁洛阳以后镇之衰落等问题。^[1]北魏中期以后,实行改镇为州的政策,大多数的镇被改置为州,而所留之镇其地位也已大大降低了。北朝后期及隋唐时代,镇的规模、级别已与北魏前期有了很大的不同。到安史之乱以后,在藩镇所管诸州境内,又大量设镇,使之成为晚唐五代地方军事体系中的重要机构。关于唐五代的镇制,学术界的研究相对要少得多,值得注意的是日本学者菊池英夫、日野开三郎两位先生对唐五代的镇及其长官即镇将的研究,后者指出:镇和节度使属同一类型,甚至有节度使被贱称为镇使、而镇却被当作小型藩镇,两者只是身份和实力的高低大小的差异。^[2]可见日野氏对藩镇治下的镇及其镇将给予了较高的重视。对晚唐五代具体的镇制探讨,主要是在归义军镇制问题的研究上表现得较为热烈,向达、土肥义和、史苇湘、黄盛璋、卢向前、陈国灿、李并成等先生皆先后撰写文章,力图考证清楚归义军特别是曹氏时期“二州六镇”、“二州八镇”的建制,以及各镇的地理位置。^[3]然而,关于归义军镇制,还有许多有待澄清和进一步探讨的问题。本文在前人研究的基础上,将归义军镇制放到整

个中古时期镇制演变的大背景下进行考察,细加考辨与剖析诸家观点,并逐一考释归义军管内所置诸镇,希望对归义军镇制问题有一个新的认识,推进本课题研究的深入。

一、镇制溯源——从十六国北魏到唐五代镇制之演变

关于镇的始置问题,早在1935年,周一良先生在《禹贡》半月刊上发表《北魏镇戍制度考》一文开篇就指出:“设镇于边要形胜之地盖非魏所独有之制,《魏书·太宗纪》:‘泰常二年(417)九月,姚泓匈奴镇将姚成都与弟和都举镇来降。’《常爽传》:‘居凉州,父坦,乞伏世镇远将军大夏镇将。’制度虽不可考,然自‘匈奴’‘大夏’之命名观之,则在边地无疑”;并根据《魏书·太武五王传》所载广阳王元深上书中“昔皇始以移防为重,盛简亲贤,拥麾作镇”一语,认为北魏“镇之设立始自皇始(396—398)。”^[4]然而,不管是十六国后秦的匈奴镇、西秦的大夏镇,还是北魏皇始置镇,均属于386年北魏建国以后之事。同年稍后,谷霁光先生在《禹贡》杂志上也发表论文《镇戍与防府》,指出早北魏道武帝皇始之前的“魏登国四年(389)氏酋分诸氏羌为二十部都护,各为镇戍,不置郡县。当时以镇代州,实质为镇,但这种组织只称都护,并没有镇的名号”。他在另一篇论文《补魏书兵志》中也认为:“军镇之制备于北魏。北魏以前有屯戍之兵,性质与镇不同。至晋太元十四年(389),氏王分诸氏羌为二十部都护,各为镇戍,不置郡县。都护殆刺史、太守任也,始具镇之雏形,时犹未以镇名。”^[5]谷氏以为,十六国后期亦即北魏初建的389年,也就是皇始之前,在氏人所居的陇南地区已经出现了镇之雏形,虽无镇的名号但实质为镇。谷氏所依据的史料应是《魏书·氏传》,然而他引用此条材料有两个关键性的错误,一是将“护军”录作“都护”,二是把分护军的时代

定为东晋太元十四年(即北魏登国九年、389)是错误的,司马光将此事系于东晋孝武帝太元十九年(即北魏登国九年、394)十月,并云:“秦太子宣奔盛,分氐、羌为二十部护军,各为镇戍,不置郡县。”^[6]由此还可知道,氐人杨盛建立的护军制度其实来源于前秦。但是,护军制度并非始于前秦,早在魏晋时期就早已有之;^[7]其次,护军制与镇制是两种不同的制度,所谓“分诸氐羌为二十部护军,各为镇戍”,是指设立护军制进行镇戍,而不是指氐人设立了镇。1941年,张维先生撰《元魏诸镇考》,云:“元魏自皇始之初,即已分置州镇,其时盖沿苻、姚旧习。”唐长孺先生在研究十六国五胡政权的政治统治时,曾提到后秦、夏的军镇与镇户,指出:“赫连勃勃的军镇制度又遗留到北魏,薄骨律、高平、沃野诸镇只是因袭旧制,后人考证北魏缘边创置之始及其制度,这一点是常常被忽略的。”^[8]由此可见,虽然镇制在北魏臻于极盛,制度完备,但前辈学者多已指出十六国时期已经出现了镇。

真正探讨十六国镇制的,有牟发松、高敏两位先生。牟氏指出,十六国时期地方行政机构出现了军镇化的现象,这一观点值得注意。他考察了后秦、夏、西秦乃至十六国前期诸政权的军镇与镇户,认为十六国时期地方行政机构存在着军镇化的趋势,而当时人和后人将这些军镇径称为“镇”,其长官亦被径称为“镇将”,只是这种称呼并不十分严格。牟氏论文最后指出了十六国与北魏时期“镇”的不同之处:

我们在上面讨论十六国时期地方机构军镇化的现象时,为了方便,一时又找不到其它更合适的名目,故常径称为“镇”,这实际上是不严格的。这些“镇”,诚然同北魏军镇有着密切的联系,其中有很多为北魏所承袭、沿置,而且在史籍上亦不乏直呼其为镇的,但它多数犹未以镇名,尚带州郡虚号;作为“镇”在名义上亦不预当时的正式地方机构,其长官也不以“镇将”名。总之,它们同制度化了的北魏军镇,仍有

着各种不同的量质兼有的区别。^[9]

提出十六国时期出现镇制的还有高敏先生,他具体研究了十六国前、后期镇制的演变过程,云:

然而,北魏时期的这种以军镇统民并以之代替地方行政机构的制度,并非始于北魏。究其根源,它应同十六国时期的军镇制度有一定的联系。单以十六国时期来说,它的前期与后期,在军镇制度方面也存在着差异,反映出军镇制度本身确存在一个逐步形成的历史发展过程。如果说十六国前期还只是实行军镇制度的某些萌芽的话,那么,到十六国后期,就出现了比较定型的和较为普遍的军镇制度,特别是地处西北边陲的几个少数民族政权,实行此制的情况尤为明显。到了北魏时期,才出现了典型的军镇制度。因此,对军镇制度本身由萌芽到发展再到典型形态的发展过程进行研究,就不应当忽视十六国时期军镇制度的探讨。

高氏将镇制的萌芽、发展定型、典型形态,分别定位于十六国前期、后期及北魏时期。他认为,十六国前期如汉、前赵、后赵、前燕、前秦时期,出现了冠将军号并镇某地的形式,“已开始有设置军镇的某些迹象”,但是“这时的军镇制度远非后期正式的军镇制度,充其量只能说是带有后期军镇制度的某些因素,或者说是军镇制度的萌芽期。”他续云:“后秦时期的军镇,已不同于十六国前期军镇,它已是具有实土、有兵士、有领民的实体,是一级地方行政单位,是与州、郡、县并列的统治形式了。”他还指出了夏、后凉、西凉、南凉等政权也设置了镇。^[10]高氏将两秦之交作为镇出现的关键转折阶段的划分方法,是有一定道理的;但是对于十六国时期镇的具体设置上,他的分析还缺乏更加直接有力的证据。

相比而言,严耕望先生根据《元和郡县图志》、《太平寰宇记》等后来唐宋时期的地理志书,考得杏城镇、三堡镇始置于十六国,倒是提供了两个实在的例证。他说:“镇之初兴,就文献可考者而

言，盖起于刘石苻姚之世，如杏城镇、三堡镇是也。”^[11]所谓“刘石苻姚之世”，是严氏依据《元和郡县图志》卷3“坊州”条所云：“刘、石、苻、姚时，于今州理西七里置杏城镇，常以兵守之。”“刘、石、苻、姚之世”，谓前赵、后赵、前秦、后秦四朝，所说较为笼统。而“鄜州”条径云：“苻、姚置杏城镇。”^[12]又《通典·州郡典三》“坊州”条注：“姚苻置杏城镇，在今郡西。”^[13]则应以后秦姚苻始置为妥。《晋书·姚苻载记》记载“魏羯飞自称大将军、冲天王，率氏胡数万人攻安北姚当城于杏城，雷恶地应之，攻镇东姚汉得于李润。”姚苻欲谋进讨，说：“若得杏城、李润，恶地据之，控制远近，相为羽翼，长安东北非复吾有。”^[14]由此可知杏城、李润为长安东北面的军事要地，但在前秦末尚未置镇，而后秦姚苻在击斩魏羯飞、生降雷恶地之后，遂设立杏城镇。又三堡镇，据《元和郡县图志》卷3“丹州”条云：“苻、姚时为三堡镇。”^[15]

由上两例可知，在前秦、后秦时期，镇作为一种地方军事机构已经正式出现了。《晋书·苻坚载记上》记载苻坚统一黄河流域后，以关东地广人殷，欲命其族镇守各地，云：“凡我族类，支胤弥繁，今欲分三原、九嵕、武都、汧、雍十五万户于诸方要镇”，同书《苻坚载记下》亦载，前秦未乱之时，苻“坚之分氏户于诸镇也”。^[16]前秦末，姚苻攻前秦新平郡，太守苟辅欲降之，冯杰、冯翊等谏，其中说到“今秦之所有，犹连州累镇，郡国百城”，苟辅乃为前秦固守；姚苻又遣吏谓苟辅曰：“卿但率见众男女还长安，吾须此城置镇。”^[17]此处称前秦“连州累镇”，以及后来建立后秦的姚苻想要在“此城置镇”，足可证明前秦在统一黄河流域之后设置了镇。

后秦时，自然沿袭了前秦时期镇的建制。如姚苻曾“下书令留台诸镇各置学官”。^[18]姚兴时，陇东太守郭播曾说过“岭北二州镇户皆数万”；赫连勃勃南攻后秦，执镇守杏城的姚详，姚兴遣姚显屯杏城，“因令显都督安定岭北二镇事”；^[19]赫连勃勃也曾说：

“姚兴亦一时之雄，关中未可图也。且其诸镇用命，我若专固一城，彼必并力于我。”后来，勃勃“进据安定，姚泓岭北镇戍郡县悉降，勃勃于是尽有岭北之地”。^[20]由此可知，后秦在岭北地区设置了镇、戍、郡、县。前述周一良先生所揭后秦姚泓有匈奴镇将姚成都，《晋书·姚泓载记》记载姚“懿遂举兵僭号，传檄州郡，欲运匈奴堡谷以给镇人。宁东姚成都距之”，姚成都为宁东将军、匈奴镇将，他对姚懿说：“此镇之粮，一方所寄，镇人何功，而欲给之！”^[21]“镇户”、“镇人”二词，屡见于《晋书·姚泓载记》，^[22]胡三省在注释时云：“姚苻之兴也，以安定为根本；后得关中，以安定为重镇，徙民以实之，谓之镇户。”^[23]从安定镇户三万八千等数目观之，后秦时期镇的规模极大，与北魏相若。

以上所考，前秦置镇时间稍早，在统一黄河流域以前已有设置；后秦建国早于北魏两年，其大部分时间与北魏相并存，后秦在其境内广置诸镇，这与北魏前期普遍设镇基本同步。北魏肇源于大鲜卑山，辗转南徙才到代北。先建代国，376年为前秦所灭，前秦淝水战败瓦解后于386年复国，并改代为魏。北魏的镇制应与前秦、后秦有着密切的渊源关系，其始置年代为道武帝皇始年间（396—398）。^[24]关于北魏前期的镇，数目多，地位高，制度极其重要，故前人亦述之备详。严耕望先生曾考其数目、分布、种类、地位、组织等内容，共考得北魏有93个镇。^[25]北魏前期，镇的地位比较高，《魏书·官氏志》云：“旧制，缘边皆置镇都大将，统兵备御，与刺史同。城隍、仓库皆镇将主之，但不治。故为重于刺史。”北魏史籍中经常将“州镇”并提，表明镇与州并级，但镇将又因掌军事而地位重于刺史，延兴二年（472）五月诏令中“旧制，诸镇将、刺史假五等爵，及有所贡献而得假爵者，皆不得世袭”，^[26]镇将排序在刺史之前，亦可表明在北魏前期旧制中镇的地位要稍高于州。北魏前期，出任镇将及镇兵是“当时人物，忻慕为之”的事情，多以“高门子弟”、“丰沛旧门”、“强宗子弟”、“国之肺腑”来担任，但到

孝文帝太和年间(477—499),由于推行汉化,南迁国都,遂渐废镇,使镇的地位一落千丈。所以元深说“及太和在历,……丰沛旧门,仍防边戍。自非得罪当世,莫肯与之伍。征镇驱使,但为虞候白直,一生推迁,不过军主。……自定鼎伊洛,边任益轻,唯底滞劣才,出为镇将”;魏兰根亦云:“中年以来,有司乖实,号曰府户,役同厮养,官婚班齿,致失清流。”^[27]由此可见,从北魏前期到中期,镇制发生了巨大的变化。故严耕望先生云:“至孝文锐意华化,对于此一为魏晋南朝所无之军镇制度,逐渐废除,尤以太和十一年迁都前后所废尤多。其后所存大镇惟六镇及御夷、薄骨律、高平、鄯善、敦煌等西北边境十一镇与若干小军镇而已。”^[28]太和年间所废之镇,已大多改为州。到孝明帝正光(520—525)末年,魏兰根建议尚书令李崇“宜改镇立州,分置郡县,凡是府户,悉免为民”^[29],于是李“崇乃上表求改镇为州,罢削旧贯”,孝明帝当时未予采纳,即其所说“朕于时以旧典难革,不许其请”,但后来六镇起义愈演愈烈,孝明帝追悔莫及,^[30]于是在正光五年(524)八月丙申下诏:“诸州镇军贯,元非犯配者,悉免为民,镇改为州,依旧立称。”^[31]在这次改镇为州的行动中,最终撤消了沃野等六镇及薄骨律、御夷、高平诸镇,皆改为州。^[32]

经过太和、正光年间的改革,大多数的镇被改置为州。但是镇的建制并未完全撤消,北魏末年还留下了为数不多的一些镇。^[33]据严耕望先生考证统计,孝明帝正光之后的孝庄帝至孝武帝时代,还有三堡、长蛇、汧城、榆中、新野、盘阳、抚宜等七个镇。在这些镇中,严氏考得汧城、榆中、新野、抚宜四镇在北魏末年仍然设置,而三堡、长蛇、盘阳三镇则延续到了东、西魏。^[34]如东魏,孝静帝元象二年(538),北徐州刺史、当州大都督暴显“从高祖(指高欢)与西师战于邙山,高祖令显守河桥镇,据中潭城”;^[35]元象(538—539)时,尧杰“出为磨城镇大都督”;^[36]高澄执政时,采纳破六韩常的计策,派“遣大司马斛律金等筑杨志、百家、呼延三镇”;^[37]房士隆于

“兴和(539—542)中,东清河太守,带盘阳镇将”;^[38]547年,西魏“攻拔东魏平齐、柳泉、蓼坞三城,获其镇将李熙之”。^[39]又如西魏,宇文泰平定梁、益之后,但常有暴乱,“每岁命随近州镇出兵讨之”;^[40]据《元和郡县图志》卷3“丹州”条记载:“苻、姚时为三堡镇,后魏文帝大统三年(537)割鄜二州地置汾州,理三堡镇;废帝以河东汾州同名,改为丹州”;^[41]《周书·王德传》记载大统“十三年(547),授大都督、原灵显三州五原蒲川二镇诸军事”;^[42]《梁椿传》记载同年他跟“从李弼赴颍川援侯景。别攻阎韩镇,斩其镇城徐卫”;^[43]《赵昶传》记载他于大统“十五年(549),拜安夷郡太守,带长蛇镇将”。^[44]虽然在史籍中有时仍以“州镇”连称,但这时镇的地位已不能和北魏前期同日而语,北魏前期镇将兼州刺史较为常见,而到北魏后期则出现了镇将由郡守兼领的事例,如上举安夷郡太守带长蛇镇将赵昶即是其例。严耕望先生云:北魏“前期镇将都督诸州兼带刺史。自太和中叶以后,州郡区内大镇悉废,所存之镇,其镇将不兼刺史而带郡守,其地位已猛降可知。逮魏末及分东西以后,转以郡守带镇将,是其地位似又降居郡守之下矣。镇将地位之逐步降低亦即镇位之逐步降低也。”^[45]甚至,扶风郡南由县在北魏时置县,到西魏时改为镇,北周又复为县,^[46]可知西魏时有的镇似沦落到与县的地位相当或稍重。

到北齐、北周时,依然置镇。只不过北周实行制度改革,名镇曰防,但这只是名称上的变化,其实质未变,而且在《周书》中虽然称“防”较为普遍,但有时仍偶尔称“镇”。

《隋书·百官志中》记北齐官制中的镇之组织,远较《魏书·官氏志》所记北魏镇将详细,其云:“三等诸镇,置镇将、副将,长史,录事参军,仓曹、中兵、长流、城局等参军事,铠曹行参军,市长,仓督等员。”^[47]由此可知,北齐时镇分为三等,即上镇、中镇、下镇,其所置官职除上揭诸职之外,据严耕望先生统计,北魏的镇府组织中还有监军、司马、功曹史、省事、户曹史、狱队尉、门士、外兵使、函

使、统军、别将、军主、队主、军将、戍将等，^[48]可能北齐因镇的地位下降，故镇之职官员额亦随之减少。又据《隋书·百官志中》记载，北齐时三等镇将为第四品下，与三等下州刺史同；三等镇副将为从第四品下，与三等中郡太守同品异阶；而三等上郡太守为从第三品，三等下郡太守为从第五品下，^[49]则知镇的地位较州低，稍高于郡。《周书·静帝纪》记载大象二年（580）九月“丙戌，废河阳总管为镇，隶洛州”，^[50]可证镇属于州，严耕望氏亦云“最迟周齐时代镇已统于州矣”。^[51]《隋书·赵昺传》记载西魏赵“昺于是帅所领与齐人前后五战，斩郡守、镇将、县令五人，虏获甚众”，^[52]则又将镇将排在了郡守之后。577年，周灭齐，“齐诸行台州镇悉降，关东平。合州五十五，郡一百六十二，县三百八十五，户三百三十万二千五百二十八，口二千万六千（六）百八十六”。^[53]这里只列州郡县数目及户口数，未言及镇，表明北朝后期已从原来的军政合一走向分离，镇只管军事。

值得注意的是北周的防制与镇制的关系。谷霁光先生《镇戍与防府》一文对“防”作了初步的考释，他说防在北魏末年已有设置，通行于北周，每防设防主、副防主，防主或为刺史兼领，或为太守兼领。但他认为，镇与防并不等同，镇较防高，构成了州镇防戍的等级；又说镇兵世役，防是差发。^[54]而且，在北周时的史籍中仍记载有镇，如梁士彦被周武帝任命为九曲镇将，^[55]裴孝仁为长宁镇将，^[56]李穆在“天和（566—572）中，进爵申国公，持节绥集东境，筑武申、且郢、慈涧、崇德、安民、交城、鹿卢等诸镇”。^[57]史籍中还出现了“镇防”一词，如《周书·史宁传》云：“孝闵帝践阼，拜小司徒，出为荆襄浙郢等五十二州及江陵镇防诸军事、荆州刺史”；^[58]《陆胜传》记载武成元年（559）周明帝对他说“益州险远，非亲勿居，故令齐公作镇。卿之武略，已着遐迩，兵马镇防，皆当委卿统摄”；^[59]《韦孝宽传》亦云：“时或劝孝宽，以为洛京虚弱，素无守备，河阳镇防，悉是关东鲜卑。”^[60]以上三例，是《周书》中仅见

的“镇防”并称者，既可作“镇”、“防”名词解，亦可作“镇防”动词解。然第三例中的固定地名“河阳”，上揭周静帝大象二年“废河阳总管为镇，隶洛州”，此后隋唐时期河阳亦皆设镇。^[61]由此观之，这里三处“镇防”似应理解为动词，而防其实即镇。因此，严耕望先生认为：“防之性质地位与魏末北齐之镇全同，盖北周实改镇曰防，偶称曰镇，用旧名耳。”我同意严说，北周史籍中虽然偶有称镇者，但称防较为普遍，且所置之防与原来之镇无甚区别，这种只是名称上的变化与北周的制度名号改革是相一致的。至隋，初无防制，但到隋炀帝时期，好古改制，遂“又置诸防主、副官，掌同诸镇”，既然所掌相同，则镇、防并无多大区别。^[62]

隋唐沿袭北齐制度，^[63]仍置三等镇。《隋书·百官志下》记隋代官制云：“镇，置将、副。……其制，官属各立三等之差。”唐亦如之。但是，隋唐两代镇的地位又有所不同，表现在官品上呈现出由高向低的趋势。在隋代，上镇将为从四品下，^[64]与上郡太守同品异阶；中镇将、上镇副为从五品下，与中郡太守同品异阶；下镇将、中镇副为正六品，与下郡太守同品异阶；下镇副为从六品，与上县令同品异阶。^[65]而到唐代，上镇将为正六品下，镇副为正七品下；中镇将为正七品上，镇副为从七品上；下镇将为正七品下，镇副为从七品下。^[66]由此可见，从北魏经北齐、隋到唐代，镇的地位明显呈现下降的趋势。关于镇府的组织，据《隋书·百官志下》统计，隋代的镇设有镇将、镇副、长史、司马、诸曹参军事、土曹行参军等职，^[67]而唐代的镇设有镇将、镇副，仓曹、兵曹参军事，录事、史，仓曹、兵曹佐、史，仓督、史。^[68]较之北魏、北齐镇制，隋代镇府官员的名额亦有所减少。

《大唐六典·尚书兵部》记载了唐代镇制及其规模，云：“凡天下之上镇二十，中镇九十，下镇一百三十五。”^[69]《新唐书·百官志四下》所记略同，并且用小字注云：“每防人五百为上镇，三百人为中镇，不及者为下镇。”^[70]若以这一数字计算，则天下镇之兵力总

数不超过 77500 人,足见兵力既单薄且分散,只能驻防于关隘重地。故唐长孺先生认为,唐朝的“镇戍兵力单薄而又分散。镇戍制度源自北魏。……那时镇的规模庞大,领兵多以万计。象《六典》所述那样分散单薄的镇戍当是周齐旧制”。为了改变这一状况,起到有效抵御周边少数民族的寇扰,“唐代前期在边境要地设置军镇,改变了分散单弱的传统镇戍制度。”这种新的军镇制度就是节度使。^[71]《新唐书·兵志》云:“唐初,兵之戍边者,大曰军,小曰守捉,曰城,曰镇,而总之者曰道。”可见镇的建制最小,道即藩镇,置节度使。菊池英夫先生利用传世文献与吐鲁番文书对唐前期的军、守捉、城、镇等机构进行了考证;日野开三郎先生则对唐藩镇时代管内各级镇将的配置,镇的增加普及,镇与军、守捉、戍、营、城、寨、栅、堡等军事机构之关系,镇的构成与统属,藩镇的跋扈与镇将之关系等一系列问题作了深入的研究。^[72]《兵志》续云:“其军、城、镇、守捉皆有使”。^[73]由于使职的兴起,镇将、镇副亦更名为镇使、副使。^[74]《大唐六典·尚书兵部》云:“凡镇,皆有使一人、副使一人。”^[75]镇使,亦曰镇遏使、镇遏将、镇将、镇主等,其僚佐除了副使,仓曹、兵曹参军事,仓曹、兵曹佐、史,录事、仓督等之外,还设有监使、长史、都知兵马使、兵马使、都游奕使、游奕使、押衙、判官等职。

在探讨唐后期五代藩镇体制之下的镇制时,日野开三郎先生云:

首先应该指出的是,在藩镇管区内如网眼般密布的各镇兵统帅——镇将,是增强藩镇势力的最大支柱。这就是,藩镇把军队分派到包括州县官所在地在内的都邑、关津、险要等政治、经济中心地带长期驻守,并以自己的心腹将校(押衙、兵马使、讨击使、十将等)任各军的统帅,各军称为外镇或巡镇,统帅称为镇将(镇遏将、镇遏使、镇使)。藩镇在使镇将负责管区内的治安防卫工作的同时,还使他们监视、妨碍由朝廷任

免的刺史、县令的行动,凭借配备这种镇将监视网,才得以对管区内实行彻底的专制统治,把整个管区凝结成一支对抗朝廷的势力。

又云:

唐代的镇,很少大到一县以至数县的,如前所述,由于唐末战乱时期自卫团的普及和发展,大者补任州刺史、县制置使,小者补任镇将,所以镇的数量激增,以至州内的镇如鳞次栉比,但地域缩小了,一般地比县小。可是也有大到拥有数乡村并小都市,纵横十数华里以至十华里的。^[76]

在晚唐五代,镇的数量激增是个重要的现象,镇将的地位与县令相当,但镇管辖的地域却不及县,往往一县境域之内设有数镇,这种密集设置的镇的体系是晚唐五代地方军事的重要特征。藩镇节度使派遣其亲信押衙、都头等兼任镇将,依靠对这些镇的控制进而加强对地方上的军事控制。《续资治通鉴长编》卷3云:“五代以来,节度使补署亲随为镇将,与县令抗礼,凡公事专达于州,县吏失职。自是还统于县,镇将所主,不及乡村,但郭内而已。”^[77]胡三省在注释《资治通鉴》卷255时云:“是后方镇率分置镇将于诸县,县令不得奉其职矣。”^[78]由于在藩镇战乱时代,镇将得到节度使的支持,且又拥有军权,故而常凌驾于县令之上,侵越县令职权,插手民政事务。这种情况是唐后期五代藩镇军阀时代的特殊产物。从五代初年开始,各朝均力图削弱节度使及镇将的权力,提升刺史与县令的权力,以恢复正常的行政统治。《旧五代史·后梁太祖纪五》中记载了这么一则事例:开平四年(910)四月,“帝过朝邑,见镇将位在县令上,问左右,或对曰:‘宿官秩高’。帝曰:‘令长字人也,镇使捕盗耳。且镇将多是邑民,奈何得居民父母上,是无礼也。’至是,敕天下镇使,官秩无高卑,位在邑令下。”^[79]这则事例生动地说明,虽然五代初年中央朝廷为了加强统治权而努力提升县令的地位,但也反映了当时镇将重于县令的实际状况。

不仅如此,晚唐五代还出现了所谓“县镇”,即县、镇并治一地。《资治通鉴》卷254记载,唐僖宗中和二年(882)三月,西川节度使“陈敬瑄多遣人历县镇诇事”;十一月,西川都招讨指挥使高仁厚平定阡能之乱,“每下县镇,辄补镇遏使,使安集户口”。^[80]张国刚先生在《唐代藩镇军队的统兵体制》一文中,第四部分以“县镇”为题进行了专门探讨。^[81]《旧唐书·宪宗纪下》记载元和十四年(819)二月“辛酉,襄阳节度使孟简举郾乡镇遏兵马使赵洁为郾乡县令,有亏例程,罚一月俸料”,^[82]这表明同治一地的“县镇”,其镇将、县令是不许由一人兼任的。然而,“县镇”长官一身二任的情况在晚唐五代仍有出现,如张氏揭出的《册府元龟》卷165《帝王部·招怀》元和十四年正月条“淄青伪署海州阳县令兼镇遏兵马使梁洞,以县降于楚州刺史李聪”之史料,《五代会要·县令下》所记载的后周“显德五年(958)十月诏:‘淮南诸县令,仍旧兼知镇事,从江南之旧制也’”,^[83]以及下文将要论及的归义军节度使治下的寿昌、紫亭、常乐等镇,皆是镇将、县令由一人兼任。日野开三郎先生在考察五代镇将的隶属关系时云:“兼任县令和镇将的事,作为改革镇将隶属关系的一个环节,在宪宗时代被禁止了,而且一直延续到五代,这么看似乎不会错”,他把淮南县令兼知镇事的旧制看作是南唐文治政治发达的一个例外,并作最后结论云:“五代的镇将和县令之间没有兼任和隶属关系,镇将不直属于藩镇,全都属于州并受州的指挥,只有会府内的镇将直属于兼任州长的藩镇,……但这也只是个原则,并不是没有例外。”^[84]就五代地方政治军事发展的总体趋势而论,县、镇逐渐走向分离和中央朝廷升县抑镇的做法,是毫无疑问的。但是要说唐后期五代镇将、县令不再互兼则未必,日野氏把南唐县令兼知镇事的制度、后汉时胜州并沿河五镇置永安军均说成是“例外”,但实际上在五代乃至北宋所谓“县镇”即镇将兼知县令的情况仍然存在,下面我们讨论的归义军镇制即有其例。

二、归义军“六镇”、“八镇”研究述评

归义军是晚唐五代宋初建节于敦煌的一个地方藩镇,历经张、曹二氏执政,势力大时囊括了整个河西走廊及西域东部,小则退缩瓜、沙二州。^[85]晚唐时,张氏归义军虽然也在管内诸州设置了许多镇,但因史载或缺,难以考全;而到五代宋初,在传世史籍与敦煌文献中经常出现曹氏归义军时期的“二州六镇”、“二州八镇”之词。

先来看“二州六镇”,P. 4276《管内三军百姓奏请表》首云:

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^[86]

唐长孺先生根据表文所述自张议潮大中二年(848)收复敦煌之后“尔后子孙相继七十余年”一语,考订为同光二年(924)曹议金上给后唐朝廷的表文。^[87]这说明,“二州六镇”是曹氏归义军初期的称呼。又敦煌莫高窟第108窟甬道北壁西向第四身供养人画像题记云:

故兄归义军节度应管内二州六镇马步军诸司都管将使检校司空兼御史大夫上柱国谯郡曹□□一心供养^[88]

“曹□□”,伯希和氏识读为“曹延裕(?)”;^[89]向达先生则录作“曹延祥”。^[90]这位官任归义军应管内二州六镇马步军诸司都管将使的“曹□□”,究竟是谁?贺世哲先生根据P. 4638《曹良才邈真赞并序》中“牧童废业,二州闷绝而号天;八乐无音,六镇哀声而震地”的记载,以及曹良才的官衔、该窟窟主为曹议金之妹夫张淮庆等,考证出“曹□□”很可能就是曹良才,^[91]亦即曹仁裕,是曹氏归义军首任节度使曹议金的长兄。如此也表明,“二州六镇”确实是曹氏归义军前期对其管内所辖区域的称呼,即指沙、瓜二州及其辖下的六个镇。

到曹氏归义军中期，节度使曹元忠又增设两镇，使“六镇”演变为“八镇”，因此在敦煌文献与传世史籍中也就出现了“二州八镇”的说法。P. 2496《某年二月一日内亲从都头知二州八镇管内都渠泊使翟某状》云：

（前缺）

起居不宣，谨状。

二月一日内亲从都头知二州八镇管内都渠泊使兼御史大夫翟。□

宰相阁下，谨空。^[92]

据陈国灿先生对状文中“宰相”的考证，认为显德二年（955）后周朝廷“以沙州留后曹元忠为沙州节度使、检校太尉、同平章事”，^[93]曹元忠在此年才开始具有宰相称号，遂定翟某状文作于955年以后，因此他判断“在曹元忠掌权时，才出现‘二州八镇’的记载”。^[94]又 D. x. 285 + D. x. 2150 + D. x. 2167 + D. x. 2960 + D. x. 3020 + D. x. 3123v《祭慈母文》中云：

伏惟灵乳眷恩，认其惟慈母，即前中□都头检校左散骑常侍杨公之子，出为故管内马步都押衙兼二州八镇应管内诸司都指挥使检校礼部尚书轻骑都尉□长男中孔之妻也。^[95]

此件文书的年代不可考，但应该属于曹氏归义军时期。此后，到北宋真宗咸平五年（1002），曹宗寿发动政变，逼迫乃叔节度使曹延禄等自杀，夺取节度使大权。《宋会要·蕃夷志》“瓜沙二州”条记载此事云：

真宗咸平……五年八月，权归义军节度兵马留后曹宗寿遣牙校阴会迁入贡，且言：“为叔归义军节度使延禄、瓜州防御使延瑞将见害，臣先知觉，即投瓜州。盖以当道二州八镇军民，自前数有冤屈，备受艰辛，众意请臣统领兵马，不期内外合势，便围军府，延禄等知其力屈，寻自尽。臣为三军所迫，权知留后，兼差弟宗以（《宋史》卷490《外国传六·沙州传》作‘宗

允')权知瓜州,论文表求降旌节。”^[96]

由此可见,直到北宋曹氏统治后期,归义军当道所辖地域仍为“二州八镇”。

归义军时期的镇制,尤其是曹氏时期的“六镇”、“八镇”,由于军事地位极其重要,护防瓜沙归义军政权,故向来受到学术界的关注,研究成果颇多,而说法也各异。兹述诸家观点,兼作评议。

1944年,向达先生在考释《寿昌县地境》时,首先引录了莫高窟C39/P52窟(今敦煌研究院编第108窟)供养人题记:“故儿(?)归义军节度府(?)管内二州六镇马步军都头□□使检校司空兼御史大夫上柱国谯郡曹延祥(?)一心供养”,他说:“此题名结衔中之二州,自指瓜、沙二州而言,六镇亦当在二州境内,而其名则不尽可考。”他考得“六镇”中的三镇为紫亭、雍归、悬泉,并认为紫亭镇大约在党河上游今之党城,雍归镇疑即今榆林窟南70里之石包城,悬泉镇在今安西踏实西北之破城子。^[97]因向氏当年西赴敦煌,“僻居边裔,书籍甚少,讹误在所不免”,^[98]加上当时被盗运欧洲的敦煌文献尚未公布,而他于1935—1937年赴欧访学时,主要查阅和抄录了敦煌俗文学卷子及传世史籍,而对其他敦煌文献则没有太多涉猎,因此,向达先生对“二州六镇”中的“六镇”仅考得沙州境内的紫亭镇、瓜州境内的雍归镇、悬泉镇等三镇。

1980年,土肥义和先生为《讲座敦煌》第二册《敦煌的历史》撰写第五章《归义军(唐后期·五代·宋初)时代》,在探讨归义军行政机构时,他指出了从晚唐归义军张承奉时期的“二州六镇”演进到宋初曹氏后期的“二州八镇”,并从P.4640v《唐己未至辛酉年(899—901)归义军军资库司布纸破用历》(以下简称“《布纸破用历》”)中钩稽出了新城、邕归、玉门、紫亭、寿昌等五镇,再加上从悬泉乡升格而成的悬泉镇,共为“六镇”;^[99]他又根据P.3727v《后周广顺五年(955)正月都知兵马使吕留延阴义进等上太保衙状》中“有马踪多少骑,数来入会稽、新乡、雍归、新城管界”之语,前

“六镇”加上这里新出现的会稽、新乡二镇，共成“八镇”。土肥氏认为，“增设二镇而成为二州八镇的时间，当在 930 年以后，最迟在 955 年以前”。他还指出，这“八镇”中，沙州有三镇，即：沙州东 145 里置悬泉镇，沙州西南 120 里寿昌城近郊置寿昌镇，寿昌城西南 198 里附近置紫亭镇；瓜州有五镇，即：肃州西的玉门城一带置玉门镇，其西置会稽镇，瓜州南约 180 里置新乡镇，州城西面置雍归镇、新城镇。在这些镇，归义军节度使派遣了镇使（镇遏使或镇将）、副使、监使等进行指挥。^[100]土肥先生利用这两件法藏敦煌文献，将归义军镇制问题的研究向前推进了一大步。其意义在于：（1）揭出了蕴涵丰富信息的《布纸破用历》中的镇，首次考证了“六镇”镇名。他从该历中只拣出新城、邕归、玉门、紫亭、寿昌等五镇，再加悬泉镇而成为“六镇”，实际上此历中已经记载到了悬泉镇：“又支与悬泉镇使曹子盈粗布壹疋”。（2）弄清楚了曹氏归义军中期新增设的会稽、新乡二镇，恰好凑成“八镇”之数。不过，土肥氏的观点也存在可商榷之处：（1）“二州六镇”的出现时间，并非与九、十世纪之交的《布纸破用历》一致。（2）该历中除了土肥氏未拣出的悬泉镇使之外，还出现了一位常乐副使，则常乐也设置为镇。（3）从“六镇”到“八镇”的演变时间，他断在 930—955 年之间，上限证据欠充分。（4）土肥氏虽然利用敦煌地志文书分别考证了八个镇的地理位置，但仍有进一步讨论的必要。

1982 年，史苇湘先生在研究敦煌与莫高窟历史时，曾提到曹氏归义军时期的“二州六镇”、“二州八镇”，他指出“六镇”是指紫亭、悬泉、雍归、新城、石城、常乐等镇，并根据紫亭、常乐为县、镇并置而认为“此时的镇即州以下之县，所谓‘紫亭县令’、‘常乐县令’所管辖之地即紫亭镇、常乐镇”。^[101]需要说明的有四点：（1）史氏正确地指出了敦煌文献中的“二州六镇”与《宋会要辑稿》中的“二州八镇”两种说法，然惜未对曹氏后期的“二州八镇”作进一步的考证。（2）史氏指出紫亭、常乐为镇、县并置，是正确的；但并非所

有的镇都是州以下之县。事实上,在归义军时期,紫亭、常乐、寿昌是镇、县并置,而其它诸镇则非县。(3)史氏所考的六个镇,在归义军时期确实皆曾设镇,但是否即曹氏归义军前期“二州六镇”中的六镇,尚有问题,详见后论。(4)史氏在文中还认为“石城镇,属沙州,与新城镇同为归义军与于阗往来的必经之地”。他首次揭示了隶属于沙州的石城镇,十分可贵;但他在考证新城镇时,显然是将敦煌地志文书 S. 367《沙州伊州地志》、P. 5034《沙州地志》、《寿昌县地境》及《新唐书·地理志》中唐前期西域楼兰地区与石城镇并列的“新城”误以为是归义军时期的新城镇了。不过,归义军时期确实出现了一个新城镇,它的位置并非在沙州通往于阗的途中,而是设在瓜州东境。关于石城、新城二镇,后文有论。

在1983年召开的中国敦煌吐鲁番学会成立大会暨全国敦煌学术讨论会上,黄盛璋先生提交了《沙州曹氏二州六镇与八镇考》一文,他主要也是通过对P. 4640v《布纸破用历》所载诸镇之镇使、副使、监使,兼参以于阗文《使河西记》文书,逐一考释了曹氏归义军时期的“六镇”,认为是指寿昌、常乐、悬泉、新城、子亭、雍归;然后他又根据其它敦煌文书,复考得新设之会稽、玉门二镇,共“八镇”。^[102]需要指出的是:(1)黄氏考证“六镇”主要依据的《布纸破用历》,其断代有误。他在正文中判断“时代属曹元忠”,又在注文中进一步说:“此文书有戊午年、己未至庚申年,最后有辛酉年,即建隆三年(960),属曹元忠时代。”黄氏这条注文,本身错误颇多;^[103]而断此历的时代为曹元忠时期则更有问题。经池田温、土肥义和、卢向前、陈国灿等先生考证,此历中出现的己未、庚申、辛酉年,应为晚唐光化二至四年(899—901),属张承奉时期。^[104](2)黄氏所考“六镇”,为寿昌、常乐、悬泉、新城、子亭、雍归。令人奇怪的是,不仅土肥义和先生在考察“六镇”时,未看到这件《布纸破用历》中的“又支与悬泉镇使曹子盈粗布壹疋”一语,而且黄盛璋先生所考其它五镇都使用了该历,也惟独悬泉镇没有利用此历中

悬泉镇使曹子盈的材料。然而更重要的,是黄氏又漏掉了玉门镇,而把常乐作为六镇之一。该历中凡三次提到玉门镇,出现了玉门镇使索通达、玉门副使张进达二人。难以理解的是,黄氏在文章最后的“附记”中提及他曾见到土肥先生为《讲座敦煌·敦煌の历史》撰写的关于“二州六镇”与“二州八镇”的研究成果,土肥氏明明指出了“六镇”中有玉门镇,而黄氏却将之遗漏,显然不该,故黄氏的“六镇”说亦因之不能成立。既如此,则他考证会稽、玉门二镇为“八镇”中所新设者,自然亦误。(3)黄氏将新城镇与新乡镇视为一地,并认为“八镇”中无新乡镇,亦误。

1986年,黄盛璋先生在研究钢和泰藏敦煌本于阗文《使河西记》时,对归义军所辖诸镇再作考释,其中包括 Sucasā(寿昌)、Sacū(沙州)、Sālahā(常乐)、Hvina tcvinā(悬泉)、Kvacū(瓜州)、Sināse(新城)、Tcī—dyaimā(紫亭)、ūnākū(雍归)、Kiyi—kye(会稽)、Gākāmanā(玉门)等,除了沙、瓜二州之外,其余八个皆属归义军时期镇的建制。黄氏对这八镇的地理位置也作了尽可能的考证。^[105]

同年,卢向前先生对 P. 4640v《布纸破用历》进行了详尽的考释研究,正确地钩稽出了紫亭、雍归、悬泉、新城、寿昌、玉门、常乐等七个镇,并对其地理位置作了初步的考证。他说:

文书中共出现七个镇名、六个镇使,其中寿昌镇使有替代,而玉门镇出现副使,紫亭镇出现监使、副使。要注意的是常乐只出现副使而没有出现镇使,我很怀疑这常乐镇使之职由常乐县令所兼,先是安再宁,后来是泛唐彦。这样说来,早在张承奉时期,归义军就至少有七个镇的建制了。^[106]

卢氏论文的主旨是考释该破用历文书,而不在于全面考证包括镇制在内的归义军机构,但是他所考得的七个镇,并且指出在张承奉时期就已至少有七镇的建制,这是个极其重要的观点,它打破了长期以来学者们囿于“六镇”、“八镇”的认识,使归义军镇制的研究

不再局限于曹氏时期,而往前推进到张氏时代。

1990年,陈国灿先生发表《唐五代瓜沙归义军军镇的演变》一文,站在更加宏观的角度上,系统考察了从初唐以来到晚唐张氏归义军、五代宋初曹氏时期沙、瓜二州境内镇的演变。黄盛璋先生曾说:“归义军节度使二州虽与唐同,但六镇皆为新建”,^[107]这一论断为陈氏所不同意。经他考察后指出,在归义军之前“盛唐时的瓜、沙二州,就已设有西关、龙勒、紫亭、悬泉、雍归、新乡等六镇,并非至归义军时期才新建”,当时六镇的布局,沙州、瓜州各有三镇,大多布设在二州的南境,主要是防御吐谷浑、吐蕃。到晚唐五代宋初归义军时期,由于吐蕃衰落、回鹘崛起,这种形势迫使归义军对盛唐时期沙、瓜二州境内诸镇的布局作出相应的调整,撤消了原来的西关、龙勒、新乡三镇,保留了紫亭、悬泉、雍归三镇,新设了寿昌、新城、玉门三镇,减少了西南面的镇,增设了东境诸镇,以加强东部边境的防务,起到有效抵抗甘州回鹘的作用。陈氏根据P:3727v《后周广顺五年(955)正月都知兵马使吕留延阴义进等上太保衙状》中所载“有马踪多少骑,数来入会稽、新乡、雍归、新城管界”,认为新出现的会稽、新乡二名,是曹氏归义军新增设的两个镇,加上以前的“六镇”,遂成“八镇”。他说:“六镇增为八镇,很可能发生在曹元忠掌权的最初十余年,即公元九四四—九五五年间。”^[108]陈国灿先生对归义军镇制的研究,是到目前为止最系统、最深入的成果。但是仍有几点不足:(1)陈氏根据P.4640v《布纸破用历》所考得“六镇”,为新城、紫亭、邕归、悬泉、寿昌、玉门,而无常乐。他说:“在此件破用历里,常乐不属军镇名,而属县编制,故有‘常乐县令泛唐彦’支布、‘常乐县令安再宁’支纸的记录。虽出现有‘常乐副使’,却未提‘镇’字,或许为县辖下之使。”^[109]将常乐副使理解为县辖下之使,这一解释恐怕未确。(2)对张承奉时期新设立的石城镇,陈氏未予提及。(3)对榆林窟第25窟题记中的“随从唐镇使巡此圣迹”一语,陈氏考释曰:“所谓‘唐镇使’,

当是唐归义军悬泉镇遏使,惜未列名。……悬泉镇使曹子盈,当即题记中所云唐镇使。”该题记作于光化三年(900)十二月廿二日,属于唐朝自然没有疑问,但此处之“唐”并非朝代之名,而是镇使之姓;据 P. 4640v《布纸破用历》记载,辛酉年(901)五月廿三日,“又支与悬泉镇使曹子盈粗布壹疋”,曹子盈在 901 年官任悬泉镇使,则唐某出任镇使是在曹子盈之前。(4)还需指出的是,李永宁先生在翻译土肥义和先生的《归义军(唐后期·五代·宋初)时代》时,将他从 P. 4640v《布纸破用历》揭出的五镇中的第一个镇名“新城镇”误写作“新乡镇”。^[110]这一错误导致了陈国灿先生以为自己的观点跟土肥氏有异,他在文章开头说道:“日本学者土肥义和氏在《归义军时期的敦煌》一文中又定六镇为新乡、邕归、玉门、紫亭、寿昌、悬泉”;并且在正文中继续说:“土肥氏、黄氏均将新城镇与新乡镇等同,认为是一地,这是一种错觉。”^[111]不仅熟悉西北史地的陈先生如此,连精于河西史地的李并成先生也同样沿袭了李永宁译文的这一错误。他在考察归义军新城镇时,同意陈氏所考“六镇”、“八镇”的名称,但他可能与陈氏一样只看了李永宁的译文,而未读土肥氏的日文原稿,他说:“土肥义和先生亦将新城、新乡等同起来,则列新乡而无新城。”^[112]其实,土肥义和与陈国灿先生对于“六镇”、“八镇”的看法是完全一致的,尽管这一观点我认为并不准确。

以上所列诸家关于“六镇”、“八镇”的观点,为清晰起见,兹列表于下:

| 研究者 | 六 镇 | 八 镇 |
|------|-------------------|--------|
| 向达 | 紫亭、邕归、悬泉 | |
| 史苇湘 | 紫亭、邕归、悬泉、新城、石城、常乐 | |
| 土肥义和 | 紫亭、邕归、悬泉、新城、玉门、寿昌 | 加会稽、新乡 |
| 陈国灿 | 紫亭、邕归、悬泉、新城、玉门、寿昌 | 加会稽、新乡 |

| 研究者 | 六 镇 | 八 镇 |
|-----|----------------------|--------|
| 黄盛璋 | 子亭、雍归、悬泉、新城、寿昌、常乐 | 加会稽、玉门 |
| 卢向前 | 紫亭、邕归、悬泉、新城、玉门、寿昌、常乐 | |

由此可见,关于紫亭(子亭)、雍归(邕归)、悬泉三镇,诸家看法相同,皆属“六镇”、“八镇”建制之内,而“六镇”中的其它三镇及从“六镇”到“八镇”的演变,却说法不一。前文已论黄盛璋先生观点之谬;史苇湘先生漏一玉门而多一石城,其所提出的石城镇值得注意;土肥义和与陈国灿先生的观点本就一致,然而卢向前先生及史、黄二氏提出的常乐镇,又使土肥与陈氏的结论遭到了质疑。

我认为,问题的关键在于:“二州六镇”中的“六镇”是否完全要依凭 P. 4640v《唐己未至辛酉年(899—901)归义军军资库司布纸破用历》所揭出的诸镇?两者的年代是否一致?

不可否认,这件《布纸破用历》是一篇至关重要的文献,因此也为诸家所关注并常相引用,其中记载到晚唐归义军张承奉时期的一些镇的官员,今将之节录于下:

[辛酉年五月]十日,衙官赵闰子传处分,支与新城人细布壹疋,又支与紫亭镇使高神政细布壹疋。

廿三日,衙官吏英贤传处分,支与邕归镇使杨神海粗布壹疋,又支与悬泉镇使曹子盈粗布壹疋。

六月四日,押衙张崇景传处分,支与新城镇使张从武粗布两疋。

十二日,衙官廉义通传处分,又支与常乐县令泛唐彦粗布壹疋。

[己未年五月]十日,衙官阴再盈传处分,支与新城镇使张从武细纸壹帖。

[六月]廿七日,衙官价(贾)福胜传处[分],支与邕归镇使杨神海细纸壹帖。

[九月]廿九日,支与邕归镇使杨神海细纸壹帖。

十月二日,衙官价(贾)福胜传处分,支与寿昌镇使研罗悉兵细纸壹帖。

十五日,押衙浑子集[传处分],支与新城镇使张从武细纸壹帖。

[十二月]十五日,衙官张良义传处分,支紫亭副使细纸壹帖。

[庚中年正月]六日,衙官张庆子传处分,支与邕归镇使杨神海细纸壹帖。

九日,都押衙罗通达传处分,支与新城镇使张从武细纸壹帖。

十二日,都押衙罗通达传处分,支与常乐县令安再宁细纸壹帖。

[三月]五日,衙官梁受子传处分,支与寿昌镇使张义诚细纸壹帖。

[七月]十七日,支与玉门镇使索通达细纸壹帖。

[九月]十一日,高加兴传处分,支与常乐副使细[纸]壹帖。

十一月一日,都押衙罗通达传处分,支与紫亭、寿昌镇各细纸壹帖,又新城壹帖。

[辛酉年二月六日],又都押衙罗通达传处分,支与常乐县令安再宁细纸壹帖,又支与玉门副使张进达细纸壹帖。

十九日,都押衙罗通达传处分,支与玉门副使张进达细纸两帖。

廿二日,衙官石文信传处分,支与紫亭镇使高神政细纸两帖。

[三月四日],同日,刘和信传处分,支与邕归镇使杨神海细纸两帖。

十四日，高加兴传处分，支与紫亭监、副使二人各细纸壹帖。^[113]

由上可知，新城、紫亭、邕归、悬泉、寿昌、玉门等六处明确记载设置了镇，置镇使、副使、监使以统之。另外，还出现了常乐县令泛唐彦、安再宁和常乐副使。关于常乐是否置镇，学术界争议较大，史苇湘、黄盛璋、卢向前及郑炳林等先生认为常乐置镇，属县、镇并置；^[114]而土肥义和、陈国灿等先生却认为常乐非镇，陈氏指出常乐副使或许为县辖下之使。然而在该历中，除了常乐副使之外，还出现了紫亭副使及玉门副使张进达，是指当镇之副使，因此很难用“或许为县辖下之使”来解释常乐副使。卢向前先生对文书中的“常乐”直接注曰：“常乐：即常乐镇”，^[115]他怀疑常乐镇使之职是由常乐县令所兼，并且说早在张承奉时期归义军就至少有七个镇的建制。又P. 2814v《后唐天成三年（928）二月都头知悬泉镇遏使安进通状》之第三件记载悬泉镇遏使安进通发现有敌情，遂将“消息星夜便令申报上州，兼当日差人走报常乐、瓜州，两镇收什（拾）人口、群牧，警备堤防讫”。所谓“两镇”，即指悬泉、常乐二镇，这可为常乐置镇添一有力的证据。因此我认为，曹氏归义军前期的“二州六镇”确实包含了常乐镇。

尤需指出的是，除了卢向前先生之外，其它诸位先生皆先束缚于“二州六镇”之说，一定要从《布纸破用历》中找出六个镇，以符合“六镇”所需之数。这种先入为主、对号入座、甚至削足适履的研究法，其实忽略了两者的时代相异性。

据前所考，在同光二年（924）归义军节度使曹议金上给后唐庄宗的P. 4276《管内三军百姓奏请表》中已经出现了“二州六镇”一词，这反映了五代曹氏归义军前期的统辖区域。那么，晚唐张氏归义军及金山国时期是否就已经出现了“二州六镇”呢？我以为未必。

在张氏归义军前期，辖领沙、瓜、肃、甘、凉、伊六州之地，既不

合“二州”之说,而所设镇数虽难详考,但也远非“六镇”。到张承奉时期,虽然伊、凉、甘、肃诸州皆已丢失,疆域仅辖沙、瓜“二州”,但据前揭 P. 4640v《布纸破用历》可知,张承奉统治的 899—901 年间,归义军至少设立了七个镇。而且,张承奉派遣罗通达率军西伐楼兰,获胜之后在那里又恢复了唐朝的石城镇,^[116] S. 289v《宋李存惠殡铭抄》记载其父“皇考归义军节度都头摄石城镇遏使银青光禄大夫检校左散骑常侍上骑都尉讳安”。如此则张承奉时期归义军一度统有新城、紫亭、雍归、悬泉、寿昌、玉门、常乐、石城等八个镇,这表明“二州六镇”在当时尚未出现。还需指出的是,张承奉为了抵御东面势力日益强大的甘州回鹘,又将玉门镇升格为玉门军。关于此点,后文再论。

正因此故,到曹氏归义军初期,在沙、瓜二州境内,原先张承奉统治时期的八个镇,由于玉门镇升格为军,石城镇也在这时很快丢失,遂减至新城、紫亭、雍归、悬泉、寿昌、常乐等六镇,构成了“二州六镇”的规模。到曹元忠时期,又新设新乡、会稽二镇,使“六镇”演变为“八镇”,乃成“二州八镇”。

三、归义军诸镇考述

以上所讨论的是曹氏归义军时期的“二州六镇”与“二州八镇”,尚非整个归义军时期管内设置所有的镇。晚唐宣宗大中二年(848),张议潮在敦煌起事,驱逐吐蕃守将,一举收复沙、瓜二州;三年又收复肃、甘二州,四年收复伊州。大中五年(851)十一月,唐朝于沙州设归义军,以张议潮为节度使。到唐懿宗咸通二年(861),张议潮率军攻克凉州,最终统一了河西道。^[117] 在张氏归义军统治前期,其疆域“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”。^[118] 在如此辽远的地域内,归义军设置了六个州以及许多县、镇。但由于敦煌文献的阙载,除了沙、

瓜二州之外,张氏前期的肃、甘、凉、伊等四州境内设置镇的情况大多不明。郑炳林先生在研究归义军地方行政区划制度时,在讨论县的同时也谈到了镇,他指出:

沙州之敦煌县、瓜州之晋昌县、甘州之张掖县、肃州之酒泉县及凉州之姑臧县等,皆是附郭县,在这些附郭县里都没有设置镇。而附郭县之外的其它县,基本上都设有镇,像沙州管辖的寿昌县和后来设置的紫亭县,瓜州管辖的常乐县,肃州管辖的玉门县,甘州管辖的山丹县,凉州管辖的番禾县、神乌县等,都设置着镇。其它如嘉麟县、昌松县、天宝县、福禄县及后来设置的振武县等设镇情况不明,是敦煌文献缺载。由此我们可以得出结论,在归义军时期除了附郭县不设镇之外,一般的县都设镇,以适应当时归义军政权经常与其它少数民族进行战争的实际情况。^[119]

诚如郑氏所云,非附郭县置镇是个比较普遍的现象。这一结论对于探讨张氏归义军前期沙、瓜二州以外其它地区镇的设置,特别是因敦煌文献阙载而不甚明了的情况下,有着重要的启示。下面,我依据敦煌文献的有关记载,仍以沙、瓜二州为中心,对归义军时期境内所置诸镇逐一进行考述。

(一)寿昌镇

归义军时期,沙州辖敦煌、寿昌二县,置寿昌、紫亭、石城三镇,其中寿昌、紫亭属县、镇并置,同治一地。

寿昌镇,位于沙州城西南120里处的寿昌城,与寿昌县并置,为“县镇”,属沙州。

唐初,寿昌置县,后来既废旋置。敦煌写本《寿昌县地境》首云:“西(东)北去州一百二十里,公廨一百九十五间,户三百五十九,乡一。”“西”字为“东”之误,S.788《沙州图经》正作“东北去州一百二十里”,并云:“右汉龙勒地,正光六年改为寿昌郡,武德二年为寿昌县,永徽六(元)年废,乾封二年复为寿昌置(县),建中初

陷吐蕃，大中二年张议潮收复。”据陈国灿先生考证，在唐代前期寿昌县境内设有龙勒、西关二镇，其中龙勒镇就设在寿昌县城内。^[120]

晚唐五代宋初归义军时期，沙州下辖敦煌、寿昌二县，寿昌属非附郭县，实行镇、县并置，而寿昌镇显然就是原龙勒镇改名而来。上揭归义军张承奉时期的 P. 4640v《唐己未至辛酉年(899—901)归义军军资库司布纸破用历》中凡三次提到寿昌镇，从中可知，己未年(899)十月二日，研罗悉兵正担任寿昌镇使；到庚申年(900)三月五日，已由张义诚替任其职。北宋曹延禄掌政归义军时期，S. 4453《宋淳化二年(991)十一月八日归义军节度使下寿昌都头张萨罗赞副使翟哈丹等帖》也记载到镇、县并置的寿昌，云：

使帖寿昌都头张萨罗赞、副使翟哈丹等。

右奉处分，今者官中车牛载白怪去，令都知、将头随车防援，急疾到县日，准旧看待，设乐，支供粮料。其都知安永成一人，准亲事例，给料看待。又车牛蜡料并庄客，亦依旧例，偏支兵马羊壹口、酒壹瓮、面伍斗，仍仰准此指拗者。

淳化二年十一月八日帖。

使(鸟形押)。^[121]

这则帖文中的寿昌都头张萨罗赞，考虑到寿昌是镇、县并置，镇使、县令盖由一人兼任，其所任之职应为寿昌县令兼镇使，翟哈丹则为寿昌镇副使。在归义军时期，节度使经常以都头、押衙外遣兼任镇使，如都头知悬泉镇遏使安进通、宋清儿、邓义之和节度都头摄石城镇遏使李安等，^[122]以加强对地方军事的控制。

(二)紫亭镇

紫亭镇，又作子亭镇，位于沙州南境党河流域的紫亭山下的党城湾，即今肃北蒙古族自治县东南4里的党城遗址，属沙州。至迟到宋初曹氏归义军后期，紫亭还被建置为县，成为镇、县并治一地的“县镇”。

S. 367《沙州伊州地志》记载沙州“西南有紫亭山，去州一百九十里，其山石皆紫色，复名紫亭”。又 P. 5034《沙州地志》亦云：“西子亭山：右在县西南一百九十八里，东接龙勒山，西经口樊石戍西出，连延接石城镇南山。汉开鄯善南路，因山置亭，其山石紫色，故号紫亭，时人语讹名曰子亭。”由于紫亭是敦煌通往西域丝路南道的要冲，故汉代就已在本地置亭。西凉时，李暠曾“筑城于敦煌南子亭，以威南虏”。^[123]到唐代，在紫亭置镇，P. 2005《沙州都督府图经》记载甘泉水流经子亭镇，P. 2625《敦煌名族志》记载阴仁干在“唐任昭武校尉沙州子亭镇将上柱国”，《大唐沙州子亭镇将张公夫人金城曲氏墓志铭》亦载张公官任昭武校尉沙州子亭镇将。^[124]

晚唐归义军张氏时期，为防范西南边境的吐蕃、吐谷浑人，保障丝路南道的交通，也沿袭唐制设置了紫亭镇。P. 4640v《布纸破用历》中凡五次提到紫亭镇，据该历可知，辛酉年（901）二月至五月，高神政担任紫亭镇使，另有副使、监使各一人。之后，张良真出镇紫亭。P. 3718《唐河西节度押衙知应管内外都牢城使张良真生前写真赞并序》记载他先任敦煌乡官，续云：

金山王时，光荣充紫亭镇主。一从莅任，独静边方。人皆赞舜日之欢，野老叹尧年之庆。三余无暇，奉国输劳。是时西戎起万里之危，域土隘千重之险。君王愠色，直欲自伐貔貅。贤臣匡谏而从依，乃选谟师而讨掠。关山迢递，皆迷古境。长途暗磧鸣砂，俱惑管阡奔陌。公则权机决胜，获收楼兰三城。宏雄番，颖脱囊锥。此日仍充应管内外都牢城使。……偏优镇将，二八余年。调风易俗，坚守陲边。雄戎起雾，杜路西天。今王踰切，选将百千。甲兵之内，公独冲先。不逾晦朔，破收功圆。虏降蕃相，金玉来川。^[125]

紫亭镇作为敦煌西南的边陲重镇，镇使张良真在张承奉发动对楼兰的战争中，身先士卒，率军作战，俘虏了蕃相，收复楼兰三城，并

因此功而升迁为都牢城使。

曹氏归义军时期，盘踞在丝路南道的南山部族经常侵犯归义军边境，劫持归义军通往于阗的使节。紫亭镇使的职守主要是防御南山侵扰，扼守丝路南道，保证归义军与于阗交往的顺利畅通。P. 3835v《戊寅年(918)五月十日归义军节度使下紫亭镇帖》记载该年五月八日夜，紫亭家来报告“南山作贼”，劫掠到紫亭城下，抢夺官私群牧，打将羊三口；归义军节度使命令紫亭镇使收拾群牧，防御南山贼寇。P. 3556《□庆德邈真赞并序》记载他前任将头，“后迁紫亭镇将，数年而控扼南番。恒以廉洁奉公，累载讨除北虏”，赞词中亦曰“后居南镇，控扼边疆”。庆德出任紫亭镇使，时间当在曹氏归义军初期。又P. 2482《晋故河西应管内外诸司马步军都指挥使罗盈达邈真赞并序》记载他前任将头、步军都知兵马使等职，之后镇守“紫亭贵镇，葺理边城。抚育疲徒，如同父母。……注持雄镇，抚育孤危”。罗盈达是曹氏归义军首任节度使曹议金的妹夫，活动于曹氏归义军前期。S. 286《沙州某寺诸色斛斗入历》中两次提到罗镇使：“麦三石，于罗镇使施入”；“粟十石，罗镇使施入”，郝春文先生根据此件中的寺主明戒、明信与张法律等人名又见于P. 4004 + S. 4706 + P. 3067 + P. 4908《庚子年(940)后报恩寺交割常住什物点检历》，判定其时代当在10世纪中叶。^[126]如此，则此位罗镇使当为曹盈达无疑。

曹氏后期，慕容保实出任紫亭镇使，榆林窟第12窟洞口第二身供养人画像题记云：“……[紫]亭镇遏使银青□□大夫军校散骑常侍保实……”，^[127]同窟中还有慕容保实的曾祖父瓜州刺史兼墨离军使慕容归盈及其曹氏夫人的画像，则慕容保实官任紫亭镇使当在曹氏后期。P. 2032v《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》云：“豆六斗，慕容镇使木价用”，不知此位慕容镇使是否即慕容保实。

此外，归义军时期还有一位姓邓的紫亭镇使，莫高窟第390窟

北壁西向第十四身供养人画像题记云：“节度押衙银青光禄大夫检校□(国)子□(祭)酒守□(紫)□(亭)镇遏使邓□□”，^[128]邓镇使的名字、任职时间有待考证。

上面说到，紫亭镇除了镇使之外，还设有副使、监使。镇置副使，史籍颇明；监使亦见于唐制：“天下军、镇、节度使，皆内官一人监之。”^[129]在唐五代，宦官外任节度监军使颇为常见，而出任镇监使则极少，而五代宋初归义军所辖之紫亭、常乐、悬泉、新乡等镇皆设有监使，这在敦煌文献与石窟题记中均有记载，为了解镇监使制度提了极佳的材料。S. 8466 + S. 8445 + S. 8468《丙午年二月十九日税已年出羊人名目》、《丙午年二月廿四日监使王速略副使陈保定不奉官格罚羊数》中有“副使陈保定”、“副使陈”、“监使王速略”，结合 S. 8466 + S. 8445 + S. 8468《辛亥年正月廿七日紫亭羊数名目》、S. 8448《辛亥年正月廿七日紫亭羊数名目》中提到的紫亭镇“监使”，则副使陈保定、监使王速略应为紫亭镇的副使与监使。需要说明的是，归义军所辖诸镇之监使，似非由宦官担任。

另外，紫亭镇还设置了都游奕使，肃北县一个庙石窟有供养人画像题记云：“社子散兵马使知本镇都游奕使王左罗单一心供养”，^[130]一个庙石窟位于今肃北蒙古族自治县县城北约 24 里的党河东岸，地处敦煌之南，属紫亭镇管辖，王左罗单应为紫亭镇的都游奕使，负责侦察敌情。

还有一点必须指出，归义军至迟在曹氏晚期还设置了紫亭县，实行镇、县并置。莫高窟第 431 窟窟檐后梁上有红底墨书的题记云：“□(窟)主节度内亲从知紫亭县令兼衙前都押衙银青光禄大夫检校刑部尚书兼御史大夫上柱国阎员清”，^[131]窟檐前梁有归义军节度使曹延禄的题记，由此可证，至迟在曹氏归义军后期紫亭又设置了县，属县、镇并置。

关于紫亭镇的地理位置，前揭 S. 367《沙州伊州地志》记载沙州城西南 190 里有紫亭山，又据 P. 2005《沙州都督府图经》可知，

今名党河的甘泉水流经此镇。学者们基本认为,紫亭镇位于党河出野马山口的党城湾,即今肃北蒙古族自治县东南4里的党城遗址。^[132]

(三)石城镇

石城镇,位于沙州之西1580里的楼兰地区,属沙州。

《元和郡县图志》卷40“沙州”条记载“八到”云:“东南至上都三千七百里,东南至东都四千五百六十里,东至瓜州三百里,西至石城镇一千五百里,西至吐蕃界三百里,北至伊州七百里。”^[133]可见唐代前期沙州的管辖范围西至石城镇。敦煌写本《寿昌县地境》云:

石城,本楼兰国。……随(隋)置鄯善镇。随(隋)乱,其城乃空。自贞观(627—649)中康国大首领康艳典东据此城,胡人随之,因成聚落,名其城曰兴谷城。四面并是沙鹵。上元二年(675)改为石城镇,属沙州。东去沙州一千五百八十里。S. 367《沙州伊州地志》所记基本相同,唯“兴谷城”作“典合城”,两者因字形近致误,郑炳林先生即疑“兴谷”为“典合”之误。由此可知,石城即汉代楼兰国都,隋置鄯善镇,唐太宗贞观时康艳典居此城,名典合城;高宗上元二年始置石城镇,以康艳典为镇使。《新唐书·地理志七下》云:“又一路自沙州寿昌县西十里至阳关故城,又西至蒲昌海南岸千里。自蒲昌海南岸西经七屯城,汉伊修城也。又西八十里至石城镇,汉楼兰国也,亦名鄯善,在蒲昌海南三百里,康艳典为镇使以通西域者。”^[134]前揭P. 5034《沙州地志》记载西子亭山在寿昌县西南198里,“西经□樊石戍西出,连接石城镇南山”。《寿昌县地境》最后又云:“已前城镇并落土(吐)蕃,亦是胡戎之地也”。^[135]中唐时,石城镇为吐蕃占领;此后直到归义军张承奉时期才又收复此地,恢复石城镇建制。

张承奉统治时期,归义军势力仅辖沙、瓜二州之地,疆域狭小。为了恢复昔时六州之地的广阔疆土,张承奉东西征战,妄图建立一

个“东取河兰广武城，西取天山瀚海军，北扫燕然□岭镇，南尽戎羌逻莎平”^[136]的庞大政权。P. 2594 + P. 2864v《白雀歌并进表》云：“楼兰献捷千人喜，敕赐红袍与上功。”据郑炳林先生考证，参加楼兰之役的归义军将领有罗进达、罗通达、张良真、阎子悦等人，时间发生在905年，战争对象是附属于西州回鹘的璿微政权。^[137]不过郑氏一方面将金山国的立国时间定在906—914年，另一方面又把905年张承奉对楼兰之役说成是金山国时期的一次战争，不免自相矛盾。关于金山国的立国时间，学界说法颇多，以卢向前、荣新江先生所持之开平四年（910）年七月说最有说服力。^[138] P. 4654《唐故归义军节度衙前都押衙充内外排阵使罗通达邈真赞并序》云：“泊金山王西登九五，公乃倍（陪）位台阶。英高国相之班，宠奖股肱之美。还乃于阗路阻，璿微艰危。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。指青蚨未出于匣，蕃丑生降；表白虎才已临旗，戎虻伏死。弯一击全，地收两城。回剑征西，伊吾弥扫。”由此可知，在910年张承奉建立西汉金山国、成为九五之尊的帝君之后，发动了对楼兰地区璿微人的战争，目的是为了打通通往于阗的丝路南道。这次战争以国相、衙前都押衙罗通达为统帅，率领一千精兵出征。参加此役的张良真，据P. 4640v《布纸破用历》记载，己未年（901）三月“十一日，支与于阗使押衙张良真画纸壹帖”，指其在901年官任节度押衙，曾奉命出使于阗。又P. 3718《唐河西节度押衙知应管内外都牢城使张良真生前写真赞并序》记载他先于“故主司空愜，荐委首乡大官”；次在“金山王时，光荣充紫亭镇主”；最后在金山国时，“是时西戎起万里之危，域土隘千重之险。君王愠色，直欲自伐貔徒。贤臣匡谏而从依，乃选谟师而讨掠。关山迢遘，皆迷古境。长途暗磧鸣砂，俱惑智阡卉陌。公则权机决胜，获收楼兰三城”。^[139]正是因为璿微人截断了沙州与于阗的交通道路，所以曾任于阗使、后来又坐镇沙州西南重镇紫亭的张良真参加了对楼兰

地区的战争,收复了此地的城镇。S. 289v《宋李存惠殡铭抄》记载其父云:

皇考归义军节度都头摄石城镇遏使银青光禄大夫检校左
散骑常侍上骑都尉讳安

从铭文可知,石城镇使李安的祖父李弘定在张氏归义军后期曾任墨离军事守瓜州刺史,其父李绍丘任管内都计使。^[140]石城镇既是901年金山国时期所设,而李安的官职中冠有“归义军”三字,则石城镇在曹氏归义军初期似仍存在,由李安出任镇使。但不久,居于楼兰地区的璆微(又曰仲云)人再次夺得此地,归义军遂又复失石城镇。^[141]

(四)常乐镇

归义军时期,瓜州辖晋昌、常乐二县,置常乐、悬泉、雍归、新城、新乡、会稽、玉门七镇,其中常乐为“县镇”,实行镇、县并置,同治一地。

常乐镇,位于瓜州城西115里处,即今安西县南岔乡六工破城,属瓜州。作为瓜州的非附郭县,常乐与沙州之寿昌、紫亭一样,也是一个镇、县并置的双重政区。

据《元和郡县图志》卷40“瓜州”条云:“常乐县:中下。东至州一百一十五里。……隋于此置常乐镇,武德五年(622)置常乐县也。”^[142]可知在隋代始置常乐镇,唐初改为县。

归义军时期,实行镇、县并置,以加强沙、瓜二州间的军事防务。郑炳林先生指出的“附郭县里都没有设置镇,而附郭县之外的其它县,基本上都设有镇,像沙州管辖的寿昌县和后来设置的紫亭县,瓜州管辖的常乐县,……都设置着镇”,^[143]对于理解常乐置镇有很重要的帮助。P. 4640v《布纸破用历》记载到常乐县令泛唐彦、安再宁和常乐副使,泛唐彦、安再宁应兼任常乐镇使,这与前文推断S. 4453《宋淳化二年(991)十一月八日归义军节度使下寿昌都头张萨罗赞副使翟哈丹等帖》中出现的寿昌都头张萨罗赞为县

令兼镇使、翟哈丹为寿昌镇副使，是同样的道理。P. 2482《某年八月二日常乐副使田员宗启》是常乐镇副使田员宗向归义军节度使报告本镇发生南山劫掠事件，常乐与邻镇悬泉共同出兵追踪敌人之事，启文云：

员宗启。

右今月一日巳时，于山南贼下。龙家史讷罗见贼，告来称说，贼寇极多。当便城下告报，收什(拾)官马群及畜牧、人口入城。后齐遂(随)兵马至到山南下碛，便见贼踪壹拾骑，脚下煞小牛三头，又向西陈(尘)土较多。马军及步人应接田头人口及畜牧，行得二里地，当道煞却龙家一人，兼马将去。直到西头，见收田百姓及小男兼畜牧，并总收得。闻他口便其贼多小(少)，甚处去者？言道：有南山六人，第互伤斗，针草不得，便向东去。到于东宴，共把道人相逢，放箭关下，城家张再诚致死，龙家一人捉将及马貳疋将去，兼草上捉驴壹头、牛肆头、龙家小厮儿貳人，当便过沟去，把瓜州大道取向东去。从后奔趋，至横堆东大怪粥地粟处，亦见牛踪，不过其兵马多分。取悬泉奔逐多小分，并乘官马，却取向西去。至到曲泉南，寻得遮牛贼踪。当便奔逐，至到山谷口、日没谷内，行得多分，算他行程，亲近从后。更有贼人声出，当便下马，听探贼人。其贼知觉，把山走去，其兵马却趁遮牛贼去。至二更已来，到乎虽碛半，趁他不返，当脚留至第(第)二日，眼见相逢悬泉兵马，寻贼踪政(正)南发去。其向东贼到于悬泉城下，捉将赵都知小男二人、女子一人，其把道龙家将到山谷放却，至第(第)二日斋时到来。其龙家口说：迷丹宰相、阿悉兰祿都督二人称说，发遣龙家二人为使，因甚不发遣使来？沙州打将羊数多分足得，则欠南山驼马。其官马群在甚处？南山寻来，龙家言说：马七月上旬遮取沙州去。已前词理，并付龙家口言。谨具奏闻，不敢不申，裁下处分。

八月二日常乐副使田员宗启。^[144]

常乐副使田员宗又见于S. 8445v + S. 8446v《丁未年十一月廿五日常乐〔副使〕田员宗领得新税羊凭》。S. 8466 + S. 8445 + S. 8468《丙午年六月廿七日羊司于常乐税羊纳羊人名目》、《丙午年四月十二日米羊司就于常乐税掣家羊数名目》均提到了田副使、阳监使,前者当即常乐镇副使田员宗,后者为常乐镇监使。常乐镇位于沙、瓜二州之间,是连接两州的交通要冲。这里经常受到南山部族的劫掠寇扰,故归义军在此处既设县又置镇,进行双重管理。上述启文报告,从南山来的一股贼寇,到常乐镇境内抢劫官马羣、畜牧及人口;常乐镇遂派遣马步军队进行防范,一方面命令驱赶马疋、畜牧、人口等人城躲避,另一方面积极布置兵马前往追踪。南山部族向东往瓜州方向逃窜,于是常乐镇又会同邻近的悬泉镇一起出兵,夹击南山。常乐镇副使田员宗将发生的这件事详述原委,向归义军节度使进行汇报。由此可见,常乐、悬泉二镇地处瓜州西部,主要防卫沿着榆林河来自南山部族的侵犯,有效地捍卫了沙、瓜二州间的安全。

关于常乐镇的地理位置,前揭《元和郡县图志》卷40记载在瓜州城西115里,又P. 2691《沙州城土境》亦云:“常乐县,东去瓜州一百一十五里。”据李并成先生调查考证,确定常乐县在今安西县南岔乡六工破城。^[145]常乐属“县镇”,镇、县同治一地,故常乐镇亦在六工破城。

(五)悬泉镇

悬泉镇,位于瓜州城西今安西县踏实乡西北之破城子,属瓜州。

关于悬泉的地名,较为复杂。唐代前期以“悬泉”命名者颇多,如沙州境内有悬泉水、悬泉谷、悬泉驿、悬泉乡、悬泉府,瓜州境内有悬泉镇。据P. 2005《沙州都督府图经》记载,悬泉水在沙州东130里,悬泉驿在沙州东145里,即驿站设在悬泉水附近;而作为

沙州敦煌县所辖十三乡中的悬泉乡,据 P. 3898《唐开元十年(722)敦煌县悬泉乡籍》、S. 514《唐大历四年(749)沙州敦煌县悬泉乡宜禾里手实》所记各户的田地位置,可知悬泉乡在沙州城东 15—40 里之内;悬泉府则为沙州所管三兵府之一。^[146]

到归义军时期,沙州敦煌县下辖十一乡,悬泉乡及寿昌、从化等乡被撤消,新设了赤心乡,池田温、陈国灿先生皆认为赤心乡是由悬泉乡改名而来,^[147]表示归义唐朝、赤心向国之意。在归义军时期,又出现了一个悬泉镇,土肥义和先生认为悬泉镇是由悬泉乡升格为镇的,位于沙州城东 145 里处,属沙州。^[148]土肥氏此说有误,因为悬泉镇的地理位置不在沙州,而是位于瓜州境内,更非由悬泉乡升格而成。向达先生认为:“唐、宋时代之悬泉堡或悬泉镇即在汉广至县旧地,今安西踏实西北之破城子是其处也。”^[149]李并成先生也对悬泉镇的位置作了调查考证,同意向说。^[150]上文在考察 P. 2482《某年八月二日常乐副使田员宗启》时,已知悬泉镇在常乐镇东去瓜州的途中,可证悬泉镇确实是位于瓜州境内。

P. 4640v《布纸破用历》记载辛酉年(901)五月廿三日,“又支与悬泉镇使曹子盈粗布壹疋”。^[151]不久,他又兼任了玉门军使,S. 619v《悬泉镇遏使行玉门军使曹子盈状稿》云:

悬泉镇遏使行玉门军使曹子盈。

右子盈辕门贱品,未立功,夙夜兢慚,□□惶□处分者,伏蒙将军大造,拔自尘流,擢居专镇。分符有愧于先贤,军额难当于穴末。终愿磨砺颖钝,上报恩私。捍虏宁边,岂敢辄亏于烽埃。前件军筭羊酒等,诚效野老。战行伏深,伏乞容纳,生城幸甚。^[152]

悬泉镇使曹子盈被“将军”张承奉“擢居专镇”后,其职守是“捍虏宁边”,御敌入侵。《大唐六典·州县官吏》云:“镇将、镇副掌镇捍防守,总判镇事。”^[153]继曹子盈之后,901 年底一位姓唐的官员接替他出任悬泉镇使,榆林窟第 25 窟外洞东壁右天王像下有一则题

记云：

光化三年(900)十二月廿二日，悬泉长史齐乞达、宁柱、齐萨磨、都知兵马使冯钵略、兵马使王佛奴、游弈使齐钵罗赞、兵马使杨佛奴，随从唐镇使巡此圣迹，因为后记。^[154]

前文已指出陈国灿先生所说此“唐镇使”即曹子盈之误，而是接替曹子盈的姓唐的镇使。从这则题记可知，悬泉镇使的下属僚佐有长史、都知兵马使、兵马使、游弈使等官员。又榆林窟第34窟有三身与悬泉镇有关的供养人画像题记：

清信女弟子张嫁与悬泉镇荆一心供养；

□□(悬泉)镇兵马使兼□□都料□安定一心供养；

□子衙前正兵马□(使)兼本镇乡官张□……^[155]

张氏所嫁的悬泉镇荆某，可能是 S. 9452v《[押]衙知悬泉副使荆幸昌启》中有提到的“押衙知悬泉副使荆幸昌”。又 P. 3440《丙申年三月十六日见纳贺天子物色历》云：“荆镇使白绶壹疋”，可能是荆幸昌从悬泉镇副使升任为镇使。值得注意的是，尽管在归义军时期悬泉镇并非是个“县镇”，但除了副使、兵马使等镇之军事属官外，悬泉镇还掌领该镇所辖范围内的乡官，插手属于民政性质的乡务。《册府元龟》卷475记载，后唐明宗长兴元年(930)十二月，左补阙王延上奏：“一县之内，所管乡村而有割属镇务者，转为烦扰，益困生民，请直属县司，镇唯司贼盗。从之。”^[156]主延的上奏，正可说明五代镇将侵犯县令职权、插手乡务的实际情况。

榆林窟第35窟西壁第二身供养人画像题记云：“节度都头悬泉镇遏使银青光禄大夫检校左散骑宋清儿……”，^[157]S. 8712《丙戌年四月十一日诸镇吊孝欠布凭》记载有县(悬)泉宋镇使，S. 1153《诸杂人名一本》中亦列有宋镇使，或即悬泉镇使宋清儿。同窟还出现了与悬泉镇有关的其它信息，如“施主悬泉镇广化寺顿悟大乘贤者□押衙银青光禄大夫……”、“□本镇押衙银青光禄大夫检校……”等题记，^[158]由此又可知悬泉镇使的属官还有押

衙。又榆林窟第36窟西壁供养人画像题记云：“敕归义军节度内亲□(从)都头守悬泉镇遏使银青光禄大夫检校……兼□骑都尉南阳邓义之供养”。^[159]

P. 2814v《后唐天成三年(928)二月都头知悬泉镇遏使安进通状》共有七件,对于了解悬泉镇的职能很有帮助,兹录其中第三、四件于下:

(三)

都头知悬泉镇遏使安进通状上。

右今月廿日,当镇捉道人走报称:于八虞把道处,有贼骑马踪,共贰拾骑以来,过北山,何头林木内,潜藏不出。进通当时递差游弈使罗钵衲等二人亲往踪出处探获,的实在甚处踰藏,至定消息,星夜便令申报上州,兼当日差人走报常乐、瓜州两镇,收什(拾)人口、群牧,警备堤防讫。此时皆仗令公神谋,不落贼人奸便,□已觉察,摆摆准备,兵士寻合,奔逐支敌,必计不失机宜,擒捉梟首,部领送上府衙。谨遣武通达驰状申报者,谨录状上。牒件状如前,谨牒。

天成三年二月廿日都头知悬泉镇遏使银青光禄大夫检校国子祭酒兼侍御史安进通状上。

(四)

都头知悬泉镇遏使安进通状上。贺端午献物状。

酒伍瓮,麩三硕。

右伏以蕤宾令节,端午良辰(辰),辄申续寿之仪,用贺延长之庆。前件微,谨充献贺之礼,尘渎威严,伏增战惧。伏乞特赐容纳,伏听处分。牒件状如前,谨牒。

天成三年二月廿日都头知悬泉镇遏使银青光禄大夫检校国子祭酒兼侍御史安进通状上。^[160]

七件状文可以分为两类:一是向归义军节度使报告本镇的军情,如

第一、二、三件；二是向归义军节度使献物，如第四、五、六、七件。写在这件文献正面的也是都头知悬泉镇遏使安进通上给归义军节度使曹议金的样式状文，年代为天成某年，从安进通的职衔看，其所带宪衔从侍御史升迁为御史大夫，又带上柱国勋衔，故时间较背面的状文要稍晚。^[161]上引第三件状文，其所反映悬泉镇使安进通的职责与 P. 2482《某年八月二日常乐副使田员宗启》相同，防御敌骑劫掠悬泉镇的人口、畜牧，同时将此敌情报告“上州”即沙州与临近的瓜州、常乐镇，协同御敌。又 P. 2155v《某年六月归义军节度使曹元忠致甘州回鹘可汗状》记载甘州回鹘假充使节到悬泉镇来抢劫人口，云：“又至六月四日，悬泉镇贼下，假作往来使人，从大道，一半乘骑，一半步行，直至城门捉将，作极小口五人，亦乃奔趁相兢。其贼一十八人及前件雍归镇下，并是回鹘。”上引第四件状文，则叙述了安进通在端午节向归义军节度使曹议金献礼庆贺之事。对于归义军政权而言，928 年是个重要的年份，此时归义军东征甘州回鹘取得大捷，一雪自金山国以后的耻辱，故曹议金在莫高窟修建了第 98 窟，规模宏大，在窟中绘制了归义军的各级僚佐一百多人。^[162]同样，像安进通之类的地方僚佐也纷纷给曹议金献物庆贺，归义军政权一派喜庆。另可注意的是，在 P. 2814v《后唐天成三年(928)二月都头知悬泉镇遏使安进通状》后面，还有两件状稿，其中一件题为《悬泉镇百姓乞请缓收税债状稿》，他们向“司空”亦即归义军节度使上状，请求缓收当镇税收，可见镇民需要交纳赋税，而镇使除了负责军事安全之外，还有征收赋税差科等管理经济的职能。^[163]《五代会要·州县分道改置》“陇右道”秦州天水县陇成县条云：“后唐长兴三年(932)二月，秦州奏见管长道、成纪、清水三县外，有十一镇，征科并系镇将”；又成州同谷县栗亭县条云：“成州元管同谷县，余并是镇，便系征科。今欲……，其征科委县，捕盗委镇司。从之。”^[164]又后周太祖于广顺三年(953)七月丁酉下诏：“京兆、凤翔府、同、华、邠、延、鄜、耀等州所管州县军

镇，顷因唐末藩镇殊风，久历岁时，未能厘革，政途不一，何以教民。其婚田争讼、赋税丁徭，合是令佐之职。其擒奸捕盗、庇护部民，合是军镇警察之职。今后各守职分，专切提撕，如所职疏遣，各行按责，其州府不得差军将下县。”^[165]后周下诏区分县令与镇使的职能，正反映了五代时期存在着镇使侵越县令职权的情况，除了擒奸捕盗、庇护部民之外，还掌管了婚田争讼、赋税丁徭等事务，归义军悬泉镇使兼掌本镇赋税亦为其例。

榆林窟第 20 窟为副监使窟，前室西壁侧墨书题记云：

雍熙伍年岁次戊子(988)三月十五日，沙州押衙令狐住延下手画副监使窟，至五月卅日□具画此窟周□。愿君王万岁，世界清平，田善熟，家□□□，□孙莫绝。值主窟岩，长发大愿，莫断善心，坐处雍护，行□通达，莫遇灾难。见其窟岩纪也。^[166]

向达先生亦曾过录这篇题记文字，与之稍异。^[167]这位窟主副监使很可能是悬泉镇的副监使。从上文多处榆林窟供养人画像题记可以获知，悬泉镇与榆林窟相去不远，在其北面，亦即今安西县踏实乡西北之破城子。

(六) 雍归镇

雍归镇，又作邕归镇，亦离榆林窟不远，在其南面 70 里处之石包城，属瓜州。

在唐朝前期，雍归就已置镇，如 P. 2625《敦煌名族志》记载阴琛在“唐任昭武校尉行瓜州雍归镇将上柱国”。到归义军时期，P. 4640v《布纸破用历》中凡五次出现邕归镇使杨神海，从己未年(899)六月廿七日至辛酉年(901)五月廿三日，一直是杨神海担任邕归镇使。曹氏统治时期，S. 374《宋至道二年(996)新乡副使王汉子监使郁迟佛德等牒》记载新乡镇曾向得到“司徒娘子重福”，“于何都头手上领得雍归麦替麦拾伍车”，这位雍归镇的何都头当即都头知雍归镇使，任职于曹延禄执政晚期。S. 528v《某年月日

三界寺僧智德状稿》说他“口承边界，镇守雍归”，状文最后“伏乞令公阿郎念见口承边镇百姓些些，分坏毛时，亦要净论，缠裹难有”。郝春文先生据状文称敦煌地方长官为“令公阿郎”，判定时间在曹氏归义军时期。^[168]P. 3727v《后周广顺五年(955)正月都知兵马使吕留延阴义进等上太保衙状》称“有马踪多少骑，数来人会稽、新乡、雍归、新城管界”，可知雍归镇与会稽、新乡、新城等镇临近，相去不远，是布设在瓜州东南面的军防重镇。P. 2155v《某年六月归义军节度使曹元忠致甘州回鹘可汗状》记载归义军派遣亲从都头曹延定到甘州回鹘国“复礼”，但当使团东行至雍归镇时，却发生了回鹘人杀人夺马之事，云：“去五月廿七日，从向东有贼出来，于雍归镇下煞却一人，又打将马三两疋，却往东去。运后奔走失问讯，言道：趁逃人来。又至六月四日，悬泉镇贼下，……其贼一十八人及前件雍归镇下，并是回鹘，亦称趁逃人来。”由此可见，回鹘人沿着祁连山，顺榆林河北上，窜至雍归、悬泉等镇进行劫掠，二镇是保卫瓜州南境安全的重要军事机构。

榆林窟第 12 窟西壁洞口题记多次提到雍归镇，云：

为窟上水，设素(斋)粮若也。背此米果粮者，仰窟为誓，故立斯□。……等不翻悔者，其地常年一种。时于榆林窟上纳稞麦三拾□□，定截成子常住地□与雍归八门(人们)，壬(任)意佃种。请上□便及□□□□稚，如斯苦果，不可具陈。子时和尚发丈慈悲，丘心便□□等□中实。若雍归城池，石壁开山，四塞无百人，耕种粮田。□烧香礼佛□头窟内，雍归人门(们)一齐咨申张禅和尚，拜谢□□……和尚圆满大师前设斋，财施以了。忽乃早寅巡窟，乐营石田奴三十余人，□□年每载于榆林窟上烧香燃灯。……奴……押牙□盈押牙爷再庆押牙□愿佑……五日，雍归人门(们)、僧俗、老丈、幸婆、幸者等。^[169]

由上题记可知：第一，雍归镇“四壁开山”，依山而建，由于地处瓜

州南境,比较荒凉,人烟稀少,但也耕种田地。第二,雍归镇与榆林窟距离不远,雍归镇人经常到榆林窟来烧香礼佛。第三,雍归镇的属官有员额不少的押牙。向达先生根据这则题记认为,雍归镇“疑即今榆林窟南七十里之石包城”。^[170]陈国灿先生又引《重修敦煌县志》卷2所载“石包城,旧制在城东二百里,叠石为城,高拒绝壁,不知何年所建”,^[171]肯定了向氏的说法。

(七)新城镇

新城镇,位于瓜州东北80里处,即今安西县布隆吉乡旱湖脑古城,属瓜州。

新城一名,初置为郡,最早见于十六国西凉时期。《晋书·李歆传》记载,西凉后主李歆发兵讨伐北凉沮渠氏,“败于蓼泉,为蒙逊所害。士业(李歆字)诸弟酒泉太守翻、新城太守预……等西奔敦煌,蒙逊遂入于酒泉”,^[172]是知西凉设有新城郡。到唐代,由P. 3559、P. 3018、P. 2803v等号组成的《唐天宝年代(750)敦煌郡敦煌县差科簿》从化乡“贰拾柒人没落”条中,有“新城长上”一词,^[173]说明新城作为地名在唐代前期仍然存在,但是否建制为镇则不得而知。尤其是,唐代关于新城的地名,与悬泉类似,亦有多处。前文已经指出,史苇湘先生所论新城镇设在楼兰的观点不确。不过,楼兰地区确实有一座新城,S. 367《沙州伊州地志》云:“新城,东去石城镇二百四十里。康艳典之居鄯善,先修此城,因名新城,汉名弩支城”;《新唐书·地理志七下》亦记载石城镇“又西二百里至新城,亦谓之弩支城,艳典所筑”。^[174]值得注意的是,无论在敦煌地志文书中,还是在《新唐书·地理志》里,所列城镇名称,仅石城镇、播仙镇称为“镇”,皆唐高宗上元年间所置,而其它如新城、屯城、蒲桃城、萨毗城、鄯善城、古屯城等皆称为“城”,书写是十分严谨的,故这里的“新城”并未置镇。其次,在沙州敦煌县悬泉乡境内也有一座新城,S. 514《唐大历四年(749)沙州敦煌县悬泉乡宜禾里手实》某缺名户主有“一段壹亩口分:城东十五里瓜

渠。东河,西新城,南荒,北路”。此处之新城,东有大河,谓之新城河母;又位于瓜渠附近,P. 3396v《沙州诸渠诸人瓜园》云:“新城河母三界阁梨菰园”,可证这座新城在沙州敦煌县悬泉乡境内。

归义军时期的新城镇,既非唐代前期楼兰之新城,又不是敦煌县悬泉乡之新城,而是位于瓜州的东北面,且始置为镇。P. 4640v《布纸破用历》凡五次提到新城镇,从己未年(899)五月十日至辛酉年(901)六月四日,一直是张从武担任新城镇使。金山国时期,张宝山接替其任。敦煌文献《节度押衙充新城镇遏使张宝山状》及张宝山上相公、大将军的两通《封书样》,今据罗振玉《沙州文录补》录之于下:

张□残书状

(上缺)日,宝山蒙(约缺七字)体何似?伏惟善加(约缺四字)著物色,孤镇地无所出,前件□黄矾、菌子,乞垂容纳。不宣,谨状。

月日具官衔。张□状上(名上加新城朱记印)。

常侍阁下。谨空。

封书样

新城镇状上相公衔。节度押衙充新城镇遏使张宝山状。谨封。

封与大将军书样

谨谨上郎中阁下。节度押衙充新城镇遏使张宝山状封。^[175]

书状末尾小字注“名上加新城朱记印”,沙知先生认为即“新城镇遏使之印”。^[176]从状文中看,新城镇位置荒僻,被镇使张宝山称为“孤镇”,地无所出。归义军之所以在此设镇,显然是因为其军事地位重要,是东防甘州回鹘的军事前线。不过,经过张宝山的努力

经营,张承奉时期新城镇很快发展成为一个富庶殷实的东陲大镇。P. 3518《大唐河西归义军节度左马步都押衙故张府君(保山)邈真赞并序》云:

金王会临,超先拔选。东陲大镇,最是要关。公之量宽,金然委任。新城固守,已历星霜。兹镇清平,人歌邵(绍)泰。堰都河而清流不泛,浚沟洫而湍涌澶波。五谷积山,东皋是望。贮功廩什,抚备边城。……二十入事(仕),提戈辅戎。金王奖擢,百战摧凶。立身苦节,蕃抱礼容。弓裘继世,素慕登庸。曾任雄镇,改俗移风。^[177]

由此可知,新城镇位于瓜州的东部,境内有都河流过,经过镇使张宝(保)山的经营,积谷如山,粮食盈仓,成为一个民富殷实的东陲“雄镇”;而且张宝山还移风易俗,对新城镇的发展贡献很大。到曹氏归义军时期,P. 2032v《后晋时代沙州净土寺诸色入破历算会稿》记载:“粟一斗,新城家麦来日看用”,新城镇向沙州运送麦子,正是新城镇经济发展的写照。

P. 3636《丁酉年五月二十五日社户吴怀实契约》记载他于该年春天“随张镇使往于新城”。归义军时期的丁酉年有三个,即:877年、937年、997年。无论哪一年,都与899—901年间出任新城镇使的张从武不合,而张宝山在曹氏归义军初期就已改任左马步都虞候,之后又历右马步都押衙、左都押衙等职,曾多次奉命出使中原,参加对甘州回鹘的战争,卒于后唐时期,因此也不可能是张宝山,这位在丁酉年出任新城镇使的张姓人物,有待进一步考证。又P. 3935《丁酉年洪池乡百姓高黑头状》末云:“况黑头更无觅处,欲拟一身口承新城,伏乞大王鸿慈,特赐判印,专候处分。”在“欲拟”二字之后,原写“身当边镇”,后划掉,旁书“一身口承新城”,^[178]可知新城属于边镇,是归义军设在东部的边陲要镇。此处之“丁酉年”,或即上述张镇使往于新城之年。又,S. 8712《丙戌年四月十一日诸镇吊孝欠布凭》记载有新城安镇使,其名亦待考。

S. 8516《后周广顺三年(953)十二月十九日归义军节度使曹元忠榜》最后有“新城口承人押衙王盈进”。P. 2087《法虚上僧录和尚状》云：“初冬薄寒，敬惟僧录和尚尊体动止万福，即此法虚自到新城，至甚平善。……新城大河耶回日，法虚参□□□和尚。伏乞知悉，今乳饼一，胡枣子一斗，五束，已上信物且充远心，乞赐容纳。今因人次，定付状，起居不宣，谨录状上。僧录和尚香案，直□师法虚谨状。”法虚所到的新城，有大河流过，出产胡枣子等物。这条新城大河，究竟是沙州敦煌县悬泉乡的新城河母，还是瓜州新城镇的都河？我以为应是后者。法虚给敦煌的僧录上状并献信物，“且充远心”，说明新城镇离敦煌较远，应该不是悬泉乡的新城，而是远在瓜州东境的新城镇。法虚因有“人次”回敦煌，托其捎带书状、信物给僧录。关于新城镇的确切位置，李并成先生作过专门的调查与考证，考得安西县布隆吉乡政府驻地南16里有一座旱湖脑古城，即为归义军时期的新城镇。^[179]

(八) 新乡镇

新乡镇，归义军节度使曹元忠时期所新设，属“八镇”之一，位于瓜州城东南180里处，即今玉门市昌马乡，曹氏归义军时期属瓜州管辖。

新乡一名，由来亦早，或设为县，或置为镇。《晋书·地理志上》记载敦煌郡下辖十二县中，就有新乡县，说明西晋初始置新乡县，当时属敦煌郡；又云“元康五年(295)，惠帝分敦煌郡之宜禾、伊吾、冥安、深泉、广至等五县，分酒泉之沙头县，又别立会稽、新乡，凡八县为晋昌郡”。^[180]这里出现了两处新乡县，一为原敦煌郡辖县，一为晋昌郡新设之县。这两处记载虽然必有一误，但并不妨碍对新乡县始置于西晋的认识。北魏时，并新乡县入新设置的会稽郡；北周废会稽郡，撤消新乡县的建制，并之入会稽县；至隋又入玉门县，属敦煌郡。^[181]到唐代，新乡设置为镇，属瓜州晋昌郡，《通典·州郡典四》云：“晋昌郡，东至酒泉郡五百二十六里，南至新乡

镇一百八十里。”^[182]由此可知,新乡镇在唐代前期就已设置。

然而,到晚唐归义军张氏时期,却未见新乡镇。黄盛璋先生认为新乡即新城,他说P. 4640v《布纸破用历》中归义军时期的新城镇就设在唐前期的新乡镇,归义军时改名新城镇,一度又改称新昌镇。^[183]这一观点并不准确。S. 8516《后周广顺三年十二月十九日归义军节度使曹元忠榜》最后有“新乡口承人押牙多佑儿、兵马使景悉乞讷、李佛奴、于罗悉鸡、赵员定,……新城口承人押衙王盈进”,可见新乡、新城并列共存。又P. 3727v《后周广顺五年(955)正月都知兵马使吕留延阴义进等上太保衙状》云:“有马踪多少骑,数来入会稽、新乡、雍归、新城管界”,亦可知新城与新乡并非一地,而是同时存在的两个不同的镇,但两地临近,相去不远。唐代前期的新乡镇,在归义军张氏及曹氏前期废而未置。曹氏初期的“二州六镇”中,并不包含新乡镇。直到后周广顺三年(953)曹元忠执政时期,才新设置了新乡镇。承荣新江先生见告,S. 8516《后周广顺三年(953)十二月十九日归义军节度使曹元忠榜》就是曹元忠设置新乡镇的榜文,云:

敕归义军节度使榜。应管内三军百姓等。

右奉处分,盖闻□封建邑,先看□山川,阡陌堪居,□乃置城立社。况河□境部,旧日总有人民。因为土(吐)蕃吞侵,便有多投停废。伏自大王治世,方便再置安城。自把已来,例皆快活。唯残新乡要镇,未及安置军人。今岁初春,乃遣少多人口耕种一熟,早得二载喉粮,柴在□头,便是觅得活处。仍仰乡城百姓审细思量,空莫执愚。^[184]

此件榜文虽无纪年,但同一文书后面还抄有一件帖文和另一件榜文,后者未署:“广顺三年十^三月榜,使光禄大夫检校太保兼御史大夫曹元忠”,最后还有“新乡口承^人押牙多佑儿、兵马使景悉乞讷、李佛奴、于罗悉鸡、赵员定”等人,可知新乡镇使的属官有押

衙、兵马使等职。据荣新江先生云,坂尻彰宏氏曾对这件榜文作过研究,发表了《敦煌榜文书考》一文;^[185]而荣先生在英国图书馆编目时亦曾对这件断裂成多段的卷子进行了拼接缀合,去年他为英国图书馆展览图录撰写论文,介绍了这件珍贵的文书,并公布了拼接后的图版照片。^[186]新乡位于疏勒河上游之昌马河流域,是控扼吐蕃北上的要冲。归义军曹元忠在953年底置城立社,设立新乡镇,安置军人,进行驻守。新乡镇与同时设置的会稽镇,成为曹氏后期的“八镇”中的新设的两个镇。在此后的两年,前揭P.3727v《后周广顺五年(955)正月都知兵马使吕留延阴义进等上太保衙状》中亦出现了新乡镇。曹氏归义军时期,肃州早已丢失,由附属于甘州回鹘的肃州家占据,设在原肃州境内的新乡镇,此时属瓜州管辖,成为“二州八镇”中的一镇。

归义军时期出任新乡镇使者不可考,而有副使、监使及上面提到的押衙、兵马使。S.374《宋至道二年(996)正月新乡副使王汉子监使郁迟佛德等牒》云:

新乡副使王汉子、监使郁迟佛德、都衙马衍子、朱向孙百姓等。

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(德)福因,应四遭番人专名无任感恩,悚惧之至。今者汉子、佛德于何都头手上领得雍归麦替麦拾伍车。又都衙先欠麦玖车拾叁硕伍斗,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。^[187]

新乡镇地处边城,土地贫瘠,故不得不向雍归镇借麦。从牒文可知,新乡镇除了镇使之外,还有副使、监使、都押衙等属官。

(九)会稽镇

会稽镇,亦归义军节度使曹元忠时期所新设之镇,属“八镇”之一,位于瓜州城东北亦即今安西县东36里处的小宛破城,属瓜州。

前揭《晋书·地理志上》云:“元康五年,惠帝分敦煌郡之宜禾、伊吾、冥安、深泉、广至等五县,分酒泉之沙头县,又别立会稽、新乡,凡八县为晋昌郡。”^[188]会稽县此前未见,当是西晋所新设。到十六国西凉时,又因江汉南人徙入而升格为会稽郡,《晋书·凉武昭王李玄盛传》云:“初,苻坚建元之末,徙江汉之人万余户于敦煌,中州之人有田畴不辟者,亦徙七千余户。郭靡之寇武威,武威、张掖已东人西奔敦煌、晋昌者数千户。及玄盛东迁,皆徙之于酒泉,分南人五千户置会稽郡,中州人五千户置广夏郡。”^[189]此后,北魏、北周会稽或郡或县,《隋书·地理志上》“敦煌郡玉门县”条云:“后魏置会稽郡。后周废郡,并会稽、新乡、延兴为会稽县。开皇中改为玉门,并得后魏玉门郡地。”^[190]至隋撤消会稽县,唐代亦未见恢复其建制。

晚唐张氏归义军时期,未见会稽镇的建制;五代曹氏归义军初期,会稽镇也未入列“六镇”之中。大概在953年设立新乡镇的同时,还设置了会稽镇,因为在两年之后的P.3727v《后周广顺五年(955)都知兵马使吕留延阴义进等上太保衙状》中“有马踪多少骑,数来入会稽、新乡、雍归、新城管界”之语,会稽与新乡、雍归、新城等镇一起,成为曹氏中期以后的“八镇”之一。P.2155v《某年六月归义军节度使曹元忠致甘州回鹘可汗状》云:“于去五月十五日被肃州家一鸡悉作引道人,领达坦(怛)贼壹伯(佰)已来,于瓜州、会稽两处同日下,打将人口及牛马”,看来肃州家与达怛侵扰归义军,是沿着会稽镇、瓜州一线西进的。

P.4060《白描观音像》左下侧题记云:“施主会稽镇遏使罗佑通一心供养”。^[191]关于此件画像的年代,池田温先生判定为“大约

十世纪”。^[192]P. 2916《癸巳年(993)某寺为张马步女师迁化纳赠历》云：“罗镇使：非(緋)绢壹疋，黄绢壹疋，透贝壹疋”，P. 4700《甲午年(994)五月十五日阴家婢子小娘子荣亲客目》中有“罗镇使及娘子并男女四人”，P. 3942《荣亲客目》中有“罗镇使及娘子”，而张马步也同见于后两件荣亲客目中，应为同一时期的文献。唐耕耦等先生判定甲午年为994年，^[193]属曹氏归义军后期。若如此，则此位罗镇使与曹议金时期的紫亭镇使罗盈达无关，可能是会稽镇使罗佑通，任职时间在曹氏归义军后期。

S. 5606《书手△乙抄录会稽镇状稿样式》云：

贼来输失状。△处寇盗。右今月△日，从△处寇盗蓦突出来，直到城下，贼有三百骑已来，欲拟相敌，恐怕输失，虏劫五六余人，更无损动。更有言语，任之书。谨具状申闻，谨录状上。

.....
无贼错接火惊动状。

右今月△日夜△处火出，遂差都知游弈寻探，△处种田人灼火错看，此件虚谬无贼。今则管界澄清，总无惊怕。谨具状申闻，谨录状上。

.....
镇使不在镇内百姓保平安状。

副使△甲、百姓等状上阿郎衙。右△月镇使李△甲奉帖上州去后，镇县内外并平安，烽烽又无动静。防门守护，准旧兢兢；捉道、烽铺，不敢怠慢。向东一道，更无息耗。谨具状奏闻，谨录状上。

.....
书手△乙。右奉差会稽抄录。来时蒙阿郎处分，赐限居守一年。今则时过，望替，未得指挥。伏乞(后缺)。^[194]

根据最后“书手△乙奉差会稽抄录”一语可知，这是会稽镇上给归

义军节度使的状稿样式。会稽镇的镇使姓李,他因奉命到州里去汇报工作,离开会稽镇,由副使代行其职,管理镇务。在镇使、副使之下,还设有都知游奕使,被差往寻探某处起火的情况。S. 8516《后周广顺二年(952)某月五日归义军节度使曹元忠帖》中有“贬流会稽”之语,会稽镇地处归义军东境,故有些犯罪者往往被流放到那里去戍边。

关于会稽镇的地理位置,陈国灿先生据《隋书·地理志上》“敦煌郡玉门县”条所载北周“会稽县,开皇(581—600)中改为玉门”,认为“会稽镇设于酒泉西 200 里的旧玉门县,即今甘肃玉门市属的赤金县城附近”。^[195]然而,据《元和郡县图志》卷 40“肃州”条云:“隋开皇十年(590)复改为玉门县,皇朝因之”,又“玉门军,开元(713—741)中玉门县为吐蕃所陷,因于县城置玉门军。天宝十四载(742—755),哥舒翰奏废军,重置县”。^[196]若依陈氏所论,则会稽镇与玉门军同治一地,这似不可能。李并成先生专门撰文考证了归义军会稽镇,认为其地当在今安西县城东 36 里处的小宛破城,并云“会稽镇位居疏勒河中游绿洲北部,为归义军政权的北部屏障,并其西南的悬泉镇、东南的瓜州城呈三足鼎立、相互策应之势,居有十分重要的军事地位。它的设置既可防范甘州回鹘政权沿疏勒河干流北岸,绕道瓜州北部而来的袭扰,又可东与新城镇、玉门镇连成东西一线,南与悬泉镇、雍归镇以至新乡镇连成南北一线,构成对瓜沙腹地几个方向上的拱卫,并且还可有效地切断甘州回鹘沿截山子——三危山北麓地带对沙州腹地的侵扰”。^[197]

(十)玉门镇

玉门镇,位于今玉门市赤金堡。前文已论,它不属于“二州六镇”及“八镇”之列。

关于玉门的地望,颇为复杂。向达先生指出:西汉时初设玉门关,在敦煌之西北;但到隋唐时,玉门关已东徙至瓜州境内,位于晋昌县城之东;^[198]李并成先生进而考证,五代时期玉门关再东迁至

肃州西部的石关峡。^[199]玉门作为政区的出现,始于西汉之玉门县,属酒泉郡;^[200]之后,东汉沿置玉门县,仍隶酒泉郡;^[201]北魏升格为玉门郡;隋代开皇时又复为玉门县,属瓜州敦煌郡管。^[202]据《新唐书·地理志四》云:“肃州酒泉郡,下。武德二年(619)析甘州之福祿、瓜州之玉门置。”其下设酒泉、福祿、玉门三县,并在玉门县下注云:“中下。贞观元年(627)省,后复置。开元中没吐蕃,因其地置玉门军。天宝十四载废军为县。”^[203]而《元和郡县图志》卷40“凉州”条则云:“玉门军,肃州西二百余里也。武德(618—626)中杨恭仁置。管兵千人,实三百人,马六百疋。东去理所一千一百余里。”“肃州”条又云:“玉门军,开元中玉门县为吐蕃所陷,因于县城置玉门军。天宝十四年,哥舒翰奏废军,重置县。”^[204]由此可知,唐代的玉门县、玉门军是设在今酒泉市西200余里处,即玉门市赤金堡。

归义军时期,肃州是否仍置玉门县,因文献无征而不可考知,但却设置有玉门镇、玉门军。玉门镇,此前史籍无载,似未设置,属归义军张氏时期所新设。P. 4640v《布纸破用历》凡三次提到玉门镇,庚申年(900)七月十七日,索通达任玉门镇使;辛酉年(901)二月六日至十九日,张进达任玉门副使。此后不久,索通达辞去玉门镇使之职,同时归义军节度使张承奉将玉门镇升格为玉门军,恢复了原来唐朝的玉门军的建制,军使一职由悬泉镇使曹子盈兼任。《布纸破用历》中还记载了己未年(899)五月廿三日,“又支与悬泉镇使曹子盈粗布壹疋”。S. 619v《悬泉镇退使行玉门军使曹子盈状稿》记载他被张承奉“拔自尘流,擢居专镇。分符有愧于先贤,军额难当于穴末。”既居悬泉专镇,又领玉门军额。唐制规定:“凡任官阶卑而拟高则曰守,阶高而拟卑则曰行。”^[205]曹子盈以悬泉镇使的身份“行”玉门军使,说明当时玉门军新置,军员名额不多,其地位、规模甚至比不上悬泉镇。910年金山国建立后,此时曹子盈不再兼领玉门军使,原玉门镇副使张进达遂升任为知玉门军事。

P. 3718《唐故河西节度都头知玉门军事张明德(进达)邈真赞并序》云:

府君讳明德,字进达,……输忠累制,先王独委边城;玉门故军;再蠹千门献主。遂使权机奉化,赋税民无告劳。六教居怀,三端恒备于己。实乃奇功出众,府主诏就于阶庭。别擢崇班,内燕同欢而偏奖。……偏奖边务,治本于农。军危值难,独不西东。殊勋已立,邀命庭中。班迁都位,常谦常恭。^[206]

张明德字进达,应当就是上揭《布纸破用历》中的玉门副使张进达。赞文中的“先王”指张承奉,“玉门故军再蠹”表示恢复了唐朝的玉门军建制。在此后的曹氏归义军时期,不再出现玉门镇,可证其已为玉门军所替代。

(十一)沙、瓜二州以外的其它诸州之镇

前文所考沙州之寿昌、紫亭,瓜州之常乐,肃州之玉门,皆为“县镇”,即镇、县并置。在甘州、凉州地区,P. 4660《大唐前河西节度押衙甘州删丹镇遏[使]充凉州西界游弈防采营田都知兵马使康通信邈真赞》云:“助开河陇,效职辕门。横戈阵面,骁勇虎贲。番禾镇将,删丹治人。先公后私,长在军门。天庭奏事,荐以高勋。姑臧守职,不行遭寇。”据篇末题记知,这篇邈真赞作于唐僖宗中和元年(881)仲冬。康通信所领诸职中,有删丹镇遏使、番禾镇将,表明甘州之删丹、凉州之番禾等非附郭县都实行了镇、县并置,康通信担任两镇镇使。881年,甘、凉二州尚为归义军所守,但回鹘人经常骚扰此地,对归义军在河西东部地区的统治产生极大的威胁。康通信身兼多职,是归义军派驻东境的重要将领,抵抗回鹘人的进攻。最后,终因寡不敌众,他在保卫凉州的一次战斗中以身殉职。大约在884年之后,回鹘人就占领了甘州城,建立甘州回鹘政权。^[207]

非附郭县中的其它县,如肃州之福祿县,凉州之昌松、神乌、嘉麟等县,按例当亦镇、县并置。但是否必然如此,则有待进一步考

证。值得注意的还有不设在县治的镇,如前举石城、悬泉、雍归、新城、新乡、会稽等镇,以及肃、甘、凉等州境内的其它镇。据《新唐书·地理志四》记载,唐朝在凉州境内设有赤乌、通化等镇,瓜州境内还有合河镇;^[208]P. 2625《敦煌名族志》记载阴元祥在“唐任昭武校尉甘州三水镇将上柱国”,P. 2005《沙州都督府图经》记载有“文举人昭武校尉甘州三水镇将张大爽”,这些都是唐代前期在河西地区所设的镇,归义军时期是否恢复设置,因敦煌文献无征不得而知。P. 3591v《某年四月八日随使押衙充临河镇使程丞沓》,其撰写年代是否属归义军时期,地望何处,亦有待进一步考证。

在敦煌文献与石窟题记中,还出现一些镇使、监使,任职何镇不可考。S. 11350、S. 11350v《押衙杨保德上镇使及娘子状封》中有“镇使及娘子座前押衙杨保德”,Дх. 01425 + Дхv. 11192 + Дх. 11223《辛酉年吊仪用布历》中有镇使,Дх. 10282《邓乡官等便麦历》中有郭镇使,Дх. 01451《癸酉至己卯年(973—979)曹亦胡等还便黄麻历》中有某镇使。

综上所述,归义军时期在地方上设置了数目众多的镇,以加强军事控制与防御外敌,这些镇与豆卢军、墨离军、玉门军等一起,共同构成了归义军的军事防务体系。归义军特别加强了镇的建制,分布在缘边地带,防御外敌入侵,以保卫归义军的安全。从以上的材料可以得知,镇置镇使,镇、县并置者往往由一人兼任镇使、县令,下设副使、监使及长史、都知兵马使、兵马使、都知游奕使、游奕使、押衙等武职僚佐,当然镇的属官并不止此。

作者附记:2004年5月荣新江教授来兰州主持笔者博士论文答辩时,曾告知我S. 8516号文书的性质以及坂尻彰宏氏和荣教授关于此件文书的最新研究成果,并在笔者撰写此篇论文的过程中又赐寄先生的大作“Official Lifeat Dunhuang in the Tenth Century: The Case of Cao Yuanzhong”之复印件,在此表示真诚的感谢!同

时感谢武汉大学刘安志博士寄赠菊池英夫氏《唐代邊防機關としての守捉・城・鎮等の成立過程について》一文之复印件,并见告牟发松教授的论文,以及对拙文其它地方的若干指正;首都师范大学刘屹博士寄赠了日野开三郎氏《唐代藩鎮の跋扈と鎮將》这篇长文之复印件,并在拙文修改时给予了热忱的帮助和耐心的指正,尤其是在他编辑稿子的过程中,不厌其烦地允许我多次修改拙文、调换稿子,在此表示深深的谢意!最后感谢《敦煌吐鲁番研究》编委会接受我这篇冗长的论文。

(原载《敦煌吐鲁番研究》第9卷,中华书局,2006年5月)

作者追记:2006年8月31日,大阪大学坂尻彰宏先生来兰州,给我赠送了《敦煌榜文书考》及其它论著,得以阅读此篇论文,并对拙文中S. 8516文书的录文进行了核对,纠正了我原先录文中的个别错误。特此说明,并致谢意!

注 释

[1]周一良《北魏镇戍制度考及续考》,1935年初刊,此据《魏晋南北朝史论集》,北京大学出版社,1997年,第215—238页。谷霁光《补魏书兵志》、《镇戍与防府》,1935年初刊,此据《谷霁光史学文集》第1卷《兵制史论》,江西人民出版社、江西教育出版社,1996年,第288—296、350—363页。张维《元魏诸镇考》,1941年初刊,此据甘肃省文献征集委员会校印,1987年。严耕望《中国地方行政制度史》乙部《魏晋南北朝地方行政制度》第十一章“北魏军镇”,中央研究院历史语言研究所专刊之四十五B,1963年初版,此据1997年景印4版,下册,第691—797页。牟发松《十六国时期地方行政机构的军镇化》,《晋阳学刊》1985年第6期,第39—47页。高敏《十六国时期的军镇制度》,《史学月刊》1998年第1期,第15—24页。梁伟基《北魏军镇制度探析》,《中央民族大学学报》1998年第2期,第54—59页。

[2] 菊池英夫《唐代邊防機關としての守捉・城・鎮等の成立過程について》,《東洋史學》第27輯,1964年,第31—57頁。日野開三郎《唐代藩鎮の跋扈と鎮將》,1939—1940年初刊,此据《日野開三郎東洋史學論集》第1卷《唐代藩鎮の支配體制》,東京:三一書房,1980年,第339—492頁;《五代鎮將考》,《東洋學報》第25卷第2号,1938年,此据索介然汉译文,载刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》第5卷《五代宋元》,中华书局,1993年,第72—104頁。

[3] 向达《记敦煌石室出晋天福十年写本〈寿昌县地境〉》,《唐代长安与西域文明》,1957年初版;此据河北教育出版社,2001年,第421—433頁。土肥义和《归义军(唐后期·五代·宋初)时代》,榎一雄責任編集《講座敦煌》第2册《敦煌の歴史》,東京:大東出版社,1980年,第233—251頁。史苇湘《丝绸之路上的敦煌与莫高窟》,敦煌文物研究所編《敦煌研究文集》,甘肃人民出版社,1982年,第90—92頁。黄盛璋《沙州曹氏二州六镇与八镇考》,敦煌文物研究所編《1983年全国敦煌学术讨论会论文集·文史遗书编》,甘肃人民出版社,1987年,上册,第269—281頁;《于闐文〈使河西记〉的历史地理研究》,《敦煌学辑刊》1986年第2期,第10—14頁。卢向前《关于归义军时期一份布纸破用历的研究——试释伯四六四〇背面文书》,北京大学中国中古史研究中心編《敦煌吐鲁番文献研究论集》第3辑,北京大学出版社,1986年,第429—434頁。陈国灿《唐五代瓜沙归义军军镇的演变》,唐长孺主编《敦煌吐鲁番文书初探二编》,武汉大学出版社,1990年,第555—580頁。李并成《汉敦煌郡广至县城及其有关问题考》,《敦煌研究》1991年第4期,第81—88頁;《归义军新城镇考》,《北京图书馆馆刊》1997年第4期,第80—82頁;《归义军会稽镇考》,《敦煌吐鲁番研究》第3卷,北京大学出版社,1998年,第223—228頁。

[4] 周一良《北魏镇戍制度考》,《魏晋南北朝史论集》,第215頁。《魏书》所载后秦匈奴镇将姚成都、西秦大夏镇将常坦,见《魏书》卷3《太宗纪》;(第58頁)卷84《儒林传·常爽传》。(第1848頁)

[5] 谷霁光《镇戍与防府》,《谷霁光史学文集》第1卷《兵制史论》,第351頁。《补魏书兵志》,原载《二十五史补编》,上海开明书店,1935年;此据《谷霁光史学文集》第1卷《兵制史论》,第291頁。

[6] 《魏书》卷101《氐传》记载杨定于北魏“登国四年(389),遂有秦州之

地,自号陇西王。后为乞伏干归所杀,无子。佛狗子盛,先为监国,守仇池,乃统事,自号征西将军、秦州刺史、仇池公,谥定为武王。分诸氐羌为二十部护军,各为镇戍,不置郡县。遂有汉中之地,仍称藩于晋。天兴(398—404)初,遣使朝贡,诏以盛为征南大将军、仇池王。隔碍姚兴,不得遂通贡使。”(第2228—2229页)由此观之,389年是杨定占据秦州称陇西王的年份,并非杨盛分护军之时。又参《资治通鉴》卷108《晋纪三十》孝武帝太元十九年(394)十月条。(第3418—3419页)

[7]张金龙《十六国地方“护军”制度补正》,《西北史地》1994年第4期,第30—38页。

[8]唐长孺《晋代北境各族“变乱”的性质及五胡政权在中国的统治》,《魏晋南北朝史论丛》,生活·读书·新知三联书店,1955年,第167页。

[9]牟发松《十六国时期地方行政机构的军镇化》,《晋阳学刊》1985年第6期,第39—47页。

[10]高敏《十六国时期的军镇制度》,《史学月刊》1998年第1期,第15—24页。

[11]严耕望《魏晋南北朝地方行政制度》,下册,第794页。

[12]李吉甫《元和郡县图志》卷3《关内道三》“坊州”、“鄜州”条,商务印书馆,1937年,第70、68页。

[13]杜佑《通典》卷173《州郡典三》“坊州”条,中华书局,1988年,第4525页。

[14]《晋书》卷114《苻坚载记下》,第2969页。

[15]《元和郡县图志》卷3《关内道三》“丹州”条,第71页。

[16]《晋书》卷113《苻坚载记》上,第2903页;卷114《苻坚载记下》,第2928页。

[17]《晋书》卷114《苻坚载记》下,第2926页。

[18]《晋书》卷116《姚萇载记》,第2971页。

[19]《晋书》卷118《姚兴载记》下,第2995页。

[20]《晋书》卷130《赫连勃勃载记》,第3203页。

[21]《晋书》卷119《姚泓载记》,第3013页。关于姚成都、匈奴堡的记载,还见于:“并州、定阳、贰城胡数万落叛泓,入于平阳,攻立义姚成都于匈奴堡,推匈奴曹弘为大单于,所在残掠。征东姚懿自蒲阪讨弘,战于平阳,大

破之，执弘，送于长安，徙其豪右万五千落于雍州。”“檀道济、沈林子攻拔襄邑堡，建威薛昂奔河东。道济白陕北渡，攻蒲阪，使将军苟卓攻匈奴堡，为泓宁东姚成都所败。”第3009、3014页。

[22]如：《晋书》卷119《姚泓载记》姚绍曰：“晋师已过许昌，豫州、安定孤远，卒难救卫，宜迁诸镇户内实京畿，可得精兵十万，足以横行天下。”左仆射梁喜曰：“齐公恢雄勇有威名，为岭北所惮，镇人已与勃勃深仇，理应守死无贰，勃勃终不能弃安定远寇京畿。”“（姚）懿遂举兵僭号，传檄州郡，欲运匈奴堡谷以给镇人。”姚成都曰：“此镇之粮，一方所寄，镇人何功？而欲给之！”“镇人安定郭纯、王奴等率众围懿。”“时征北姚恢率安定镇户三万八千，焚烧室宇，以车为方阵，自北雍州趣长安，自称大都督、建义大将军，移檄州郡，欲除君侧之恶。”（第3010—3013页）

[23]《资治通鉴》卷117《晋纪三十九》安帝义熙十二年(416)条，第3692页。

[24]《魏书》卷18《太武五王传·广阳王建附孙深传》载其上书：“昔皇始以移防为重，盛简亲贤，拥麾作镇。”（第429页）如《魏书》卷40《陆俟传》（第901页）记载陆突在“太祖时率部民随从征伐，数有战功，拜厉威将军、离石镇将。天兴中(398—404)，为上党太守、关内侯。”天兴之前的年号即为皇始，可证北魏于皇始置镇不误。

[25]严耕望《魏晋南北朝地方行政制度》，第691—762页。

[26]《魏书》卷113《官氏志》，第2975—2976页。

[27]《魏书》卷18《太武五王传·广阳王建附孙深传》，第429—430页。
《北齐书》卷23《魏兰根传》，第329—330页。

[28]严耕望《魏晋南北朝地方行政制度》，第794页。

[29]《北齐书》卷23《魏兰根传》，第330页。

[30]《魏书》卷66《李崇传》，第1473页。

[31]《魏书》卷9《肃宗纪》，第236—237页。

[32]《魏书》卷89《酷吏传·郗道元传》云：“肃宗以沃野、怀朔、薄骨律、武川、抚冥、柔玄、怀荒、御夷诸镇并改为州。”第1925页。据《魏书》卷106下《地形志下》记载，高平镇也在正光五年改置为原州。第2622页。

[33]《周书》卷1《文帝纪》上记载北魏统治的最后一年，即孝武帝永熙三年(534)，宇文泰传檄方镇曰：“其州镇郡县，率土人黎，或州乡冠冕，或勋

庸世济,并宜舍逆归顺,立效军门。”(第12页)

[34]严耕望《魏晋南北朝地方行政制度》,第727—762页。

[35]《北齐书》卷41《暴显传》,第536页。

[36]《北齐书》卷20《尧雄传》,第270页。

[37]《北齐书》卷27《破六韩常传》,第379页。

[38]《魏书》卷43《房法寿传》,第975页。

[39]《周书》卷36《司马裔传》,第645页。事系于西魏大统十三年(547),即东魏武定五年。

[40]《周书》卷49《异域传上》,第891页。

[41]《元和郡县图志》卷3《关内道三》“丹州”条,第71页。

[42]《周书》卷17《王德传》,第286页。

[43]《周书》卷27《梁椿传》,第451页。

[44]《周书》卷33《赵昶传》,第577页。

[45]严耕望《魏晋南北朝地方行政制度》,第779页。

[46]《隋书》卷29《地理志上》“扶风郡南由县”条云:“南由:后魏置,西魏改为镇,后周复置县。”(第810页)

[47]《隋书》卷27《百官志中》,第763页。

[48]严耕望《魏晋南北朝地方行政制度》,第783—793页。

[49]《隋书》卷27《百官志中》,第766页。

[50]《周书》卷8《静帝纪》,第134页。

[51]严耕望《魏晋南北朝地方行政制度》,第780页。

[52]《隋书》卷46《赵巽传》,第1249页。

[53]《周书》卷6《武帝纪下》,第101页。

[54]谷霁光《镇戍与防府》,《谷霁光史学文集》第1卷《兵制史论》,第355—357、360页。

[55]《周书》卷31《梁士彦传》,第547页。

[56]《周书》卷36《裴果传》,第648页。

[57]《隋书》卷37《李穆传》,第1116页。

[58]《周书》卷28《史宁传》,第468页。

[59]《周书》卷28《陆胜传》,第471页。

[60]《周书》卷31《韦孝宽传》,第543页。

[61]《隋书》卷77《隐逸传·崔廓传附子崔曠传》云：“大业四年(608)，从驾汾阳宫，次河阳镇。”第1757页。《旧唐书》卷140《张建封传》云：“大历十年(775)，(马)燧为河阳三城镇遏使，辟为判官，奏授监察御史，赐绯鱼袋。”(第3829页)

[62]《隋书》卷28《百官志下》，第802页。

[63]陈寅恪《隋唐制度渊源略论稿》，中华书局，1963年新1版。

[64]原文作“上镇将军”，衍一“军”字。

[65]《隋书》卷28《百官志下》，第785—786页。

[66]《旧唐书》卷44《职官志三》，第1923页；《新唐书》卷49下《百官志四下》，第1319—1320页。

[67]《隋书》卷28《百官志下》，第784—789页。

[68]《新唐书》卷49下《百官志四下》，第1319—1320页。

[69]李隆基著、李林甫注《大唐六典》卷5《尚书兵部》“职方郎中员外郎”条，三秦出版社，1991年，第125—126页。

[70]《新唐书》卷49下《职官志四下》，第1320页。

[71]唐长孺《魏晋南北朝隋唐史三论》，武汉大学出版社，1993年，第414—415、431页。

[72]菊池英夫《節度使制確立以前における“軍”制度の展開》及《續編》，分別載《東洋學報》第44卷第2号，1961年，第54—88頁；第45卷第1号，1962年，第33—68頁；《唐代邊防機關としての守捉・城・鎮等の成立過程について》，《東洋史學》第27輯，1964年，第31—57頁。日野开三郎《唐代藩鎮の跋扈と鎮將》，《日野开三郎东洋史学论集》第1卷《唐代藩鎮の支配體制》，第339—492頁。

[73]《新唐书》卷50《兵志》，第1328、1329页。

[74]菊池英夫氏讨论了镇戍之镇与军镇之镇的区别，如前者是府兵制下具有定员兵额的镇，后者的兵员则不定额，因此镇将、镇使亦不完全相同，參菊池氏《唐代邊防機關としての守捉・城・鎮等の成立過程について》，《東洋史學》第27輯，1964年，第35頁。不过，唐后期五代镇使也被称为镇将，则又是常见的现象。

[75]《大唐六典》卷5《尚书兵部》，第121—122页。

[76]日野开三郎著、索介然译《五代镇将考》，《日本学者研究中国史论

著选译》第5卷《五代宋元》，第72、76页。

[77]李焘《续资治通鉴长编》卷三宋太祖建隆三年(962)十二月条，中华书局，1995年，第76页。

[78]《资治通鉴》卷255《唐纪七十一》僖宗中和三年(883)条胡三省注，第8299页。

[79]《旧五代史》卷5《梁书·太祖纪五》，第83页。

[80]《资治通鉴》卷255《唐纪七十一》僖宗中和二年(882)条，第8282页。

[81]张国刚《唐代藩镇军队的统兵体制》，《晋阳学刊》1991年第3期，第39—40页。

[82]《旧唐书》卷15《宪宗纪下》，第466页。王溥《唐会要》卷78《诸使中·诸使杂录》上元和十四年二月条亦云：“其年，山南东道观察使孟简举均州郧乡县镇遏兵马使赵洁充本县令，有紊条章，罚一月俸料。”中华书局，1955年，第1442页。

[83]王溥《五代会要》卷20《县令下》后周显德五年(958)十月条，中华书局，1998年，第251页。

[84]日野开三郎著、索介然译《五代镇将考》，《日本学者研究中国史论著选译》第5卷《五代宋元》，第92—93页。

[85]荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》，上海古籍出版社，1996年。

[86]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第386页。

[87]唐长孺《关于归义军节度的几种资料跋》，沙知、孔祥星编《敦煌吐鲁番文书研究》，甘肃人民出版社，1984年，第170页。

[88]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986年，第103页。谢稚柳《敦煌艺术叙录》录作“故兄归义军节度应管内□□六镇马步□□□□□□检校司空兼御史大夫上柱国谯郡曹□□一心供养”，上海古籍出版社，1996年，第82页。

[89]伯希和著，耿昇、唐健宾译《伯希和敦煌石窟笔记》，甘肃人民出版社，1993年，第103页。伯氏在“裕”字后面加一问号，并说“其中的‘裕’字似乎不是‘禄’字之误。应该重新察看这条题识，因为其中还有一些可以认出

的笔画,并核实一下此人是否就是曹延禄,也就是曹元忠的儿子和曹议金的孙子”。

[90]向达先生对这条题记所录全文为:“故儿(?)归义军节度府(?)管内二州六镇马步军都头□□使检校司空兼御史大夫上柱国谯郡曹延祥(?)一心供养”,参向氏《记敦煌石室出晋天福十年写本〈寿昌县地境〉》,《唐代长安与西域文明》,第425页。

[91]贺世哲《试论曹仁贵即曹议金》,《西北师范大学学报》1990年第3期,第40—46页。

[92]上海古籍出版社、法国国家图书馆编《法藏敦煌西域文献》第14册,上海古籍出版社,2001年,第328页。

[93]《旧五代史》卷115《周书·世宗纪二》,第1531页。

[94]陈国灿《唐五代瓜沙归义军军镇的演变》,《敦煌吐鲁番文书初探二编》,第569页。郑炳林先生认为“宰相”系指金山国的官职,故定P.3496《内亲从都头知二州八镇管内都渠泊使翟某状》为金山国时期的作品。参郑氏《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页。兹从陈说。

[95]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,上海古籍出版社,1996年,第188页。

[96]徐松辑《宋会要辑稿》第198册《蕃夷五》,中华书局,1957年,第7767页。

[97]向达《记敦煌石室出晋天福十年写本〈寿昌县地境〉》,《唐代长安与西域文明》,第425—428页。

[98]向达《记敦煌石室出晋天福十年写本〈寿昌县地境〉》“前言”,《唐代长安与西域文明》,第425页。

[99]其实在P.4640v《布纸破用历》中也出现了悬泉镇,但它并非是从唐代前期沙州敦煌县下的悬泉乡升格而成,归义军时期的悬泉镇设在瓜州境内。

[100]土肥义和《归义军(唐后期·五代·宋初)时代》,《讲座敦煌》第2册《敦煌的历史》,第244—246页。土肥氏所撰此章有李永宁汉译文《归义军时期(晚唐、五代、宋初)的敦煌(一)》,《敦煌研究》1986年第4期,第86

页。

[101]史苇湘《丝绸之路上的敦煌与莫高窟》，《敦煌研究文集》，第90—92页。

[102]黄盛璋《沙州曹氏二州六镇与八镇考》，《1983年全国敦煌学术讨论会文集·文史遗书编》，上册，第269—281页。

[103]黄盛璋《沙州曹氏二州六镇与八镇考》，《1983年全国敦煌学术讨论会文集·文史遗书编》，上册，第270、281页注④。黄文注④中存在的错误：第一，该历只记录了从己未至辛酉年之间布、纸的破用情况，并未记及“戊午年”。布破历首缺尾全，只具月日，而缺年份，抄在前面；纸破历首全尾残，保留了从己未至辛酉年的支出情况，抄在后面。黄先生大概是因为布破历抄写在纸破历之前，故将其年份视为己未年之前的“戊午年”，其实应为辛酉年。第二，将“己”字误写作“巳”；第三，把辛酉年定为建隆三年（960）、把建隆三年比定为公元960年，均是错误的，辛酉年应为建隆二年（961）。

[104]池田温《中国古代籍帐研究》，东京大学东洋文化研究所，1979年，第605页。土肥义和《归义军（唐后期·五代·宋初）时代》，《讲座敦煌》第2册《敦煌の历史》，第245页。卢向前《关于归义军时期一份布纸破用历的研究——试释伯四六四〇背面文书》，《敦煌吐鲁番文献研究论集》第3辑，第429—434页。陈国灿《唐五代瓜沙归义军军镇的演变》，《敦煌吐鲁番文书初探二编》，第564页。

[105]黄盛璋《于阗文〈使河西记〉的历史地理研究》，《敦煌学辑刊》1986年第2期，第10—14页。

[106]卢向前《关于归义军时期一份布纸破用历的研究——试释伯四六四〇背面文书》，《敦煌吐鲁番文献研究论集》第3辑，第394—466页。

[107]黄盛璋《沙州曹氏二州六镇与八镇考》，《1983年全国敦煌学术讨论会文集·文史遗书编》，上册，第278页。

[108]陈国灿《唐五代瓜沙归义军军镇的演变》，《敦煌吐鲁番文书初探二编》，第571页。

[109]陈国灿《唐五代瓜沙归义军军镇的演变》，《敦煌吐鲁番文书初探二编》，第565页。

[110]土肥义和《归义军（唐后期·五代·宋初）时代》，《讲座敦煌》第2册《敦煌の历史》，第245页。李永宁汉译文，《敦煌研究》1986年第4期，第

86 页。

[111]陈国灿《唐五代瓜沙归义军军镇的演变》，《敦煌吐鲁番文书初探二编》，第 555、566 页。

[112]李并成《归义军新城镇考》，《北京图书馆馆刊》1997 年第 4 期，第 80 页。

[113]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第 3 辑，第 253—270 页。

[114]郑炳林《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 70 页。

[115]卢向前《关于归义军时期一份布纸破用历的研究——试释伯四六四〇背面文书》，《敦煌吐鲁番文献研究论集》第 3 辑，第 426 页。

[116]郑炳林《唐五代敦煌金山国征伐楼兰史事考》，敦煌研究院编《段文杰敦煌研究五十年纪念文集》，世界图书出版公司北京公司，1996 年，第 403—415 页。

[117]荣新江《归义军史研究》，第 149、152 页。

[118]P. 2762 + S. 3329 + S. 6161 + S. 6973 + S. 11564《敦煌西节度兵部尚书张公德政之碑》，参荣新江《敦煌写本〈敦煌西节度兵部尚书张公德政之碑〉校考》，《归义军史研究》，第 401 页。

[119]郑炳林《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 72—73 页。

[120]陈国灿《唐五代瓜沙归义军军镇的演变》，《敦煌吐鲁番文书初探二编》，第 556—559 页。

[121]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，张弓主编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第 6 卷，四川人民出版社，1992 年，第 80 页。

[122]P. 2814v《后唐天成三年(928)二月都头知悬泉镇遏使安进通状》，《法藏敦煌西域文献》第 18 册，上海古籍出版社，2001 年，第 351—353 页。榆林窟第 35、36 窟供养人画像题记：“节度都头悬泉镇遏使银青光禄大夫检校左散骑宋清儿……”、“敕归义军节度内亲□(从)都头守悬泉镇遏使银青光禄大夫检校……兼□骑都尉南阳邓义之供养”，谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第 484、489 页。S. 289v《宋李存惠殓铭抄》载其父“皇考归义军节度都头摄石

城镇遏使银青光禄大夫检校左散骑常侍上骑都尉讳安”，郝春文《英藏敦煌社会历史文献释录》第1卷，科学出版社，2001年，第449页。

[123]《晋书》卷87《凉武昭王李玄盛传》，第2263页。

[124]吴钢主编《全唐文补遗》第7辑，三秦出版社，2000年，第355页。

[125]《法藏敦煌西域文献》第27册，上海古籍出版社，2002年，第96—97页。

[126]《英藏敦煌社会历史文献释录》第1卷，第428—430页。

[127]谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第448页。

[128]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》，第150页。

[129]《旧唐书》卷44《职官志三》“内侍省”条小字注，第1870页。日野开三郎先生在考察唐代藩镇县治所设镇将时，曾揭出富平镇监军朝议郎内侍省掖庭局监作上柱国朱士俛（见《金石粹编》卷107《朱孝诚碑》）、同官镇监军王文干（见《全唐文》卷764赵造《中大夫内侍省内给事员外置同正员上柱国赐绯鱼袋王公墓志铭并序》，日野氏将墓志铭的作者“赵造”误写作“李商隐”）二例，均是宦官外任镇之监军的例证。参日野氏《唐代藩镇的跋扈と镇将》，《日野开三郎东洋史学论集》第1卷《唐代藩镇的支配体制》，第375页。

[130]孙修身《肃北县一个庙石窟考察简记》，《敦煌研究》1986年第2期，封三。

[131]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》，第165页。

[132]向达《记敦煌石室出晋天福十年写本〈寿昌县地境〉》，《唐代长安与西域文明》，第426—427页；黄盛璋《沙州曹氏二州六镇与八镇考》，《1983年全国敦煌学术讨论会文集·文史遗书编》，上册，第275页；陈国灿《唐五代瓜沙归义军军镇的演变》，《敦煌吐鲁番文书初探二编》，第559页；李并成《归义军新城镇考》，《北京图书馆馆刊》1997年第4期，第80页。

[133]《元和郡县图志》卷40《陇右道下》“沙州”条，第1026页。

[134]《新唐书》卷43下《地理志七下》，第1151页。

[135]敦煌文献《寿昌县地境》、S.367《沙州伊州地志》，参郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，甘肃教育出版社，1989年，第60—73页。

[136]P.3633《龙泉神剑歌一首》，唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》4辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第381—383页。

[137]郑炳林《唐五代敦煌金山国征伐楼兰史事考》，《段文杰敦煌研究

五十年纪念文集》，第403—415页。

[138]卢向前《金山国立国之我见》，1990年初刊，此据《敦煌吐鲁番文书论稿》，江西人民出版社，1992年，第171—200页；荣新江《金山国史辨正》，《中华文史论丛》第50辑，1992年，第73—85页。

[139]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第421页。

[140]《英藏敦煌社会历史文献释录》第1卷，第449页。

[141]据《新五代史》卷74《四夷附录三·于阗》(第918页)记载，五代后晋使者张匡邨、高居海等出使于阗，路过沙州，受到归义军节度使曹元深的迎接，“其西，渡都乡河曰阳关。沙州西曰仲云，其牙帐居胡卢碛。云仲云者，小月氏之遗种也，其人勇而好战，瓜、沙之人皆惮之。……匡邨等西行人仲云界，至大屯城，仲云遣宰相四人、都督三十七人候晋使者，匡邨等以诏书慰喻之，皆东向拜。”仲云有宰相、都督，证明有立国之制，居住在楼兰地区。据敦煌写本《寿昌县地境》、S.367《沙州伊州地志》等记载，石城位于屯城之西，可知在曹氏归义军时期，石城镇为仲云人所占有。

[142]《元和郡县图志》卷40《陇右道下》“瓜州”条，第1028页。

[143]郑炳林《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73页。

[144]《法藏敦煌西域文献》第14册，第253—254页。

[145]李并成《唐代瓜州(晋昌郡)治所及其有关城址的调查与考证》，《敦煌研究》1990年第3期，第30—31页。

[146]《新唐书》卷40《地理志四》“沙州敦煌郡”条，第1045页。

[147]池田温著，辛德勇译《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》第9卷《民族交通》，中华书局，1993年，第217页，注[一一八]；陈国灿《唐五代敦煌县乡里制的演变》，《敦煌研究》1989年第3期，第47页。

[148]土肥义和《归义军(唐后期·五代·宋初)时代》，《讲座敦煌》第2册《敦煌の历史》，第245页。

[149]向达《记敦煌石室出晋天福十年写本(寿昌县地境)》，《唐代长安与西域文明》，第427页。陈国灿先生对悬泉镇的地理位置也作了考证，同意向说。参陈氏《唐瓜沙途程与悬泉镇》，见《敦煌学史事新证》，甘肃教育出版社，2002年，第408—422页。

[150]李并成《汉敦煌郡广至县城及其有关问题考》，《敦煌研究》1991年第4期，第85—86页。

[151]敦研001+敦研369+P.2629《归义军衙内酒破历》亦有“曹镇使劝孝酒壹瓮”的记载，但在时间上与悬泉镇使曹子盈不合，当为另一人。施萍婷先生在研究这份酒帐时，根据所钤“归义军节度使新铸印”、月建大小与酒帐中“令公”等线索，最后推断时间为964年。参施氏《本所藏〈酒帐〉研究》，《敦煌研究》创刊号（总第3期），甘肃人民出版社，1983年，第146—150页。

[152]郝春文《英藏敦煌社会历史文献释录》第3卷，社会科学文献出版社，2003年，第412—413页。

[153]《大唐六典》卷30《州县官吏》，第534页。

[154]谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第468页。

[155]谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第483页。

[156]《册府元龟》卷475《台省部·奏议六》，第5674页。

[157]谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第484页。

[158]谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第486—487页。

[159]谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第489页。

[160]《法藏敦煌西域文献》第18册，第351—353页。

[161]P.3440《丙申年(996)三月十六日见纳贺天子物色历》中有“安镇使白楼绫壹疋”，时间与悬泉镇使安进通相去太远，应非为同一人。

[162]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》，第32—49页。

[163]日野开三郎著、索介然译《五代镇将考》，《日本学者研究中国史论著选译》第5卷《五代宋元》，第84页。

[164]《五代会要》卷20《州县分道改置·陇右道》，第257—258页。

[165]《旧五代史》卷113《周书·太祖纪四》，第1497—1498页。又《册府元龟》卷61《帝王部·立制度二》记载这则诏敕更加详细，还有“赋税婚田，比来州县之职；盗贼烟火，元系巡镇之司。各有区分，不相踰越。或侵职分，是紊规绳”等语。（第688页）

[166]《安西榆林窟题记校勘》，参冯志文主编《中国西北文献丛书续编》第20册《敦煌学文献卷》所收之《榆林窟题记》，手抄影印本，甘肃文化出版社，1999年，第194页。

[167] 向达《莫高、榆林二窟杂考》，《唐代长安与西域文明》，第393页。马德《敦煌工匠史料》亦引录之，甘肃人民出版社，1996年，第20—21页。

[168] 郝春文《唐后期五代宋初敦煌僧人的税役负担》，《敦煌学辑刊》1998年第2期，第3页。

[169] 谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第449页。

[170] 向达《记敦煌石室出晋天福十年写本〈寿昌县地境〉》，《唐代长安与西域文明》，第427页。

[171] 陈国灿《唐五代瓜沙归义军军镇的演变》，《敦煌吐鲁番文书初探二编》，第561页。

[172] 《晋书》卷87《凉武昭王李玄盛传附子李歆传》，第2271页。

[173] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑，书目文献出版社，1986年，第230页。

[174] 《新唐书》卷43下《地理志七下》，第1151页。

[175] 罗振玉《沙州文录补遗》，冯志文主编《中国西北文献丛书续编》第18册《敦煌学文献卷》，手抄影印本，第500页。

[176] 季羨林主编《敦煌学大辞典》沙知撰“新城镇退使之朱记”条，第292页。

[177] 《法藏敦煌西域文献》第25册，上海古籍出版社，2002年，第138—139页。

[178] 黄永武主编《敦煌宝藏》，新文丰出版公司，第132册，1986年，第355页。

[179] 李并成《归义军新城镇考》，《北京图书馆馆刊》1997年第4期，第80—82页。

[180] 《晋书》卷14《地理志上》，第434页。

[181] 《隋书》卷29《地理志上》，敦煌郡下有玉门县，云：“后魏置会稽郡。后周废郡，并会稽、新乡、延兴为会稽县。开皇中改为玉门，并得后魏玉门郡地。”（第816页）

[182] 《通典》卷174《州郡典四》，第4555页。

[183] 黄盛璋《沙州曹氏二州六镇与八镇考》，《1983年全国敦煌学术讨论会文集·文史遗书编》，上册，第274页。

[184] 宁可主编《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部份）》第12卷，四川人

民出版社,1995年,第145—147页。

[185]荣新江先生在2004年5月来兰州主持笔者博士论文答辩时,就指出S.8516实际就是曹元忠设置新乡镇的榜文,并告知我这个断裂成多段的卷子已有坂尻彰宏氏进行了研究,发表了《敦煌榜文书考》,《东方学》第102辑,2001年,第49—62页。荣先生同时指出了坂尻氏有些字没有认准。

[186]荣新江《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录(S.6891—13624)》,新文丰出版公司,1994年,第94—96页。Rong Xinjiang,“Official Life at Dunhuang in the Tenth Century: The Case of Cao Yuanzhong”(tr. by Alastair Morrison), The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith, ed. by Susan Whitfield, London: The British Library, 2004, pp. 57—62, fig. 3.

[187]周绍良主编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第1卷,四川人民出版社,1990年,第163页。据影印图版可知,此件敦煌文献末署“道至元二年正月日新乡副使王汉子监使迟佛德等牒”。需要说明的是:1、“道至”应为“至道”之误,应无疑义。唐耕耦、陆宏基照录原文,而在旁边添注“(至道)”;郝春文亦照录原文,而于校记中说明为“至道”。2、“元二年”颇不可解,唐耕耦、陆宏基照录原文,并定名为《宋至道元二年(995—996)王汉子等陈谢司徒娘子布施麦牒》;荣新江引用《沙州文录补遗》作《宋至道元年(995)正月新乡副使王汉子等牒》;郝春文照录原文,而定名为《至道二年(996)新乡副使王汉子等牒》。我赞同郝说,认为“元”字当衍。3、漏一“郁”字,唐耕耦、陆宏基照录原文,郝春文据文义补入。参唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第106页。荣新江《归义军史研究》,第133页。郝春文《英藏敦煌社会历史文献释录》第2卷,社会科学文献出版社,2003年,第202—203页。

[188]《晋书》卷14《地理志上》,第434页。

[189]《晋书》卷87《凉武昭王李玄盛传》,第2263页。

[190]《隋书》卷29《地理志上》,第816页。

[191]《敦煌宝藏》,第132册,第614页。

[192]池田温编《中国古代写本识语集录》,东京大学东洋文化研究所,1990年,第525页。

[193]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑,第371页;第4辑,第10—15页。

[194]宋家钰主编《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第8卷,四川人民出版社,1992年,第139—140页。

[195]陈国灿《唐五代瓜沙归义军军镇的演变》,《敦煌吐鲁番文书初探二编》,第572—573页。

[196]《元和郡县图志》卷40《陇右道下》“肃州”条,第1024—1025页。

[197]李并成《归义军新城镇考》,《北京图书馆馆刊》1997年第4期,第80—82页。

[198]向达《两关杂考》,《唐代长安与西域文明》,第365—383页。

[199]李并成《五代宋初的玉门关及其相关问题考》,李并成、李春元《瓜沙史地研究》,甘肃文化出版社,1996年,第153—162页。

[200]《汉书》卷28下《地理志下》,第1614页。

[201]《续汉书·郡国志五》,《后汉书》,第3521页。

[202]《隋书》卷29《地理志上》敦煌郡下玉门县,又云:“开皇中改为玉门,并得后魏玉门郡地。”第816页。

[203]《新唐书》卷40《地理志四》,第1045—1046页。《旧唐书》卷40《地理志三》记肃州只有酒泉、福禄两县,而无玉门县。第1642页。

[204]《元和郡县图志》卷40《陇右道下》“凉州”、“肃州”二条,第1018、1025页。

[205]《大唐六典》卷2《尚书吏部》,第26页。

[206]《法藏敦煌西域文献》第27册,第104—105页。

[207]荣新江《甘州回鹘成立史论》,《历史研究》1993年第5期,第32—39页。

[208]《新唐书》卷40《地理志四》,第1044—1045页。

关于归义军节度使官制的几个问题

冯培红

唐代在河陇地区设置陇右、河西二节度使，分驻鄯州、凉州。安史乱后，吐蕃北侵，蚕食河陇。到晚唐大中、咸通年间，张议潮驱逐吐蕃势力，陆续收复河西诸州，归命唐廷，重建藩镇政权，号归义军。

然而，传世文献对安史乱后的西北地区记载殊少，即或有之，也是语焉不详，缺漏颇多。《新唐书·方镇表四》所列河西节度使，唯有七条记载，起自景云元年（710），迄于咸通四年（863），中间从大历至咸通年间中断，十分简略，既未列出历任节度使人物，也没有提到归义军。^[1] 吴廷燮《唐方镇年表》将河西、归义分列二镇，卷8《河西》列河西节度使，仅至大历十二年（777）周鼎为止；卷5《归义》列归义军节度使，起自大中五年（851），终于天祐四年（907），列出了张议潮、张淮深、索勋、张承奉等四位节度使及其在位的年代。^[2] 至于五代时期，万斯同《五代诸镇年表》对河西、归义军皆未作记载；^[3] 朱玉龙《五代十国方镇年表》中列有凉州、沙州二节，凉州为河西节度使，起自后梁开平元年（907）韩逊，迄于后周显德元年（954）申师厚；沙州为归义军节度使，起自后梁开平元年张承奉，迄于后周显德六年（959）曹元忠。^[4] 以上诸书，由于限于断代，仅记唐或五代诸朝，而至宋朝则全然未载。罗振玉采掇五代宋朝传世史料，著成《瓜沙曹氏年表》一文，起自五代后唐同光元年（923），迄于北宋皇祐元年（1049），并附归义军节度使曹议金

至曹贤顺共五代之世系表,续补吴表《归义》。^[5]栗原益男《五代宋初藩镇年表》列有凉州藩镇、沙州藩镇二节,前者起于后唐同光三年(925)韩洙、曹议金,迄于北宋太平兴国二年(977)杨美;后者起于后梁开平元年张承奉,迄于北宋太平兴国二年曹延禄。^[6]

以上对于河西、归义军节度使的考证研究,大多依赖于传统史籍,也使用了少量的敦煌文献。由于唐宋史籍中关于晚唐五代时期的河西、归义军节度使的记载至为简略,凭之难以勾勒出节度使的完整世系;而敦煌文献和画像题记等新出土的资料,对于探讨归义军节度使显得尤其重要。早在上个世纪40年代初,藤枝晃利用敦煌文献结合传世史籍,撰成了著名的长篇论文《沙州归义军节度使始末》,对归义军节度使及其有关史实作了较为系统的考察。^[7]1962年,唐长孺在藤枝氏研究的基础上,利用一些藤枝氏当年未曾目睹的新的敦煌文献资料,对张淮深的论请旌节、张承奉的题名结衔、曹议金夺取节度使权位及归义军与甘、凉二州之关系等问题进行了重点的讨论。^[8]贡献最大者,当属荣新江对归义军历任节度使世系的梳理考证,他从搜集大量的敦煌文献材料出发,以节度使的检校官名称号为线索,考察了归义军历任节度使的卒立世系,使之得到准确而完整的构建。^[9]这些研究成果,为进一步探讨归义军节度使体制奠定了坚实的基础。

归义军政权(851—1036)的建立,是在8世纪40年代回鹘汗国破灭、吐蕃帝国崩溃等有利形势下出现的。按照执政者家族的不同,归义军历史分为张氏、曹氏统治的两个阶段。张氏归义军历三代五主,即张议潮、张淮深、张淮鼎、索勋、张承奉。其中,索勋以张议潮女婿的身份曾一度夺得节度使权位。张氏归义军后期,张承奉在唐亡之后效仿中原五代十国的做法,将藩镇政权升格为独立王国,建立了西汉金山国。曹氏历五代八主,即曹议金、曹元德、曹元深、曹元忠、曹延恭、曹延禄、曹宗寿、曹贤顺。

一、归义军节度使自称河西节度使

荣新江曾指出,在传世史籍中,有关归义军的史料均称之为归义军节度,而不称河西节度;而在敦煌文献中,归义军节度使则常用河西节度使一名。^[10]这是一个令人注意的现象,它预示了唐朝中央与归义军政权之间的微妙关系,也反映出归义军力图扩大地盘的愿望。

大中五年(851)十一月,唐宣宗敕命张议潮为归义军节度使、十一州观察使。^[11]虽然张议潮未能全部收复十一州之地,但归义军初期,随着对吐蕃战争的节节胜利,陆续收复河西及西域东部的失地,到咸通二年(861)归义军统有沙、瓜、肃、甘、凉、伊等六州,形成“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”^[12]的广大辖区,恢复了原来河西节度使的辖区范围。在张议潮、张淮深统治的归义军前期,辖领河西五州及伊州,故归义军节度使常以“河西”自称。即使到曹氏归义军初期,归义军疆域内缩,仅辖沙、瓜二州,节度使曹议金的官衔非但没有降格,而且在原来河西的基础上又添加陇右与西域诸州的名号。

值得注意的是,在张议潮势力节节东进的情况下,唐朝不愿意看到归义军强大,遂与之发生了冲突,这主要表现在对凉州控制权的争夺上。《旧唐书·地理志一》云:

上元年后,河西、陇右州郡,悉陷吐蕃。大中、咸通之间,陇右遗黎,始以地图归国,又析置节度。

秦州节度使。治秦州,管秦、成、阶等州。

凉州节度使。治凉州,管西、洮、鄯、临、河等州。

瓜沙节度使。治沙州,管沙、瓜、甘、肃、兰、伊、岷、廓等州。^[13]

由《新唐书·方镇表四》“河西”条知,大中五年(851)“置归

义军节度使，领沙、甘、瓜、肃、鄯、伊、西、河、兰、岷、廓十一州，治沙州。”咸通四年(863)又“置凉州节度，领凉、洮、西、鄯、河、临六州，治凉州。”^[14]唐朝政府虽然有此措置，在凉州设立节度使(史籍中或记作凉州节度使，或称为河西节度使)，并派驻军队，^[15]但在张氏归义军前期，凉州一直为归义军所统治。由于归义军实际上统有河西走廊及西域东部的伊州，故归义军一直以河西道统治者自居，归义军节度使往往自称河西节度使，甚至在一度名号上还包括了陇右、西域。

检敦煌文献与石窟题记，归义军节度使官衔称号中带“河西”字样者，张、曹两氏人数均有不少。张氏前期，归义军控辖六州，统有河西全境，虽然与唐朝在关于凉州问题上有所摩擦，但按实际控制区域而论，其称河西节度使较为名正言顺。S. 6161 + S. 3329 + S. 11564 + S. 6973 + P. 2762《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》中提到了“其叔，故前河西节度”张议潮和“加授户部尚书，充河西节度”的张淮深二人，均称作河西节度使，表明张氏归义军以绍继河西节度使为己任，收复河西故地。P. 3556《周故南阳郡娘子张氏墓志铭并序》亦云：

伯祖讳议潮，河西一十一州伊西庭楼兰金满等州节度观察处置支度押蕃落等使、特进、检校太保。(夹行添有以下文字：节度使、检校太保、右神武统军、兼御史大夫)……皇考讳淮深，前河西一十一州节度使、特进、检校司徒、南阳郡开[国]公、食邑二千[户]、食实封五百户。^[16]

此件墓志铭作于后周时期，在官名结衔处颇多涂划，特别是在行间插写文字，如在张议潮的官衔旁又夹写“节度使检校太保右神武统军兼御史大夫”一行文字。从墓志铭文中看，在“伯祖讳议潮河西一十一州”之后划有一条较长的粗线，似将这行文字插在“州”之下。这样，关于张议潮的官衔两处出现节度使、检校太保，并把曹议金常冠之“伊西庭楼兰金满等州节度”复加于张议潮的头上，

但称张议潮、张淮深为河西一十一州节度使则无错。张议潮称河西节度使在莫高窟供养人画像题记中多次可见，如第 94 窟有“叔前河西一十一州节度管内观察处置等使……讳议潮”，第 98 窟有“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……张议潮一心供养”，第 156 窟为张议潮窟，中有两则题记：

窟主□(河)西节度使金紫光禄大夫……尚书……；

河西节度使检校司空兼御史大夫张议潮统军□除吐蕃收复河西一道行图。^[17]

这些题记文字说明，无论张议潮本人自称或者是其卒后后人对他的称呼，均称之为河西节度使，表明其统有河西诸州之地。

从敦煌文献与碑刻记载可知，张议潮有时在他的头衔上还加上“陇右”二字，如 P. 3556《周故敦煌郡灵修寺阁梨尼张戒珠逸真赞并序》云：“阁梨者，即前河西陇右一十一州张太保之贵侄也。”莫高窟第 148 窟南厢所立《唐宗子陇西李氏再修功德记》碑云：“时则妻父河西陇右一十一州节度、管内观察处置押蕃落营田支度等使、金紫光禄大夫、特进、食邑二千户、食实封三百户、赐紫金鱼袋、南阳张公讳议潮。”^[18]这两处虽在“河西”的基础上又添加了“陇右”二字，但所领州数未变，因此我认为，张议潮的节度使以河西为实，而以陇右为虚。

张淮深时期，“秣马三危，横行六郡”，企图巩固归义军在河西的统治，最后“尘清一道，加授户部尚书，充河西节度。”^[19] P. 3451《归义军节度使张淮深变文》后部记云：“自从司徒归阙后，有我尚书独进奏。持□(节)河西理五州，德化恩沾及飞走。”乾符三年(876)，归义军丢失了西部的伊州，此地为西州回鹘所占据。^[20]变文中所说的“持节河西理五州”应是指 876 年之后的事，当时伊州已失，归义军仅辖河西五州之地。张淮深统治后期，河西地区诸族兴起，逐渐蚕食归义军领地，凉州为唃末控制，甘州为回鹘占领，肃州为龙家等族所据且沦为回鹘之附庸，归义军辖区大大内缩。但

作于光启三年(887)底的 P. 2568《南阳张延绶别传》仍称之为“河西节度金紫光禄大夫检校尚书左仆射河西万户侯南阳张公字禄伯之第三子也”，该别传的作者张侏亦自题曰“河西节度判官权掌书记”，说明张淮深在疆土日蹙的形势下，仍然自称河西节度使，以统领河西为己任。

自张淮深后期起，归义军主要的强敌是东部的甘州回鹘，而与西部的西州回鹘、伊州回鹘保持着较为友好的关系。^[21] 而从张淮深后期起，归义军节度使的官衔名号上多带有西域地区的州县名，似乎表示在名义上辖领之。乾宁元年(894)立于莫高窟第 148 窟南室的《唐宗子陇西李氏再修功德记》碑末有三位节度使的署名：

敕封宋国□沙瓜伊西等州节度使兼司徒张淮深；

妻弟前沙瓜伊西□河(等州)节度使检校□部尚书兼御史大夫张淮鼎；

沙州□□刺史沙瓜伊西等州节度使兼御史大夫□□□。^[22]

在节度使张淮深、张淮鼎、张承奉^[23]三人的官衔中，管内诸州已经放弃了东部的肃、甘、凉三州，而辖领沙、瓜、伊、西等州，尽管位于西域地区的伊、西二州为回鹘人占据而并不为归义军所实领。^[24]

892年，索勋夺位上台，成为归义军节度使。张景侏所撰的《大唐河西道归义军节度索公纪德之碑》在“归义军节度”之前也加有“河西道”三字。^[25] 莫高窟第 196 窟供养人画像题记亦云：

敕归义军节度沙瓜伊西等州管内观察处置押番(蕃)落营田等使守定远将军检校吏部尚书兼御史大夫钜鹿郡门(开)国公食邑贰仟户食实封二百户赐紫金鱼袋上柱国索勋一心供养^[26]

与上面提到的三位张姓节度使一样，索勋的官衔亦带“归义军节度沙瓜伊西等州”之衔。

由上可以看出，在张氏归义军前期，归义军节度使多以“河西

道”为名,表示控辖唐前期河西节度使之范围;从张淮深后期起,归义军疆域内缩,特别是东部凉、甘、肃诸州为唃末、回鹘等族占领,归义军节度使遂慢慢地弃用河西节度使,而多代以“节度沙瓜伊西等州”为名,退守河西西部,兼抚西域。

五代初年,曹氏归义军辖领沙、瓜二州,至于河西东部地区,后梁太祖“尝以灵武节度使兼领河西节度,而观察甘、肃、威等州。然虽有其名,而凉州自立守将”,^[27]此后有韩洙、孙超、李文谦、吴继勋、陈延晖、折逋嘉施、申师厚等相继为河西节度使,或驻灵州兼辖凉州,或单治凉州。在河西走廊的西部,曹氏归义军政权仍多称河西节度使,如P. 4638《曹良才邈真赞并序》云:“公讳△乙,即今河西一十一州节度使曹大王之长兄矣。”P. 3556《大周故大乘寺法律尼曹△乙阁梨邈真赞并序》亦云:“法律阁梨曹昔(者),即前河西一十[一]州节度使曹大王之侄女也。”P. 3882《□元清邈真赞并序》亦云:“府君讳元清,字大静,即前河西一十一州节度使承天托西大王曹公之亲外甥也。”显然,此处曹议金所冠之“河西一十一州节度使”是对张议潮头衔的继承,而实际上曹议金在节度使名号上出现了一些新的内容是非常值得注意的,如冠有“河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使”的名号,在原来“河西”或“瓜沙伊西”的基础上进一步加上了“陇右”和“庭楼兰金满等州”,并号称“托西大王”,表达了曹氏归义军要拓展疆域、控有河陇及西域的愿望。在莫高窟第55、98、100、108、454等窟中,均有曹议金的供养人画像题记,今合抄于下:

故敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校太尉兼中书令托西大王讳议金供养;

河西陇右伊西庭楼兰金满等州□□□□观察□(处)……[议金];

故敕授河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校中书令……讳议金;

敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使……□西大王讳
议金供养；

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)讳议金。^[28]

在敦煌文献中，一般称曹议金为河西节度使。P. 2675v《河西归义
军节度使曹议金上某相公状》首题：

河西归义军节度观察处置管内营田押蕃落等使金紫光禄
大夫检校太保兼令公御史大夫上柱国曹议金状上^[29]

既然曹议金在给某相公的状文中在“归义军节度……等使”之前
加有“河西”二字，则归义军民众自然也多称他为河西节度使，如
P. 3262、P. 3781 两篇《后梁时代建窟祈愿文》先后为大梁帝主、河
西节度使尚书、天公主、宋氏夫人等造窟祈愿，这位后梁时代的河
西节度使显然就是归义军节帅曹议金。S. 1181《后唐长兴二年
(931)十二月二十六日河西节度使结坛回向文》、P. 2704《后唐长
兴四至五年(933—934)河西归义等军节度使曹议金回向疏》均称
之为“河西归义等军节度使”。

自曹议金后，归义军节度使虽也有称“河西节度使”或“河西
归义军节度使”，但已不再加“陇右伊西庭楼兰金满等州”之名号，
第 100、108 窟甬道南壁在曹议金画像之后为曹元德，均署曰：

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^[30]

又，S. 4245《河西节度使曹元德造佛窟功德记》记载国母圣天公主
带领僧俗众人，亲至弥勒像前，“有谁施作？时则有我河西节度使
司空”云云，并为当今帝主、故父大王、司空、天公主小娘子及两国
皇后等发愿祈福，这位检校官为司空的河西节度使即曹元德。^[31]

很明显，从曹议金之后的历任节度使，在官衔上大多称“归义
军节度使”，已不再使用“河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使”
的名号，甚至连“河西”二字亦多不加。这一点从莫高窟第 55、454

窟中的几位节度使供养人画像题记可以看得很清楚,如第55窟甬道南壁依次排列的四身归义军节度使题曰:

敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校太尉兼中书令托西大王讳议金供养;

敕归义□节度瓜沙等州观察处置押蕃落等□检校太□(尉)□□御史大夫谯郡□□□……;

敕受忠顺安远功臣归义军节度瓜沙等州……;

窟主敕推诚奉国保塞功臣归义军……^[32]

从这四身节度使的顺序及窟主身后的“侄……瓜州防御使……”曹延恭的称呼来推断,该窟窟主为曹氏归义军第四任节度使曹元忠,以上四身供养人画像分别为曹议金、曹元德、曹元深、曹元忠,后三人的节度使官衔显然与曹议金迥异。从第454窟甬道南壁的曹议金、曹元忠、曹延恭、曹延禄等归义军节度使官衔题记同样也可知道,只有曹议金才带“河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使”的称号,其余都仅称“归义军节度使”或“归义军节度瓜沙等州”,这说明曹议金时期归义军外向发展,对外战争,开疆拓土;而此后仅守瓜、沙二州,保境安民而已。

二、归义军节度留后与自称节度使

唐后期五代,中央权力削弱,藩镇势力强大,藩帅的选任经常不由朝命,而是由军中自相拥立,中央朝廷只得默认或允许,有的藩镇甚至还形成了家族几代世袭节度使的情形。因此,在具有相当独立性的藩镇,其节度使往往由本镇拥立,先在境内自称节度留后,^[33]继而向朝廷派遣使者,要求旌节,获得正式的节度使任命。

归义军作为晚唐五代的地方藩镇,实行奉中原皇朝为正朔的政策,希望获取中央朝廷所赐旌节,藉以统治河西。然而,归义军偏在西陲,几乎一直由张、曹两大家族所统治,形成了独立性极强

的地方政权,与中原皇朝的关系若即若离,或亲或疏。敦煌与唐都长安及五代京城开封、洛阳等地距离遥远,且中间为少数民族部落所阻隔,归义军统治者想要获得中央朝廷的节度使旌节,也不是一件容易之事。因此,归义军首领在继位之后,均先自称节度留后,然后派遣使节出使京城,请求朝廷颁赐旌节。不过实际的情形是,归义军首领在尚未获得中央朝廷正式任命的情况下,往往在境内公然自称为节度使。

实际上,除了归义军首任节度使张议潮之外,其他所有的藩帅都是先在境内自称节度使(但在对待中原皇朝时则称归义军节度留后使,或曰节度留后、节度兵马留后),然后遣使入京,乞授旌节。当然,有不少归义军统治者后来获得了中央朝廷的旌节与节度使任命,但也有一些人在他执政期间始终未获朝命。这种自称节度使的现象成为归义军节度使官制上一个的显著特征。

首先需要辨别的是 P. 3556《周故南阳郡娘子张氏墓志铭并序》中对其祖父张议潭的职衔记载。荣新江、钱伯泉、郑炳林三氏皆曾对之录文,今节录张议潭部分于下:

皇祖讳议潭,归义军节度兵马留后使,后入质归朝,受(授)金吾卫大将军。明时祥瑞,圣代规猷。神谋授渭水之机,妙算蕴土已桥之策。上知乾象,破蕃丑而七郡尘清;下爱黎民,传汉号于四方世界。可谓见机而作,君子何惭;盘桓卧龙,候时即起。而乃束身归阙,面见龙颜。毳乐御场,马上奏对。^[34]

张议潭于大中初年出使长安,献捷唐廷;在 851 年归义军建立之后,他出任沙州刺史,于 853 年先身入质,从此居住在唐都长安,直至去世再未回至敦煌。在其他敦煌文献与传世史籍中,未见到张议潭为归义军节度留后使。据该墓志铭图版可知,这段文字窜行夹写现象较为严重,“皇祖讳议潭”数字应是夹抄加入的,而“归义军节度兵马留后使后入质归朝受金吾卫大将军”又属再次的添抄

夹行，^[35]从“明时祥瑞，圣代规猷”到“毬乐御场，马上奏对”的一段话，其实并非描述张议潭，而是写张议潮的文字。尤其是，此篇墓志铭作于后周时期，张氏娘子对一百年前祖父的官衔虽用行间添加的方式记载为归义军节度留后使，但仅为孤例，故不可信。

咸通八年(867)，归义军节度使张议潮入朝长安，其侄张淮深代掌藩镇。十三年(872)，张议潮在长安去世。P. 3425《金光明变相一铺铭并序》中云：

清信弟子使持节沙州刺史充归义军兵马留后当管营田等
使守左骁卫大将军赐紫金鱼袋清河张么乙^[36]

据荣新江考证，这篇文献的撰写年代为咸通八年(867)初，张么乙为张淮深。^[37]在他执政期间，曾多次派遣使者，赴京求节。然而二十年间，张淮深一直未能得到唐廷的正式任命，迟迟得不到旌节，这对于他的政治统治非常不利，归义军内部出现了派系斗争。文德元年(888)十月十五日，唐朝终于派遣宦官宋光庭等人远赴敦煌，给张淮深送来节度使旌节，但为时已晚，两年之后归义军内部发生政变，张淮深举家被害。

在张淮深之后，归义军政局动荡，变乱不断，张淮鼎、索勋相继掌权，均属于在境内自称归义军节度使。893年，嫁给李明振的张议潮第十四女率众再次发动政变，诛杀索勋，拥立侄子张承奉为节度使，但归义军实权却落入了李氏手中，直到896年张承奉诛灭李氏诸子之后他才开始亲政。从纪年在893—900年间的敦煌文献可以知道，张承奉在境内自称归义军节度使，但实际上直到光化元年(900)八月，他才被唐朝正式授予归义军节度使的官告与旌节。《旧唐书·昭宗纪》云：

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，充归义节度、瓜沙伊西等州观察处置押蕃落等使。^[38]

914年,曹议金取代张氏,建立曹氏归义军政权。但在得到五代中央朝廷旌节、官告赐授之前,曹议金一直以归义军节度留后使自居。P. 3239《甲戌年(914)十月十八日前正兵马使邓弘嗣改补充左厢第五将头牒》首题:“敕归义军节度兵马留后使牒”,尾署“使检校吏部尚书兼御史大夫曹仁贵”。又,编号为P. 4638的两件《权知归义军节度兵马留后守沙州长史曹仁贵状》均署云:

权知归义军节度兵马留后、守沙州长史、银青光禄大夫、
检校吏部尚书、兼御史大夫、上柱国曹仁贵。^[39]

节度兵马留后即节度留后,或曰节度留后使,^[40]曹议金显然是模仿了张承奉的做法,一方面以权知归义军节度兵马留后的身份对待中央朝廷,一方面在境内自称归义军节度使。直到同光二年(924)五月,后唐朝廷才正式授予曹议金归义军节度使的官衔。^[41]

继曹议金之后,曹元德为归义军节度使,同样他在给五代朝廷官员所上的状中却称作归义军节度留后使,P. 3260《某年十二月三日归义军节度留后使曹元德状》末尾署云:

十二月三日归义军节度留后使检校司空曹元德状^[42]

P. 3556v《后唐清泰三年(936)正月廿一日归义军节度留后使曹元德转经施舍疏》末尾亦署:

清泰三年正月廿一日弟子归义军节度留后使检校司空曹
元德谨疏^[43]

又,台北“中央”图书馆藏敦煌文献004746《大般涅槃经》后部有杂写文字,今录其中两行于下:

敕河西陇右楼兰金满等州节度观察;

敕归义军节度留后使检校司空兼御史大夫上柱国曹。^[44]

前者抄录不全,从带“河西陇右楼兰金满等州”头衔看应为曹议金,后者的使职官、检校官与P. 3556、P. 3260号所载曹元德的官衔完全相同。

939年,曹元德卒,弟元深上台,但《旧五代史·晋少帝纪一》

却记载天福八年(943)正月“庚寅,沙州留后曹元深加检校太傅,充沙州归义军节度使。”^[45]是知曹元深虽然在境内自称为归义军节度使,但在对待后晋朝廷方面却一直称沙州留后(即归义军节度留后),直到943年初才名正言顺。

944年,曹元深卒,弟元忠继任为节度使。曹元忠首先是在开运三年(946)三月被后晋朝廷任命为沙州留后,并得到了其后的后汉朝廷的认可。^[46]然后一直等到显德二年(955)五月,后周才正式授予他归义军节度使的官职。^[47]

此后,曹延恭、曹延禄相继出任归义军节度使,P.3827《权归义军节度兵马留后曹延禄上表》云:

权归义军节度兵马留后金紫光禄大夫检校司空兼御史大夫上柱国谯县开国男食邑三百户臣曹延禄:当道去开宝七年六月六日,臣父薨亡,臣兄瓜州防御使金紫光禄大夫检校司徒兼御史大夫上柱国谯县开国男食邑三百户延恭,充归义军节度兵马留后。寻便差臣权知瓜州军事,充归义军节度副使。至(后缺)^[48]

曹延恭于974—976年在位,时间较短,未能得到宋廷实授的节度使衔,故在表文中以归义军节度兵马留后的身份出现,但实际上他在境内已自称为归义军节度使了。976年,曹延禄出任归义军节度使,亦属境内自称,在对待宋朝方面仍以归义军节度兵马留后的身份出现,P.3660v《宋太平兴国四年(979)四月敕归义军节度兵马留后曹延禄牒》末尾署云:

太平兴国四年四月日,权归义军节度兵马留后、金紫光禄大夫、检校司空、兼御史大夫、上柱国、谯县开国男、食邑三百户曹延禄牒。^[49]

直到太平兴国五年(980),他才得到宋朝给他归义军节度使的正式任命,《宋会要辑稿·蕃夷五》云:

制:权归义军节度兵马留后金紫光禄大夫检校司空兼御

史大夫上柱国谯县男曹延禄，可检校太保归义军节度瓜沙等州观察处置营田押蕃(蕃)落等使。^[50]

次年，沙州内部发生了政变，侄曹宗寿杀害延禄，“宗寿权知留后，而以其弟宗允权知瓜州。表求旌节，乃授宗寿节度使。”^[51]到大中祥符七年(1014)四月“甲子，以归义军留后曹贤顺为归义军节度使”。^[52]

值得注意的是，沙知为《敦煌学大辞典》撰写“归义军节度观察留后印”这一辞条时，曾指出 P. 3835《观世音菩萨秘密藏无部碍如意心轮陀罗尼经一卷》背面钤有一方“归义军节度观察留后印”，^[53]亦即钤于 P. 3835v《戊寅年(978)五月十日牒》上者，又见于 S. 4398《天福十四年五月新授归义军节度观察留后曹元忠献硃砂牒》。归义军统治者为了获得中央皇朝的政治支持，在没有得到朝廷的旌节、官告赐予之前，常自称留后(有时也被中央朝廷任命为留后)。由于归义军节度使、观察使二职常由一人兼领，故通常只铸一枚“归义军节度观察留后印”。

综上所述，在归义军历任统治者中，除了首任节度使张议潮由唐朝任命之外，其余的全都在境内先自称归义军节度使，然后等待中央朝廷的正式任命；在没有得到旌节、官告之前，他们在给中原朝廷及其官员上表状时，则多称作节度留后，事实上他们在归义军境内早已实任节度使之职了。

三、归义军节度使兼领其他使职

唐代后期，藩镇战乱，以军事为先，节度使权力甚重，持有旌节，专赏专杀，具有其他诸使无可比拟的权力；而且节度使还经常兼领观察、支度、营田及押蕃落等使，成为藩镇的最高军政长官。虽然朝廷曾颁布诏令，罢其兼领，但越到后期，藩镇势大，节度使兼职现象一直不改。《全唐文》卷 60 收录元和年间颁发的《罢诸道

节度使兼支度营田使诏》云：

事关军旅，并属节制；务系州县，悉归廉察。二使所领，实曰管辖。诸道支度、营田，承前各置使。自艰难以后，名制因循，方镇除授之时，或有兼带此职。^[54]

可见中唐时期节度使多兼支度、营田等使，《唐会要》卷78《诸使中·节度使》摘录此诏，把观察使也包括进去了：

事关军旅，并属节制；务系州县，悉归察廉。……艰难以后，优崇节将，天下拥旄者，常不下三十人，例衔节度支度营田观察使。^[55]

尽管《全唐文》哀集较晚，但宋修《唐会要》应取材于宪宗之诏文，诏令的内容显然在被王溥截取时又添加了观察使一项，但这也符合唐后期藩镇的实情。由于节度使权大，经常侵越其他诸使的权责，或兼领众使；而在有些不置节度使的南方藩镇，则仍以观察使为首。总之，唐后期地方上大致形成了以节度使为首的藩镇体制，拥有军、政、财权及官吏辟署之权。故赵翼《廿二史札记·唐节度使之祸》有云：“唐之官制，莫不善于节度使。……每以数州为一镇，节度使即统此数州，州刺史尽为其所属，故节度使多有兼按察使、安抚使、支度使者。既有其土地，又有其人民，又有其甲兵，又有其财赋，于是方镇之势日强。……大者连州十数，小者犹兼三四，所属文武官，悉自置署，未尝请命于朝，力大势盛，遂成尾大不掉之势。”^[56]

晚唐五代宋初归义军偏处西陲，独立性强，更加大了节度使的权力，张、曹二氏归义军节度使基本上都兼领了观察使、支度使、营田使等职，并因境内有少数民族居住，节度使遂又带有押蕃落使，集军事、行政、财政和管理少数民族等权力于一身。归义军节度使的兼职现象从首任节度使张议潮开始就已如此，之后衍成惯例。《资治通鉴》卷249胡三省注云：

按《实录》：“[大中]五年，二月，壬戌，天德军奏沙州刺史

张义潮、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、沙等十一州观察、营田、处置等使。”^[57]

《实录》作为修史所依靠的最原始史料,对张议潮职务的记载极为详细也很可靠。然而,敦煌莫高窟第98窟张议潮的供养人画像题记又进一步补充了他的其他兼职:

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……张议潮一心供养^[58]

是知张议潮所兼之职有观察处置使、支度使、营田使、押蕃落使。在该窟他的身后第三身供养人是节度使索勋,题作“敕归义军……节度管内观察处置押蕃落支度营田等使……索讳勋一心供养”,也带有这些使职。

需要说明的是,节度使、观察使是藩镇的基本使职,而对于处在“四面六蕃围”^[59]的归义军来说,押蕃落使是个重要的职务,当然要由节度使来兼领。支度使、营田使虽然一般也多由节度使兼任,但在一些文献和石窟题记中则未必署全,或者仅以“……等使”来表示。如上面提到的节度使索勋,第98窟他的官衔题名显示其兼任了所有的这些使职,可在第196窟中却省略了支度使,在第9窟中连营田使也给省去了,都以“……等使”表示。^[60]

又如,光化元年(900)八月,唐朝任命张承奉为“检校左散骑常侍,兼沙州刺史、御史大夫,充归义节度、瓜沙伊西等州观察处置押蕃落等使”,^[61]从“使”字之前有一“等”字来看,应该也是省写了支度使、营田使二职。同光(924)二年五月,后唐以曹议金为“简较(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”,^[62]则是略书了支度使。P. 2675v《河西归义军节度使曹议金上某相公状》首题:“河西归义军节度观察

处置管内营田押蕃落等使金紫光禄大夫检校太保兼令公御史大夫上柱国曹议金状上”，^[63]亦未书支度使，仅以“……等使”称云。

S. 518《后汉天福拾肆年(949)八月廿二日归义军节度使曹元忠再建窟檐记》云：

维大汉天福拾嗣年岁次丙午(949)八月丁丑朔廿二日戊戌，敕河西归义军节度、瓜沙等州观察处置、支度、营田、押蕃落等使，光禄大夫、特进、检校太傅、食邑壹阡户、食实封叁伯户、谯郡开国侯曹公之世再建窟檐记。^[64]

949年担任归义军节度使的是曹元忠，但他直到后周显德二年(955)正月才得到归义军节度使的正式任命，^[65]因此这件文献中曹元忠的职衔是其在境内的自称，但在节度使的基础上仍带有观察处置、支度、营田、押蕃落等使。^[66]

在莫高窟第444、431窟的窟檐题梁上，分别有北宋初年归义军节度使曹延恭、曹延禄时期的题记，红底墨书，今合抄于下：

维大宋开宝九年岁次丙子(976)正月戊辰朔七日甲戌，敕归义军节度、瓜沙等州观察处置、管内营田、押蕃落等使，特进、检校太傅、兼中书令、谯郡开国公、食邑一千五百户、食实封三百户曹延恭之世创建纪；

维□(大)宋太平兴国伍年岁次□(庚)辰(980)二月甲辰朔廿二日乙丑，敕归义军节度、瓜沙等州观察处置、管内营田、押蕃落等使，□(特)□(进)、检校太傅、同中书门下平章事、谯郡开国公、食邑一阡伍伯户、食实封七伯户曹延禄之世创建此窟檐纪。^[67]

事实上，太平兴国五年(980)二月廿二日曹延禄还没有得到宋朝的正式官职任命，《宋大诏令集》卷240收录有太平兴国五年四月丁丑颁布的《沙州曹延禄拜官制》云：

权归义军节度兵马留后、金紫光禄大夫、检校司空、兼御史大夫、上柱国、谯郡男曹延禄，义勇立身，忠贞挺志；奕世统

临于沙漠，乃心倾向于阙庭；奉正朔于惟恭，修职贡而不怠；纯诚益著，茂典犹稽；宜加节制之名，以重蕃宣之寄；可检校太保、沙州刺史，充义勇军节度使、瓜沙等州观察处置营田押蕃落等使。^[68]

不管是宋朝在该年四月授予曹延禄的义勇军节度使，还是二月曹延禄自己在莫高窟第431窟窟檐上所题的归义军节度使，其所兼使职是均为瓜沙等州观察处置、营田、押蕃落等使，支度使可能是被略写了。曹氏归义军末期的节度使曹宗寿、曹贤顺，在宋辽史籍中均有出现，但他们具体所兼之使职则因查史籍与敦煌文献及石窟题记的阙载，不得而知。

最后需要指出，尽管归义军节度使兼领了观察处置、支度、营田、押蕃落等各种使职，但每个使职仍然各开幕府，分置僚佐。

四、归义军节度使称王现象

从张承奉到曹氏时期，归义军节度使的一个比较特殊的现象是称王。苏莹辉发表过一系列论文，对张承奉及曹氏归义军节度使的称王问题进行了考证，认为曹议金、元忠、延禄、宗寿、贤顺等五位节度使称过大王。^[69]荣新江在考察归义军节度使称号时，也把大王作为称号的一种，并说：“最突出的倾向是作为归义军节度使，却号称大王，反映了曹氏归义军政权独立性的一面。”^[70]这种称王现象从晚唐归义军节度使张承奉时起，至五代北宋曹氏多位节度使，确实表明归义军具有很强的独立性。

据P.4640v《己未至辛酉年(899—901)归义军军资库司布纸破用历》记载，庚申年(900)六月“十七日，金山传处分，楼上纳粗纸壹帖”，联系到张承奉建立西汉金山国并称帝王一事，此处之“金山”，似为金山王，指归义军节度使张承奉。果若如是，则大约在900年他就已经开始称金山王了。P.3718《河西节度押衙知应

管内外都牢城使张良真生前写真赞并序》记载他于“金山王时，光荣充紫亭镇主。”P. 4654《归义军节度衙前都押衙充内外排阵使罗通达邈真赞并序》亦云：“洎金山王西登九五，公乃倍位台阶，英高国相之班，宠奖股肱之美”，是说金山王张承奉建立西汉金山国、成为九五之尊的帝君之后，任命衙前都押衙罗通达为宰相。前掲破用历亦曾多次提到都押衙罗通达，再联系该历中的“金山传处分”一语，似表明张承奉在登基之前已称金山王。又，杨秀清掲出P. 4044《修文坊巷社再缉（葺）上祖兰若标画两廊大圣功德赞并序》中有“奉为我拓西金山王永作西垂之主”之语，并据之认为张承奉称拓西金山王在金山国立国之前。^[71]此条资料至为重要，黄永武在影印《敦煌宝藏》时，恰漏掉了整整一张胶片；经查缩微胶卷，当以杨氏所掲出者为是，其功善莫大焉。^[72]张承奉在原来“金山王”称号的前面又加上了“拓西”二字，这为曹氏归义军首任节度使曹议金的“托西大王”称号找到了渊源。

910年，张承奉建立西汉金山国。在金山国时期，他使用过一枚“金山白衣王印”。P. 4632 + P. 4631《西汉金山国圣文神武白帝敕宋惠信可摄押衙兼鸿胪卿知客务》中多处钤有“金山白衣王印”，^[73]Дх. 03174《西汉金山国主张承奉敕行都录事鞠再诚可摄正十将》亦钤16方“金山白衣王印”。^[74]从给宋惠信的敕文看，张承奉已改称西汉金山国圣文神武白帝，但印章却仍为金山白衣王印，可能是使用称帝之前称王时期的旧印章。911年，金山国与甘州回鹘战败，张承奉取消了西汉金山国的国号，降为西汉敦煌国，自称天王。S. 1563《甲戌年（914）五月十四日西汉敦煌国圣文神武王敕准邓传嗣女自意出家》上钤有3方“敦煌国天王印”。^[75]不过，自从张承奉独立建国之后，其称王或称帝已不属于藩镇节度使自称王号或帝号的范畴了，另当别论。

曹氏归义军初期，曹议金称托西大王，^[76]应是对张承奉“拓西金山王”称号的继承。莫高窟第55、100、108、401、454窟曹议金供

养人画像题记均称他为托西大王：

故敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校太尉兼中书令托西大王讳议金供养；

故敕授河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使检校中书令……大……讳议金；

敕河西陇右伊西庭楼兰金满等州节度使□□□□□□□西大王讳议金供养；

敕……拓西大王谯□(郡)……□(曹)议金一心供养；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)讳议金。^[77]

又榆林窟第 16 窟洞口有曹议金的供养人画像题记，也提到他称托西大王：

敕归义军节度使检校太师兼托西大王谯郡开国公曹议金一心供养^[78]

曹议金“托西大王”的称号，在敦煌文献中亦有出现，如 P. 3882《□元清邈真赞并序》云：

府君讳元清，字大静，即前河西一十一州节度使承天托西大王曹公之亲外甥也。^[79]

此处“托西”之前又加“承天”二字。又 P. 3720《河西管内都僧统阴海晏墓志铭并序》载其“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)十三之婿也。”苏莹辉在他的系列论文中曾多次指出，曹议金称王不仅见诸于敦煌文献与石窟题记，而且还有正史依据，并以之来说明曹议金称王不是在归义军境内之自称，而是出自后唐中央朝廷之授命。^[80]其实不然，试看苏氏所录《旧五代史·唐明宗纪五》天成三年(928)五月的一条资料：

辛亥，沙州节度使曹义金加爵邑王。

苏莹辉认为曹议金被后唐明宗加封了王爵，其实这是苏氏点读致

误,史书原文为:

辛亥,沙州节度使曹义金加爵邑。王晏球上言,受收夺得定州北西二关城。^[81]

按,王晏球为后梁、后唐时期著名战将,《旧五代史》卷64、《新五代史》卷46皆有传。928年五月曹议金被后唐加封爵邑,应是指其爵位从谯郡开国侯升为谯郡开国公,并增加食邑的户数。前揭榆林窟第16窟曹议金画像题记中称他为“托西大王谯郡开国公”,这种既称王又称公的爵号混乱现象,印证了曹议金从后唐朝廷那里只得到了谯郡开国公的封爵,但他却在归义军境内又自称更高一级的托西大王,当然这一王号显然是对张承奉“拓西金山王”的一种沿袭。

荣新江曾考证指出:“从964年开始,曹元忠又继曹议金之后,号称起大王来。”^[82]根据目前所见的敦煌文献与画像题记,还未见到曹元德、元深称王的资料。曹元忠一方面继承了乃父曹议金“托西大王”的称号,如Ch. 00207《马、骆驼图》中有一些杂写文字,其中写道:

敕归义军节度使特进检校太师兼中书令托西大王曹元忠与敕受凉国夫人浚阳翟氏……^[83]

又Ch. 00207v(BM. SP77v)《宋乾德四年(966)五月九日归义军节度使曹元忠夫妇修北大像功德记》前题:

大宋乾德四年岁次丙寅五月九日敕归义军节度使特进检校太师兼中书令托西大王曹元忠与敕受凉国夫人浚阳翟氏因为斋月,届此仙岩。^[84]

除了称托西大王之外,曹元忠更多的是称敦煌王与西平王。S. 2687《宋乾德二年(964)四月廿二日归义军节度使敦煌王曹元忠之凉国夫人浚阳翟氏巾题记》首云:

归义军节度使检校太师兼中书令敦煌王曹公之凉国夫人浚阳翟氏,敬造五色绣经巾一,施入窟内。^[85]

又 P. 2703 有两件《舅归义军节度使敦煌王曹元忠状》，是曹元忠以舅舅的身份写给甘州回鹘可汗的状文，末尾署云：

舅归义军节度使特进检校太师兼中书令敦煌王曹元忠状^[86]

又 S. 5973 有两件《宋开宝七年(974)归义军节度使敦煌王曹元忠舍施回向疏》，末尾分别署云：

开宝七年正月日归义军节度使检校太师兼中书令敦煌王曹元忠疏；

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。^[87]

就在这一年(974)六月六日，曹元忠卒于敦煌。太平兴国五年(980)，宋廷得知曹元忠去世的消息，“赠元忠敦煌郡王”，^[88]由此可以确知，曹元忠称“敦煌王”是其在境内的自称，直到死后他才真正得到宋朝褒赠的王爵。

与敦煌文献中出现的“敦煌王”称号所不同的是，在莫高窟供养人画像题记中，曹元忠却是以“天册西平王”、“西平王”的身份出现的，这种现象颇值得玩味。第 454 窟甬道南壁的第四身供养人画像题记云：

叔父敕推诚奉国保塞功臣归义军节度□(使)……天册□(西)□(平)□(王)□(讳)□元□(忠)□(供)□(养)^[89]

天册西平王有时径称为西平王，如第 427、437 窟曹元忠的供养人画像题记及窟檐题梁写道：

……□(检)□(校)太师兼[中]书令西平王曹元□(忠)一□(心)……；

维大宋乾德八年岁次庚午(970)正月癸卯朔二十六日戊辰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西平王曹元忠之世创建此窟檐纪；

……归义军节……西平王曹元忠供养。^[90]

曹元忠的天册西平王、敦煌王的称号,为其子曹延禄所承用。S. 5917《某年六月归义军节度使曹延禄状》题云:

六月日归义军节度使检校太师兼中书令天册西平王曹延禄状^[91]

莫高窟第342窟也有“……西平王曹延□一心供养”的题记。^[92]至于曹延禄称敦煌王, S. 4400《宋太平兴国九年(984)二月廿一日归义军节度使敦煌王曹延恭镇宅文》、P. 2649《宋太平兴国九年(984)归义军节度使敦煌王曹延禄祈祷文》均记载到他称敦煌王,又P. 3576《宋端拱二年(989)三月归义军节度使曹延禄设斋舍施回向疏》末署:

端拱二年三月日弟子归义军节度使检校太师兼中书令敦煌王曹延禄疏^[93]

榆林窟第35窟供养人画像题记云:

敕推诚奉化功臣归义军节度瓜沙等州观察处置管[内]营田押番(蕃)落等使特进检校太师兼中书令敦煌王谯郡开国□□食邑一千七百□曹延禄一心供养^[94]

此外,莫高窟天王堂塔内东壁门楣上方的墨书功德记中有“敦煌王曹□□圣天公主”与“归义军节度使特进检校太师兼中书令敦煌□(王)曹延□”的文字,^[95]当为曹延禄无疑。特别值得注意的是;到了宋朝,为了拉拢归义军以牵制西夏,不仅追赠已经去世的曹元忠为敦煌郡王,而且在“咸平四年(1001),封延禄为谯郡王。”^[96]对曹延禄谯郡王的封赠,是中原皇朝首次赐予归义军节度使正式的王爵称号。不过,次年敦煌发生内部政变的消息传到了宋都开封,节度使曹延禄被害,侄曹宗寿上台。他在境内沿用了父祖们的“敦煌王”称号,《辽史·圣宗纪五》记载统和二十四年(1006)八月:

是月,沙州敦煌王曹寿遣使进大食马及美玉,以对衣、银器等物赐之。^[97]

曹寿即曹宗寿,其称敦煌王在敦煌文献中也有记载,如Φ.322两件《宋咸平五年(1002)归义军节度使曹宗寿与夫人汜氏捐经题记》分别题云:

施主敦煌王曹宗寿与济北郡夫人汜氏同发信心,命当府匠人编造帙子及添写卷轴,报恩寺藏造。维大宋咸平五年壬寅岁五月十五日记;

施主敦煌王曹亼与济北郡夫人汜氏同发信心,先命当府匠人编造帙子,后请手笔添写新旧经律论等,通共成满报恩寺藏教造者。维大宋咸平五年壬寅岁七月十五日记。^[98]

1014年,曹宗寿卒,其子曹贤顺(又作曹顺)继任归义军节度使。辽圣宗开泰八年(1019)正月,辽朝正式赐“封沙州节度使曹顺为敦煌郡王”。^[99]在次年,《辽史·圣宗纪七》又记载到辽朝与归义军之间的互使交往,其中两次提到曹贤顺“敦煌郡王”的爵号:

[开泰九年(1020)秋七月]甲寅,遣使赐沙州回鹘敦煌郡王曹顺衣物;

[九月]乙亥,沙州回鹘敦煌郡王曹顺遣使来贡。^[100]

由于归义军晚期出现回鹘化倾向,^[101]故辽朝把归义军称作沙州回鹘。显然,辽朝把敦煌的归义军政权视作为独立的国家,因此将之列人《辽史·属国表》中,并给予王爵的封赐。^[102]

除了以上各种王爵称号之外,在一些敦煌佛经文献上还钤有一枚“瓜沙州大王印”,^[103]然而目前所见的这枚印章全部盖在佛经之上,没有任何显示印章使用者的痕迹。据王艳明考证推断,该枚印章的使用者为归义军节度使曹宗寿,自称为“瓜沙州大王”;同时他排除了曹贤顺称瓜沙州大王的可能。^[104]我同意曹宗寿称瓜沙州大王的论断,不过其子曹贤顺也很可能会继续使用这个王号,因为归义军节度使一人使用几个王号的现象是比较普遍的。

在传世史籍中,《宋史·夏国传上》又记载到西夏仁宗天圣

“八年(1030),瓜州王以千骑降于夏。”^[105]吴广成在他的《西夏书事》卷12中将瓜州王比定为曹贤顺,然而曹贤顺此时为归义军节度使,并被辽朝封为敦煌郡王,甚至还有瓜沙州大王之称号,不应再为低一级别的瓜州王。李正宇则又推断该瓜州王为沙陀李氏。^[106]归义军末期,曹贤顺为节度使,治沙州,其“弟延惠为检校刑部尚书、知瓜州”,^[107]“瓜州王”或许可能为曹延惠之王号。若排除了曹贤顺为瓜州王的可能性,这一问题的讨论已不属于归义军节度使称王的范畴了。

总而言之,张承奉及曹氏多位节度使的称王现象,是归义军独立化倾向的标志,甚至一度建立了西汉金山国与敦煌国;在曹氏执政的一百二十多年间,尽管归义军以藩镇的姿态对待五代及宋中原诸朝,但曹氏六位节度使的称王现象,仍显示出独立割据的性格,这与五代的总体特征是相一致的。到宋、辽初年,北宋与辽朝都争相赐予归义军节度使“谯郡王”、“敦煌郡王”等爵号,愈加表明归义军是一个独立的国家。与节度使称王现象相应的,在曹氏归义军时期的一些敦煌文献中,还出现了王宫、宫人、天公主、太子等称谓。^[108]

(原载郑炳林、花平宁主编《麦积山石窟艺术文化论文集》下册,兰州大学出版社,2004年)

注 释

[1]《新唐书》卷67《方镇表四》,第1861—1895页。

[2]吴廷燮《唐方镇年表》卷8《河西》,第3册,第1216—1227页;卷5《归义》,第2册,第707—715页。此外,万斯同《唐镇十道节度使表》、黄大华《唐藩镇年表》等皆太简略,载《二十五史补编》,中华书局,1955年,第5册,第7269—7272、7277—7282页。

[3]万斯同《五代诸镇年表》,《二十五史补编》,第6册,第7699—7702

页。

[4]朱玉龙《五代十国方镇年表》“凉州”、“沙州”条,中华书局,1997年,第357—369页。

[5]罗振玉《瓜沙曹氏年表》,原载《雪堂丛刻》,1915年;此据陈国灿、陆庆夫主编《中国敦煌学百年文库·历史卷(一)》,甘肃文化出版社,1999年,第1—12页。

[6]栗原益男编《五代宋初藩镇年表》“凉州藩镇”、“沙州藩镇”条,东京堂,1988年,第450—460页。

[7]藤枝晃《沙州歸義軍節度使始末》(一)(二)(三)(四),《東方學報》(京都)1941年第12册第3分册第58—98页,第4分册第42—75页;1942年第1分册第63—95页,第2分册第46—98页。此据金伟、张虎生、李波汉译文,载《国外藏学研究译文集》第14辑,西藏人民出版社,1998年,第38—172页。

[8]唐长孺《关于归义军节度的几种资料跋》,《中华文史论丛》第1辑,中华书局,1962年;此据沙知、孔祥星编《敦煌吐鲁番文书研究》,甘肃人民出版社,1984年,第161—182页。

[9]荣新江《归义军史研究》,上海古籍出版社,1996年。

[10]荣新江《归义军史研究》,第179页。

[11]《资治通鉴》卷249《唐纪六十五》宣宗大中五年(851)条,第17册,第8048—8049页。

[12]S. 6161 + S. 3329 + S. 11564 + S. 6973 + P. 2762《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》,《归义军史研究》,第401页。

[13]《旧唐书》卷38《地理志一》,第1392—1393页。

[14]《新唐书》卷67《方镇表四》,第1884、1886页。

[15]欧阳修《新五代史》卷74《四夷附录三》记载后唐长兴四年(933)凉州留后孙超派遣大将拓拔承谦等人到京师洛阳请求旌节,承谦对唐明宗说:“吐蕃陷凉州,张掖人张义朝募兵击走吐蕃,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。中华书局,1974年,第914页。唐朝派遣郛州兵戍防凉州之事,在敦煌文献 S. 4397《观世音

经》题记有印证：“广明元年(880)肆月拾陆日，天平军凉州弟(第)五般防戍都右厢厢兵马使梁矩，缘身成深蕃，发愿写此经。”此件文献在《敦煌宝藏》第133册、《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第6卷中皆失录，此据《归义军史研究》，第160页。

[16]《法藏敦煌西域文献》第25册，上海古籍出版社，2002年，第255页。荣新江、钱伯泉、郑炳林等都曾过录这篇墓志铭，皆将行间文字径以人正文之中，不确。参荣氏《敦煌卷子札记四则》，北京大学中国中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》第2辑，北京大学出版社，1983年，第634—637页；钱氏《有关归义军前期历史的几个问题——〈周故南阳郡娘子张氏墓志铭并序〉研究》，《敦煌学辑刊》1987年第1期，第83—87页；郑氏《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年，第400页。

[17]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986年，第31、32、73、74页。

[18]李永宁《敦煌莫高窟碑文录及有关问题(一)》，《敦煌研究》1981年试刊第1期，第64—66页。

[19]S. 6161 + S. 3329 + S. 11564 + S. 6973 + P. 2762《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》，《归义军史研究》，第404页。

[20]P. 5007《诗四首》中间附记“仆固天王乾符三年四月廿四日打破伊州”一行文字，载《敦煌宝藏》第135册，新文丰出版公司，1986年，第157页。

[21]P. 3569v《唐光启三年(887)四月归义军官户马三娘龙粉堆支酒本牒与押衙阴季丰算会牒》记载该年三至四月西州回鹘派遣一个由三十五人组成的使团来到沙州，得到归义军的酒食招待。又参荣新江《张氏归义军与西州回鹘的关系》，《1990敦煌学国际研讨会文集·石窟史地、语文编》，沈阳：辽宁美术出版社，1995年，第118—132页。

[22]荣新江《归义军史研究》，第199页。

[23]《唐宗子陇西李氏再修功德记》碑文最后一位节度使残缺，但为张承奉无疑。张承奉的归义军节度使职衔带“节度瓜沙伊西等州”云云，更有唐朝诏命可以证实，参《旧唐书》卷20上《昭宗纪》云：“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，充归义节度、瓜沙伊西等州观

察处置押蕃落等使。”第768页。

[24]这里,除了张氏归义军后期与西州回鹘、伊州回鹘保持友好关系之外,还应该考虑到早在张议潮时代就已经对西域地区回鹘人进行名义上的统领,如《旧唐书》卷19上《懿宗纪》记载咸通七年(866)“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,大败蕃寇,斩尚恐热,传首京师。”第3册,第660页。《资治通鉴》卷250《唐纪六十六》懿宗咸通七年(866)“春,二月,归义节度使张义潮奏北庭回鹘固俊克西州、北庭、轮台、清镇等城。”(第17册,第8113页)表明西州回鹘仆固俊从一开始起就藩属于归义军。

[25]郑炳林《〈索勋纪德碑〉研究》,《敦煌学辑刊》1994年第2期,第62页。

[26]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》,第87页。

[27]《新五代史》卷74《四夷附录三·吐蕃》,第914页。又《旧五代史》卷31《唐书·庄宗纪五》记载后唐同光二年(924)四月,“以朔方、河西等军节度使韩洙依前检校太傅、兼侍中,充朔方、河西等军节度使,灵、盐、威、警、雄、凉、甘、肃等州观察使。”第433页。

[28]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》,第17、32、49、51、171页。

[29]《法藏敦煌西域文献》第17册,上海古籍出版社,2001年,第197页。又,台北“中央”图书馆藏敦煌文献004746《大般涅槃经》后部杂写有“救河西陇右楼兰金满等州节度观察”两行,应为曹议金。参《国立中央图书馆藏敦煌卷子》,石门图书公司印行,1976年,第2册,第710页。

[30]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》,第49、51页。第108窟曹元德画像题记为“救河西归义等军节度……”,多一“等”字。

[31]《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第6卷,第10页。又参荣新江《归义军史研究》第二章第七节《曹元德(935—939)》,第109页。

[32]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》,第17—18页。

[33]《资治通鉴》卷216《唐纪三十二》玄宗天宝六载(747)条胡三省注云:“节度使或出征,或入朝,或死而未有代,皆有知留后事,其后遂以节度留后为称。”(第15册,第6888页)

[34]荣新江《敦煌卷子札记四则》,《敦煌吐鲁番文献研究论集》第2辑,第631—673页。钱伯泉《有关归义军前期历史的几个问题——〈周故南阳郡

娘子张氏墓志铭并序研究》，《敦煌学辑刊》1987年第1期，第83页；《敦煌碑铭赞辑释》，第400页。

[35]《法藏敦煌西域文献》第25册，第255页。

[36]《法藏敦煌西域文献》第24册，上海古籍出版社，2002年，第169页。

[37]荣新江《沙州归义军历任节度使称号研究》，汉语大词典出版社、中国敦煌吐鲁番学会编《敦煌吐鲁番学研究论文集》，汉语大词典出版社，1991年，第780—781页。

[38]《旧唐书》卷20上《昭宗纪》，第768页。又，北7220v《杂写》中有“敕河西节度检校(检校)国子祭酒兼御史中丞银青光禄大夫兵马留后使”一行，从检校衔、宪衔看，似指张承奉。载《敦煌宝藏》第104册，新文丰出版公司，第615页。

[39]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第387—388页。

[40]据P.2992v《归义军节度兵马留后使曹[元德]上甘州回鹘众宰相状》与P.3260《归义军节度留后使检校司徒曹元德状》知，节度兵马留后使即节度留后使。

[41]《册府元龟》卷170《帝王部·来远》云：“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简较(检校)尚书左仆射守沙州长史兼御史大夫上柱国曹义(议)金为简较(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。”(第2册，第2057页)

[42]《法藏敦煌西域文献》第22册，上海古籍出版社，2002年，第323页。

[43]《法藏敦煌西域文献》第25册，第256—257页。

[44]《国立中央图书馆藏敦煌卷子》第2册，第710页。

[45]《旧五代史》卷81《晋书·少帝纪一》，第1075页。

[46]《旧五代史》卷84《晋书·少帝纪四》，第1114页。S.4398《后汉天福十四年(949)五月新授归义军节度观察留后曹元忠献硃砂牒》，《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第6卷，第55页。

[47]《旧五代史》卷115《周书·世宗纪二》，第1531页。

[48]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，第412页。

- [49]《法藏敦煌西域文献》第26册,上海古籍出版社,2002年,第256页。
- [50]《宋会要辑稿》第198册《蕃夷五·瓜沙二州》,第8本,第7767页。
- [51]《宋史》卷490《外国传六·沙州》,第14124页。
- [52]《宋史》卷8《真宗纪三》,第1册,第156页。
- [53]季羨林主编《敦煌学大辞典》沙知撰“归义军节度观察留后印”条,第291页。
- [54]董诰等编《全唐文》卷60 宪宗皇帝《罢诸道节度使兼支度营田使诏》,中华书局,1983年,第1册,第651页。
- [55]《唐会要》卷78《诸使中·节度使》,下册,第1434页。
- [56]赵翼撰,王树民校证《廿二史札记校证(订补本)》卷20《唐节度使之祸》,中华书局,1984年,上册,第429—430页。
- [57]《资治通鉴》卷249 大中五年(851)条胡三省注,第8049页。
- [58]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》,第32页。
- [59]P. 3128v《敦煌曲子词》云:“敦煌悬(县),四面六蕃围。”《法藏敦煌西域文献》第21册,上海古籍出版社,2002年,第252页。
- [60]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》,第87、6页。
- [61]《旧唐书》卷20上《昭宗纪》,第768页。
- [62]《册府元龟》卷170《帝王部·来远》,第2册,第2057页。
- [63]《法藏敦煌西域文献》第17册,第197页。
- [64]《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第2卷,四川人民出版社,1990年,第240页。
- [65]《旧五代史》卷115《周书·世宗纪二》,第1531页。
- [66]进入宋代,曹元忠于建隆三年(962)正月“可依前检校太傅兼中书令,使持节沙州诸军事行沙州刺史,充归义军节度使、瓜沙等州观察处置、管[内]勾当营田、押蕃(蕃)落等使”,同样省写了支度使。参《宋会要辑稿》第198册《蕃夷五·瓜沙二州》,第8本,第7767页。
- [67]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》,第168、164—165页。
- [68]《宋大诏令集》卷240《沙州曹延禄拜官制(太平兴国五年四月丁丑)》,第943页。
- [69]苏莹辉《瓜沙曹氏称“王”者新考》、《从几种敦煌资料论张承奉、曹

议金之称帝、称王》，皆载其著《敦煌文史艺术论丛》，新文丰出版公司，1987年，第96—109、146—153页。苏莹辉《张承奉称帝称王与曹仁贵节度沙州归义军颠末考》，《1990敦煌学国际研讨会文集·石窟史地、语文编》，第50—65页。

[70]荣新江《归义军史研究》，第96页。该书第二章《归义军历任节度使的卒立世系与称号》所列表格，更清晰地展现曹氏归义军节度使称王的情况。

[71]杨秀清《敦煌西汉金山国史》，甘肃人民出版社，1999年，第64页。

[72]《敦煌宝藏》第132册，第565—566页（新文丰出版公司，1986年）影印P.4044漏之，此据缩微胶卷。

[73]《敦煌宝藏》第134册，新文丰出版公司，1986年，第45—46页。

[74]《俄藏敦煌文献》第10册，上海古籍出版社，1998年，第203页。另参《敦煌学大辞典》沙知撰“金山白衣王印”，第289页。

[75]《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部份）》第3卷，四川人民出版社，1990年，第94页。

[76]曹议金称王的具体时间，已由荣新江考定为931年，直到935年他去世之后敦煌百姓仍然这么称呼他。参荣氏《归义军史研究》，第103—107页。

[77]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》，第17、49、51、152、171页。

[78]谢稚柳《敦煌艺术叙录》，上海古籍出版社，1996年，第455—456页。

[79]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第532页。

[80]苏莹辉《瓜沙曹氏称“王”者新考》、《从几种敦煌资料论张承奉、曹议金之称帝、称王》，载《敦煌文史艺术论丛》，第99、152页。

[81]《旧五代史》卷39《唐书·明宗纪五》，第538页。

[82]荣新江《归义军史研究》，第121页。

[83]《西域美術（大英博物館スタイン・コレクション）》第2卷《敦煌絵画Ⅱ》，东京：讲谈社，1982年，第56图《马、骆驼图（文书纸背）》。又《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部份）》第14卷，四川人民出版社，1995年，第182页。松本荣一《敦煌画の研究·附図》，京都：同朋舍，1985年，第234页。

[84]《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部份）》第14卷，第183页。

[85]《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第4卷,四川人民出版社,1991年,第190页。

[86]《法藏敦煌西域文献》第17册,第313—314页。其中后一件只署姓而略名。

[87]《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第10卷,四川人民出版社,1991年,第6页。在这件文献的背面,还有“宋开宝七年节度使曹元忠并盖节度使印”等杂写文字,第7页。

[88]《宋史》卷490《外国传六·沙州传》,第14124页。

[89]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》,第171页。

[90]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》,第155、160、165页。

[91]《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第9卷,四川人民出版社,1994年,第207页。

[92]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》,第139页。

[93]《法藏敦煌西域文献》第25册,第375页。

[94]谢稚柳《敦煌艺术叙录》,第488页。

[95]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》,第178页。据第61窟曹延禄姬于阗天公主李氏的题记可知,天王堂的敦煌王曹延口和圣天公主当为曹延禄和李氏。

[96]《宋史》卷490《外国传六·沙州传》,第14124页。

[97]《辽史》卷14《圣宗纪五》,中华书局,1974年,第162页。此条又见于《辽史》卷70《属国表》,第1149页。

[98]《俄藏敦煌文献》第1册,上海古籍出版社,1992年,第321—322页。

[99]《辽史》卷16《圣宗纪七》,第185页。辽朝出使沙州的使节为韩枸,参陈述辑校《全辽文》卷6《韩枸墓志铭》云:“明年,奉使沙州,册主帅曹恭顺为敦煌王。”(中华书局,1982年,第121页)

[100]《辽史》卷16《圣宗纪七》,第187页。此两条又见于《辽史》卷70《属国表》,第1155—1156页。

[101]参森安孝夫《沙州ウイゲル》,榎一雄责任编辑集《講座敦煌2·敦煌の歴史》,東京:大東出版社,1982年,第331—338页。李正宇《悄然湮没的王国——沙州回鹘国》、杨富学《沙州回鹘及其政权组织》,二文皆载《1990

敦煌学国际研讨会文集·石窟史地、语文编》，第149—200页。陆庆夫《归义军晚期的回鹘化与沙州回鹘政权》，《敦煌学辑刊》1998年第1期，第18—24页。

[102]除了《辽史》卷70《属国表》中列有敦煌归义军政权之外，还可以从《辽史》卷3《太宗纪上》天显十二年(937)“冬十月庚辰朔，皇太后永宁节，晋及回鹘、敦煌诸国皆遣使来贺。……丁亥，诸国使还，就遣蒲里骨皮室胡末里使其国”的记述中看出，辽朝是把敦煌归义军当作一个独立国家的，与后晋、回鹘等并列。(第41页)

[103]《敦煌学大辞典》沙知撰“瓜沙州大王印”条，第289页。

[104]王艳明《瓜沙州大王印考》，《敦煌学辑刊》2000年第2期，第41—54页。

[105]《宋史》卷485《外国传一·夏国传上》，第13992页。

[106]李正宇《“以千骑降夏”的“瓜州王”是谁？》，《敦煌研究》1991年第2期，第19—25页。

[107]《宋史》卷490《外国传六·沙州传》，第14124页。

[108]日本龙谷大学图书馆藏敦煌文献《佛说延寿命经》云：“维大周广顺三年岁当癸丑(953)正月二十三日，府主太保及夫人为亡男太子早别王宫，弃辞火宅，遂写《延寿命经》四十三卷，以济福力，愿超觉路，永充供养。”参荣新江《归义军史研究》，第117页。有关曹氏太子的研究，参沙武田、赵晓星《归义军时期敦煌文献中的太子》，《敦煌研究》2003年第4期，第45—51页。

晚唐五代宋初沙州上佐考论

冯培红

唐代地方府州系统中,在长官之下,设置一套僚佐班子,人员颇多。按照它们的性质,严耕望将其分为四类:

曰上佐,曰纲纪,曰判司,曰军事。上佐有少尹、别驾、长史、司马等名目,因时代府州而不同,亦不全置。纲纪,府曰司录参军,州曰录事参军。判司则六曹参军,分掌众务。军事推官等职,非品官,且终唐世不见重要性。^[1]

《通典》注云:“凡别驾、长史、司马,通谓之上佐。”^[2]上佐亦称三官,^[3]在地方都督府、州府中皆有设置。据《大唐六典》的记载,这些上佐“掌贰府州之事,以纪纲众务,通判列曹;岁终则更入奏计。”^[4]《通典》、《大唐六典》的记述反映的是唐朝前期的史实,可见其时上佐职位较高,权力颇重。尤其是唐前期亲王遥领都督、刺史的现象比较普遍,或者到官任职却不管事,或者府州长官空阙,由上佐代行府州事务,主持日常工作。

但到唐代中叶,地方行政体制发展成为道、州、县三级制,^[5]藩镇逐渐侵夺了府州的权力;不但如此,连府州上佐的权位也发生了很大的变化,原来“纪纲众务,通判列曹”的上佐逐渐走向闲散虚职,虽仍位尊禄厚,但其纲纪通判之权却下移至录事参军,连上佐本身也不时地被裁减或废罢。唐代府州上佐之职权由剧变轻,已为学界所共知;但上佐在唐代的裁废情况,则仍有不同的看法。

严耕望认为,到“晚唐时代,中下等州皆不置上佐。”^[6]但这一观点已为李志生指出其误,无论是一般性的典志会要,还是在具体的人物史传中,都反映了别驾、长史、司马等上佐虽然屡经裁减废省,但后来又都不同程度地恢复了。到唐代晚期,长史、司马仍普遍存在于诸州,别驾也在大、中都督府与上州存在。^[7]了解这一点,对于探讨晚唐五代宋初归义军所辖之州设立长史、司马等职,以及这些上佐所拥有的重大权力等问题,均具有重要的意义。

本文以敦煌文献和石窟题记为依据,参考前人对敦煌李氏家族出任沙州长史、司马等上佐官职而实掌权力的研究成果,^[8]进一步全面地考察归义军治所沙州的上佐官职,期望对州府上佐官制和归义军政治史有所裨益。

毫无疑问,归义军时代在州级官府中设置有上佐官职,其中别驾一职很少见到,只出现了一位姓孔的别驾。^[9]这表明,归义军时期虽也设置了别驾之职,但其权力不大,显然比不上权炙可热的长史、司马。长史、司马二职在敦煌文献与石窟题记中较常出现,证实了归义军时期在管内诸州设置了这两个官职;从担任上佐的人物及其行使的权力来看,其地位、职权都非常重要,甚至关系到归义军藩镇政权的生死安危与节度使权力的交接。

早在唐代前期,河西节度使所属诸州设立长史、司马等职,具有极大权力。如广德二年(764)河西节度使杨志烈弃守凉州,出奔甘州,为沙陀所杀;“杨志烈既死,请遣使巡抚河西及置凉、甘、肃、瓜、沙等州长史。上皆从之。”^[10]P. 3952《唐乾元元年(758)判凉州长史杨休明奏状》记载侍御史判凉州长史杨休明向中央祠部奏请度僧尼道士事,继杨志烈之后,判凉州长史杨休明主政河西事务,并得继任为河西节度使。又P. 2803v《唐天宝九载(750)八月至九月敦煌郡仓纳谷牒十六件》在史、仓督、主簿摄司仓之后有沙州“司马吕随仙、长史姚光庭”的押署签名。

晚唐大中二年(848),张议潮率众收复瓜、沙等州;五年

(851),唐廷敕建归义军,治沙州,辖河西及西域诸州之地。^[11]归义军依照唐朝制度,在管内属州设置上佐官职,并赋予很大的实权。特别是在首府沙州,晚唐五代宋初涌现出几位重要的上佐人物,如出任沙州长史的索琪、索承勋、李弘愿、李弘谏、曹议金,出任沙州司马的索□鼎、李弘定、曹延祿,等等。这些上佐出自敦煌地区的索、李、曹等大姓,他们在争夺地区统治权的斗争中充分利用了沙州上佐官职,通过控制沙州进而夺取归义军节度使大权。

张氏归义军后期,与节度使张氏结为姻亲的索、李二氏相继发动政变,并掌握了归义军最高权力。值得注意的是,索、李二氏的崛起,除了他们是节度使张氏的懿亲之外,主要是通过出任沙州上佐进而夺取归义军最高权力的。

张氏归义军初期的大中年间,索琪出任沙州长史,《大唐河西道节度索勋纪德碑》云:

父琪,前任敦煌郡长史,赠御史中丞。早承高荫,皆显才能;儒雅派衍,弓裘不[坠]。□□(于时)宣宗启运,乃瞻西顾;太保东归,□平□义。河西克复,昔年土宇,一旦光辉,没□□□□□。^[12]

索琪为后来篡得归义军节度使的索勋之父,而索勋又是节度使张议潮的女婿。据碑文知,索琪任沙州长史,时在“宣宗启运”、“太保东归”与收复河西诸州的大中年间(847—859),故他所任长史为归义军初期沙州官府中的上佐。在这一时期的其他大量的僧俗文书中,索琪多以都督的身份出现,如P. 3410《沙州僧索崇恩析产遗嘱》记载都教授索崇恩和尚给净土寺、合城大众、都司、报恩寺、惠朗、阎英达、索琪、翟僧统、尚书等遗赠家产。遗嘱末署:“侄僧惠朗、表弟大将阎英达、侄都督索琪、侄兵马使索澈”等,知索琪为索崇恩之侄,官任都督。S. 4504《释门杂文》在大中皇帝、尚书、安大夫、安妣、索教授之后记云:“又持胜福,次用庄严,都督琪等,寿命遐长,日往月来,福庆相晖,天长地久”,亦证索琪在大中年间归

义军政权中担任都督。据 S. 3873《咸通某年十一月索琪牒状》，直到咸通年间索琪仍活跃在归义军政坛上。

咸通八年(867),张议潮入朝长安,侄张淮深代掌归义军。伯希和非汉文文书 336 号《麦粟入破历》记云:“麦八斗,于张长史边纳。”又 S. 2214《纳支黄麻地子历》云:“十一月十六日外支黄麻壹驮,分付长史。”在同件文书中,还出现有一位“白游弈”,该人可能是张淮深时期的白永吉或白通吉,S. 2589《唐中和四年(884)肃州防成都营田索汉君县丞张胜君等状》中提到有“游奕使白永吉”,P. 3451《张淮深变文》中也记载到“先锋游奕使白通吉”。^[13]又, S. 2214 号文书中还出现一位“北府阴信君”,疑即 P. 3547《唐乾符四年(877)上都进奏院上归义军节度使状》中的“当道贺正专使押衙阴信均”。若由此推测,这位张淮深后期的长史可能就是上面提到的张长史。

张氏归义军后期,内部政争激烈,索、李二氏相继篡夺权位。景福元年(892),索琪之子瓜州刺史索勋篡位上台,入主沙州,出任归义军节度使。与此同时,索勋任命他的两个儿子索承勋、索□鼎担任沙州长史、司马,掌握了沙州大权。敦煌莫高窟第 196 窟过去被认为是索勋窟,现今定为何法师窟,但窟中甬道北、南两壁第一身供养人分别绘有索勋、索承勋父子的画像,索承勋画像旁书有题记云:

男故太保孙朝议郎守沙州长史兼御史中丞承勋一心供养又莫高窟第 148 窟西壁涅槃佛坛下底层北向第十四身供养人画像题记云:

故甥将仕郎守沙州司马□……索□鼎供养^[14]

该窟为李氏家窟,窟主是凉州左司马李明振,其与索勋皆为张议潮之女婿,按照他的身份,称索□鼎为“故甥”,说明索□鼎为索勋之子,此时已经去世。由此可见,景福元年索勋发动政变、篡得归义军节度使之后,马上任命他的两个儿子为沙州的上佐,索承勋为沙

州长史,索□鼎为沙州司马,控制了沙州政权。而索承勋官居守沙州长史,意味着是归义军节度使的藩镇储贰,具有很大的权力。^[15]

但索氏夺位专权,引起了李氏等家族的不满。893年,张议潮第十四女、李明振妻再次发动政变,率领将士诛灭索勋,扶立侄张承奉为归义军节度使。索氏二子自然也在政变中被害,这在前揭第148窟所言“故甥”的称呼上已然可见。

张承奉初期,大权落在李氏手中。值得注意的是,与索氏一样,李氏的两个儿子也是通过出任沙州长史、司马等上佐来控制沙州实权的。据莫高窟第148窟前室乾宁元年(894)十月五日所立的《唐宗子陇西李氏再修功德记》碑文(以下简称《李氏乾宁碑》)的记载,李氏诸子分别担任了沙、瓜、甘等州刺史和其他职务:

长男使持节沙州诸军事□沙州刺史兼节度副使检校右散骑常侍御史大夫上柱国弘愿;

次男使持节瓜州刺史墨离军押蕃落等使兼御史大夫弘定;

次男使持节甘州刺史兼御史中丞上柱国弘谏;

次男朝议郎前守左神武军长史兼侍御史弘益。^[16]

碑文后面所署时间为“乾宁元年岁次甲寅拾月庚申朔伍日甲子”,并记述唐朝派遣内常侍康克珣、大夫师齐珙、判官陈思回等“星使西临,亲抵敦煌,颁宣圣旨。”P. 4640《陇西李家先代碑记》为该碑文的底稿抄本,基本内容相同,但人物官称书写简略,如李弘愿条径写作“长男洪愿”,据文书可知,原写“长男长史洪愿”,后又将“长史”二字划去。这种涂划,应能证明李弘愿在景福二年(893)起兵推翻索勋后曾自任沙州长史,而乾宁元年(894)十月五日唐朝使节来到沙州才得到正式加官为沙州刺史兼归义军节度副使,故在刻碑之时直书新官,甚至在文书底稿抄本中也自然将旧职划去了。

值得注意的是,在作于立碑前一年除夕的P. 3552《儿郎伟》还

提到了与长史并称的司马,以及他们的母亲太夫人,显然他们是李氏母子。这组《儿郎伟》就是借除夕驱傩的仪式来歌颂当时掌政的李氏母子,文书中多次提到长史、司马和太夫人,今将相关内容节录于下:

除夜驱傩之法,出自轩辕。直为辟除得疹,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,南戎纳款旌旗。太夫人握符重镇,即加国号神仙。能使南阳重霸,子父昌盛周旋。昨使曹光献捷,表中细述根源。三使莲镗象魏,兰山不动风烟。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,太常舞道向前。

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,百姓猛富足钱。长使(史)大唐节制,无心恋慕猩(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,即降五色话笺。正是南杨(阳)号国,封邑并在新年。……

驱傩之法,自昔轩辕。……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。……

咒愿太夫人,敕封李郡君。……夫人寿万岁,郎君爵禄增勋。小娘子如初月,美艳甚芳芬。……^[17]

文书中出现的“太夫人”即李明振之妻、张议潮第十四女。“长史”、“司马”二人经荣新江考证,为李明振的两个儿子,即李弘愿和他的一个弟弟,这一观点一直为学术界所承认并多次引用。^[18]近年李正宇提出新说,认为“长史”为张承奉、“司马”为李弘愿。^[19]

这组《儿郎伟》文书,是在除夕之夜用于驱傩仪式的歌颂之

辞,显然它是作于递表之后、立碑之前。前文已论立碑事在乾宁元年(894)十月五日,则文书中所指的除夕当在893年底;而且文书中也说到“封邑并在新年”云云,也证明了这一点。关于李氏倒索政变之事,李正宇已准确地考定出发生在景福二年(893)九、十月间。^[20]之后,李张氏派遣使者曹光等递表唐廷,将勘定索勋之乱一事于“表中细述根源”,并希望得到唐朝的降节加官。

893年,从沙州出发的使者曹光等“三使”,于十二月初到达长安。沙州大概通过进奏院之类的机构得到了使者至京并受到唐昭宗接见的消息,但“圣人非常欢喜,不及降节西边”一语,却说明了唐朝并没有立即派遣使者回使沙州,给予归义军旌节官告等物。再从“今岁加官受爵,入夏便是貂蝉”一语看,沙州方面是希望等到来年夏天唐朝的使节来到沙州。《李氏乾宁碑》记载碑立于乾宁元年(894)十月五日,则唐朝使节康克珣、师齐珙、陈思回等是在此前才来到沙州,于是刻立石碑,颂念功绩,宣扬炫耀。

既然如此,则《儿郎伟》中所说的一些事情,特别是希冀唐朝的授官封爵,实际上只是李氏家族的自身希望,而不是实授。如前所论,李明振的长子李弘愿初为沙州长史,后来升任沙州刺史兼归义军节度副使。《儿郎伟》中诸如“长史领节”、“长史千秋万岁”、“长史大唐节制”等的记载,应该是指李弘愿其人,他以沙州长史的身份起来推翻索勋政权,但却盼望唐廷授予他归义军节度使,欲行索勋之旧事,但唐廷“不及降节西边”。又如“司马敦煌太守”一语,是沙州司马想要获取沙州刺史之职。这位“兼能辅翼”长史李弘愿的沙州司马,显然为李明振的另外一位儿子,亦即李弘愿的弟弟。荣新江将沙州长史、司马二人比定为李弘愿兄弟是正确的,但他和李正宇均将“长史领节”、“司马敦煌太守”看作是实有之事,以为已经居任节度副使(并掌实权)、沙州刺史等职,我则认为未必如此。这与李张氏“正是南阳号国,封邑并在新年”、“咒愿太夫人,敕封李郡君”的情况是相一致的,其实李张氏在893年底尚未

获得南阳郡君的封号,而是希望在次年等到朝廷天使来后正式获得之。

但乾宁元年(894)十月康克珣等到沙州后,仅宣布李弘愿兄弟为沙、瓜、甘三州刺史。这对于李氏兄弟来说,可以说是事与愿违,但朝命如此,难以违抗,故在《李氏乾宁碑》中只得说些冠冕堂皇的话,如“重光嗣子,再整遗孙”、“义立侄男,秉持旄钺”,最后落款也以三位张姓节度使而告终。

乾宁元年(894)十月,沙州长史李弘愿被授予沙州刺史兼归义军节度副使,他的弟弟沙州司马自然也就不可能按照原先自家设想的“司马敦煌太守”而出任沙州刺史。据荣新江推断,这位沙州司马可能是李弘谏。但荣氏也只是谨慎地作如此推论,没有当作定论,并列举出两个没有解决的疑点,说“在这些疑问解明之前,我们还是把司马看作是李弘愿的一个弟弟比较妥当。”荣氏的这一推论是较为谨慎的,但这一推论却又是在承认“司马敦煌太守”得到实现的基础上、并用“按照军使兼刺史的惯例,李弘谏此时应任沙州刺史”这一想法而得出来的。^[21]我认为,《儿郎伟》是一篇带有祈愿性质的文辞,表达出了李氏家族的愿望,如希望唐朝给沙州长史李弘愿授予归义军节度使之职,给授予沙州司马李弘愿之弟授予沙州刺史之职,以及“咒愿太夫人,敕封李郡君”等。其实结果并不完全如李氏所愿,因此这位沙州司马其实并没有升任沙州刺史。按一般的情理,这位沙州司马极可能是李弘愿的二弟李弘定,他的哥哥被唐朝封为沙州刺史,他被封为瓜州刺史,这无论从职官升迁、兄弟关系等方面来考虑,都是极为正常、合乎情理之事。

至于荣新江提到的李弘谏其人,是李弘愿之三弟,被封为甘州刺史,由于甘州当时为回鹘人所占据,他自然无法前往任职。在李弘愿从沙州长史升任沙州刺史兼归义军节度副使之后,他就接替其继任为沙州长史,并兼沙州军使。P. 3418v《唐沙州诸乡欠枝夫

人户名目》之“敦煌全不纳枝夫户”中有：“长使（史）李弘谏欠卅壹束”，在这件人户名目文书中，还载录了敦煌乡之县丞阴再庆、龙勒乡之杜江进、赤心乡之索丞肃与李弘定、平康乡之阴仁贵与曹子盈，以及慕容归盈等欠纳枝的情况，他们的欠枝数量要比一般人多出许多倍，说明了这些官僚、大族们权势较大、地位颇高。在本件文书中，这些人大多未任官职，但后来在张承奉亲政及曹氏时期均出任高官，^[22]因此可以判断文书的时代为李氏执政时期。由此可断，李弘谏在未克出刺甘州的情况下，接替他的大哥弘愿出任沙州长史，是顺理成章的事；而且，根据莫高窟第9窟供养人题记云：“朝散大夫沙州军使银青光禄大夫检校左散骑常侍兼御史大夫上柱国陇西郡李弘谏一心供养”，^[23]他由沙州长史兼沙州军使，将军权完全控制在李氏手中，也是说得通的。

这里还必须提到的是，在乾宁二年（895）的一些文书里，经常将长史、司马并提出现，荣新江考订为前揭《儿郎伟》中的李弘愿兄弟，李正宇则认为长史是张承奉、司马为李弘愿。对此我也有一些不成熟的不同看法。

S. 4470《唐乾宁二年（895）三月十日归义军节度使张承奉节度副使李弘愿回向疏》云：

（前略）右所施意者，伏为长史、司马、夫人、己躬及两宅长幼无诸灾障，保愿平安，请申回向。

乾宁二年三月十日弟子归义军节度使张承奉、副使李弘愿谨疏。^[24]

很显然，文书末署张承奉、李弘愿二人，又称“两宅”，是指张、李两家，那么“长史”、“司马”、“夫人”自然都是这两家的人物。荣新江认为“夫人”指李明振妻，而李正宇则认指张承奉、李弘愿的夫人。^[25]至于“长史”、“司马”之所指，应为荣氏所持之李氏兄弟说较为可信，但也要作具体分析。从撰疏者张承奉、李弘愿来分析，已在疏文中标明为节度副使的李弘愿不大可能再称自己为长史，

且以自己为上疏的对象。前文已论,从景福二年(893)十月至乾宁元年(894)十月间,李弘愿任沙州长史,李弘定为沙州司马;但在唐朝使节康克珣等到来之后,他们分别被授予为沙、瓜二州刺史,已不再为沙州上佐。而前考李弘谏出任沙州长史兼沙州军使,另从《李氏乾宁碑》可知李明振还有第四个儿子李弘益,虽然没有得到唐朝封官,但很可能在李氏执政时期出任沙州司马之职。因此,我推测,文书中出现的“长史”、“司马”可能为李弘谏、弘益兄弟,而不可能是指已经离任的李弘愿、弘定兄弟,当然更不可能为张承奉、李弘愿。

关于这两位长史、司马,权势、地位颇重,经常负责处理僧俗事务。P. 3167v《唐乾宁二年(895)三月沙州安国寺道场司常秘等牒》记载敦煌五尼寺沙弥受戒之事,道场司常秘向归义军政权请示处理,“伏望长史、司马仁明详察,伏乞裁下处分。”又P. 3101《书仪》第三首《贺天使平善过路》云:“天使进发,已达五凉,道路无危,关河安静,皆是长史、司马神谋以被,早达天庭,某无任庆忭。”P. 2803《押衙张良真状稿》记载他“先伏蒙长使(史),充臻毗界内使。”从以上文书可见,无论是处理僧尼受戒问题,或者是迎送唐廷使者、向周边地区派遣使者等,都由沙州长史、司马进行处理,或被称颂赞扬,是沙州政权中权势煊赫的重要政治人物,显然非李氏兄弟莫属,只不过我将之比定为李弘谏、弘益。

以上对索、李两家出任沙州上佐的考证,给我们一个深刻的印象,就是沙州长史、司马地位较高、实权很大,特别是沙州长史索承勋、李弘愿简直就是藩镇储帅或实权持有者,他们很可能进一步就成为归义军节度使。虽然由于政治的原因,他们终未当成节度使;但在张承奉统治后期,曹议金却成功地实现了从沙州长史一职进而攫取归义军节度使权位。在传世文献中关于曹议金任沙州长史的记载不少,如《宋史》卷490《外国传·沙州》云:

至朱梁时,张氏之后绝,州人推长史曹义(议)金为帅。^[26]

914年曹议金取代张承奉，建立曹氏归义军政权。此前此后，曹议金一直居任沙州长史之职，直到后唐同光二年(924)获得后唐朝廷所赐的节度使旌节官告为止。《册府元龟》卷170《帝王部·来远》记云：

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简校(检校)尚书左仆射守沙州长史兼御史大夫上柱国曹义(议)金为简校(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。^[27]

由此可知，在924年得到中原王朝正式册封之前，曹议金一直以沙州长史相称，他在张承奉时期任沙州长史，取代张氏自建曹氏归义军政权后，仍以沙州长史权知归义军节度兵马留后。这一情况在同时期的敦煌文书中多见记载，P. 4638 有两件《权知归义军节度兵马留后守沙州长史曹仁贵状》均署：“权知归义军节度兵马留后守沙州长史银青光禄大夫检校吏部尚书兼御史大夫上柱国曹仁贵”，与《册府元龟》所记载的官衔比较，职事官、勋官一致，而文散官、检校官不相同。根据学界的研究，曹仁贵即曹议金基本上已成定论，据考 P. 4638 号文书的年代为后梁贞明二年(916)，^[28]而《册府元龟》所述为后唐同光二年(924)事，故职事官前后一致，而文散官、检校官则出现了高低之别。

敦煌莫高窟第85窟甬道南壁在节度使曹议金之后的西向第三身供养人题记云：

郎□□□□□长史守……^[29]

很有可能是曹议金的一位儿子继其之后出任了沙州长史。P. 2040v《后晋时期净土寺诸色人破历算会稿》记云：“布壹丈五尺，索乡官亡时，吊孝长史水官陈都头长史娘子等用。”这位在后晋曹氏归义军中期的长史，或许就是第85窟之曹姓供养人。

此后，敦煌001+369+P. 2629《归义军衙内酒破历》记云：“廿六日，杜富昌酒壹角，支任长使(史)等酒贰斗。”据唐耕耦、陆宏基

推断,本文的写作年代约为964年。^[30]任长史其人,有待进一步考证。

曹氏归义军后期,曹延禄出任沙州司马。他是曹元忠之子,于976年继堂兄延禄之后出任归义军节度使。此前,曹延禄所担任的官职为沙州司马,这在榆林窟第33、36窟的供养人画像题记留下了印记。榆林窟第36窟甬道南、北壁第一身分别绘有节度使曹元忠及其凉国夫人浚阳翟氏的供养人画像,南壁第二身男性供养人画像题名较残,但仍可看出以下五字:

男司马延禄……

榆林窟第33窟甬道南、北壁第一身亦分别绘曹元忠、翟氏的供养人画像,南壁第二身供养人题记亦云:

男司马……^[31]

沙州司马当是曹延禄在其父曹元忠、堂兄曹延恭时所任的官职。^[32]

稍后,敦煌文献中出现了一位长史米定兴。S. 5945《丁亥年(987)长史米定兴于显德寺仓借回造麦历》记载沙州长史米定兴两次向显德寺仓借麦,交给碾户樊善友用于碾麦。归义军时期的丁亥年共有三个,即867、927、987年,唐耕耦、陆宏基推断为987年,是正确的。^[33]土肥义和认为显德寺是后周显德年间由法门寺改名而来;^[34]到北宋时期,显德寺仍然存在,李正宇揭出了几件北宋时期有关显德寺的文书。^[35]由此可以断定,米定兴担任沙州长史的“丁亥年”应为北宋太宗雍熙四年(987),也即曹延禄执政时期。S. 1153《诸杂人名一本》所列官员中有“米帐使(长史)”、“张司马”,米长史盖即米定兴,张司马则待考。

此外,敦煌西千佛洞第12窟南壁第五身供养人题记云:“□□□□长史平元通……”,^[36]也有待进一步考证。

通过以上的考证可知,归义军在管内诸州设置别驾、长史、司马等上佐,前者较为少见,后二者经常出现,职权重要,地位极高。

尤其是索、李、曹三姓家族的一些人物居任沙州长史、司马等上佐官职,对于沙州政治乃至归义军政局影响甚大。索氏家族之索琪、索承勋、索口鼎,李氏家族之李弘愿、李弘定与李弘谏、李弘益,曹氏家族之曹议金、曹延禄等,他们或是藩镇储帅,或得继任节度使,或是觊觎节度使权位,具有很大的权力,权势可炙。如此,沙州上佐位尊职重的现象,似乎又回到了初唐上佐权重的时代,甚或有过之。曹议金以沙州长史权知归义军节度留后,这与唐代前期长史代行都督府事或州府事务的性质是相一致的。^[37]

(原载国家图书馆善本特藏部敦煌吐鲁番资料研究中心编《敦煌学国际研讨会文集》,北京图书馆出版社,2005年)

注 释

[1] 严耕望《唐代府州上佐与录事参军》,《严耕望史学论文选集》,联经出版事业公司,1991年5月,下编,第521页。又可参严耕望《唐代府州僚佐考》,《唐史研究丛稿》,新亚研究所,1969年,第104页。

[2] 杜佑《通典》卷33《职官典十五·总论郡佐》,中华书局,1988年,第1册,第910页。

[3] 王溥《唐会要》卷69《别驾》云:“至天宝八载八月二十六日敕:诸郡各置三官。”中华书局,1955年,下册,第1215页。

[4] 李隆基著、李林甫注《大唐六典》卷30《州官吏》,三秦出版社,1991年,第524页。

[5] 郭锋《唐代道制改革与三级制地方行政体制的形成》,《历史研究》2002年第3期,第95—108页。

[6] 严耕望《唐代府州僚佐考》,《唐史研究丛稿》,第115页。

[7] 李志生《关于唐代晚期府、州上佐(长史、司马、别驾)的几点意见》,《河北学刊》1991年第4期,第90—94页。

[8] 荣新江《晚唐归义军李氏家族执政史探微》,《文献》1989年第3期,

第87—100页。

[9] P. 4638《马军宋和信状二件》之第一件记载押衙汜润宁往于阗充使，向宋和借信骆驼一匹，后来骆驼病死，“遂取孔别驾驼壹头病疾立本驼，还雇价一半绵綾肆匹。”参唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第508页。

[10] 司马光《资治通鉴》卷224《唐纪四十》代宗永泰元年(765)闰十月条，中华书局，1956年，第15册，第7185页。

[11] 欧阳修、宋祁《新唐书》卷8《宣宗纪》记载大中五年(851)“十月，沙州人张义潮以瓜、沙、伊、肃、鄯、甘、河、西、兰、岷、廓十一州归于有司。”中华书局，1975年2月，第1册，第249页。然这十一州有的为虚领，归义军势力最大时统辖沙、瓜、肃、甘、凉、伊等六州。参 P. 2672 + S. 3329 + S. 6161 + S. 6973 + S. 11564《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》所载：“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。”荣新江《敦煌写本〈敕河西节度兵部尚书张公德政之碑〉校考》，《归义军史研究》，上海古籍出版社，1996年，第401页。

[12] 郑炳林《〈索勋纪德碑〉研究》，《敦煌学辑刊》1994年第2期，第62页。

[13] 唐长孺《关于归义军节度的几种资料跋》，沙知、孔祥星编《敦煌吐鲁番文书研究》，甘肃人民出版社，1984年8月，第177页。

[14] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986年，第87、68页。

[15] P. 3418v《唐沙州诸乡欠枝夫人户名目》之“赤心乡全不纳枝户”中有“郎君索丞肃廿七束，郎君李弘定卅三束”等，这位被称作郎君又与李弘定并列出现的索丞肃当亦为索勋之子，索承勋、索口鼎之弟。

[16] 李永宁《敦煌莫高窟碑文录及有关问题(一)》，《敦煌研究》1981年试刊第1期，第67—68页。

[17] 荣新江《归义军史研究》，第203—204页。

[18] 荣新江《归义军史研究》，第205—206页。

[19] 李正宇《索勋、张承奉更迭之际史事考》，郝春文主编《敦煌文献论集——纪念敦煌藏经洞发现一百周年国际学术研讨会论文集》，辽宁人民出版社，2001年，第114—128页。

[20] 荣新江先生把索勋在位的年代定在 892—894 年, 上限有《索勋纪德碑》中“于时景福元祀白藏无射之末”之记载可证, 即景福元年(892)九月底; 下限则径据《李氏乾宁碑》中“乾宁元年岁次甲寅拾月庚申朔伍日甲子”之记载而定为乾宁元年(894)十月五日。应该说, 关于下限问题采用《李氏乾宁碑》的落款时间, 有进一步斟酌的必要。李正宇先生通过对 P. 3552《儿郎伟》的仔细释读和时间推算, 认为李氏倒索政变的时间在景福元年(893)九、十月之际。参《归义军史研究》, 第 89—91 页; 李正宇《索勋、张承奉更迭之际史事考》, 《敦煌文献论集——纪念敦煌藏经洞发现一百周年国际学术研讨会论文集》, 第 123—126 页。

[21] 荣新江《归义军史研究》, 第 206 页。

[22] 根据其他敦煌文献与石窟题记, 可知杜江进来后担任节度押衙知都客将, 索丞肃为索勋之子, 李弘定后任瓜州刺史, 阴仁贵后任舍人, 曹子盈后任玉门军使, 慕容归盈后任瓜州刺史。

[23] 敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》, 第 6 页。

[24] 《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第 6 卷, 四川人民出版社, 1992 年, 第 87 页。

[25] 荣新江《归义军史研究》, 第 199—203 页。李正宇《索勋、张承奉更迭之际史事考》, 《敦煌文献论集——纪念敦煌藏经洞发现一百周年国际学术研讨会论文集》, 第 122 页。

[26] 《宋史》卷 490《外国传·沙州》, 中华书局, 1985 年, 第 40 册, 第 14123 页。《资治通鉴》卷 249《唐纪六十五》宣宗大中五年(851)十一月条所记“又以义(议)潮判官曹义(议)金为归义军长史。”此条材料中曹议金的官职, 颇多疑义, 且时间上也有误植。胡三省注:“按《新书百官志》: 节度使有行军司马、节度副使、判官、支使等; 其兼都督、都护, 则有长史。”按, 归义军节度使府不置长史, 曹议金所任者为沙州长史。第 17 册, 第 8049 页。

[27] [宋]王钦若等《册府元龟》卷 170《帝王部·来远》, 中华书局, 1960 年, 第 2 册, 第 2057 页。又《册府元龟》卷 980《外臣部·通好》亦云: “[后周广顺二年]十月, 沙州僧兴袁表辞回纥阻隔。回纥世世以中国主为舅, 朝廷亦以甥呼之。沙州陷蕃后, 有张氏世为州将。后唐同光中, 长史曹义(议)金者, 遣使朝贡。灵武韩洙保荐之, 乃授沙州刺史充归义军节度使、瓜沙等州处置使。其后久无贡奉, 至是遣僧辞其事。”(第 12 册, 第 11522 页)

[28]李正宇《曹仁贵名实论——曹氏归义军创始及归奉后梁史探》，汉学研究中心编《第二届敦煌学国际研讨会论文集》，台北，1991年，第551—569页；《曹仁贵归奉后梁的一组新资料》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第11辑，武汉大学出版社，1991年，第274—281页。贺世哲《试论曹仁贵即曹议金》，《西北师范大学学报》1990年第3期，第40—46页。

[29]敦煌研究院《敦煌莫高窟供养人题记》，第29页。

[30]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第271页。

[31]谢稚柳《敦煌艺术叙录》，上海古籍出版社，1996年，第491、480页。

[32]据叶昌炽所获宋代绢本《水月观音菩萨画像》题记知，曹氏后期曹延清曾任归义军行军司马之职，延清为延禄之兄弟辈。曹延清所任为归义军节度行军司马，而曹延禄所任为沙州司马，两者不可混为一谈。

[33]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，第237页。

[34]土肥义和《莫高窟千仏洞と大寺と蘭若と》，池田温責任編集《講座敦煌》第3册《敦煌の社会》，大東出版社，1980年，第359页。

[35]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合期，第82页。

[36]谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第432页。

[37]P. 2555(2)《守肃州长史周弘直状》中称“长史留后阁”，即长史兼任留后。载唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，第357页。

敦煌本《国忌行香文》及相关问题

冯培红

目前所见的敦煌藏经洞出土的“国忌行香文”，有 S. 5637、P. 2815、P. 2854、P. 2854v、P. 3545v 等卷号，每件内容颇为完整，篇幅也比较长。从这些作品的写作时代来看，均属于晚唐张氏归义军时期，是节度使张议潮、张淮深为唐朝先圣皇帝、皇后忌日举办行香纪念活动的发愿文。这些国忌行香文，既有范文样式，也有实用文本。

国忌是中国古代对已故帝、后举行的忌日追念活动。《大唐六典》卷4《尚书礼部》“祠部郎中、员外郎”条云：“凡国忌日，两京定大观、寺各二散斋，诸道士、女道士及僧、尼，皆集于斋所，京文武五品以上与清官七品以上，皆集行香以退。若外州亦各定一观一寺以散斋，州县官行香，应设斋者，盖八十有一州焉。”^[1] 国忌活动以行香、设斋的方式，在京城及全国许多地方普遍流行着。《唐会要》、《大唐六典》、《全唐文》、《唐大诏令集》、《册府元龟》等典籍对唐朝的国忌活动有所记载，收录了一些关于国忌的时日、诏敕与奏文，但尚不具体。敦煌出土文献中的一些“国忌行香文”的范文样式与实用文本，为了解唐朝的国忌活动提供了珍贵的数据；而且，这些国忌行香文均出自晚唐张氏归义军时期，反映了归义军与唐中央朝廷之间的关系，值得我们深入研究。

一、敦煌出土《国忌行香文》的范文样式与实用文本

晚唐宣宗大中二年(848),张议潮率众起事,驱逐吐蕃守将,收复沙、瓜二州,遣使奉表归唐。大中五年(851)十一月,唐朝在沙州建立归义军,以张议潮为节度使、瓜沙等十一州观察使。^[2]唐朝在沙州设置藩镇,鼓舞了河西人民的斗志,之后次第收复了河西其余诸州及西域东境的伊州,到咸通二年(861)终于将吐蕃势力完全驱逐出河西走廊。

归义军是唐朝后期设置的一个地方藩镇,置军归义、设乡赤心,皆表明了晚唐敦煌军民心向唐室的愿望。张氏归义军统治初期,奉唐正朔,而唐朝也赐予旌节,设立藩镇,双方建立了较为密切的联系。^[3]在各项制度的建设上,归义军恢复唐制,如礼仪制度上继续承用唐朝的国忌制度,不时祭奠唐朝皇室先圣帝、后,以表明归义军奉唐正朔的政治立场,同时这也是归义军统治者张议潮等人利用唐朝旗帜统治河西的政治策略。因此,在张氏归义军时期的敦煌文献中,留下了一些国忌行香文。

黄征、吴伟先生在辑录敦煌愿文时,仅收有四篇国忌行香文。一篇是 S. 5637《诸色篇第七·国忌睿宗大圣皇帝忌六月廿日》,该卷号共有十八篇,此篇在卷末,黄氏对整个卷号统一拟题为《亡考妣文范本等(拟)》,^[4]我觉得以一个“等”字对整卷文书进行概括定名,似嫌未妥。王重民、黄永武、施萍婷诸位先生基本上都定名为《释门应用文范(拟)》,^[5]《英藏敦煌文献》则作《文样》([□□篇第五]、诸杂篇第六、诸色篇第七))。^[6]因文书中每篇皆有标题,故我以为还是以原有文题《诸色篇第七·国忌睿宗大圣皇帝忌六月廿日》为佳。另三篇的编号皆为 P. 2854,题目分别是:《国忌行香文》、《先圣皇帝远忌文》、《正月十二日先圣恭僖皇后忌辰(辰)

室，则何能遨游仙岸，澡八解于无生；超拔畏途，排七违于少选者矣！厥今宏开宝地，广辟真场；缙侣洗洗，衣冠济济；缤纷五色，炉焚六铢，启加（嘉）愿者，有谁施之？则我河西节度使臣张议潮奉为先圣某皇帝，亦云某皇后远日行香之福事也。伏惟先圣某皇帝道迈百王，圣踰千古，弯弓（按）剑，落日龙惊。万方献欵而子来，百蛮稽顙而臣伏。何图拂袖昆山之上，乘云白帝之乡。故于忌辰，行香建福。皇后云伏惟先圣某皇后幽闲淑顺，《关雎》之德自天；明德连辉，《葛藟》之功成性。遽有绣衣之梦，掩同薤露之日希。故于忌辰，行香追福。惟愿以兹行香行德，回向福因，先用庄严，先圣灵识皇后，即云先后灵识：惟愿拂衣净国，总（纵）驾天衢。冠惠日而饮（荫）法云，拔烦笼而归常乐。然后散沾法界，普及有情。赖此胜因，咸登乐果。摩呵般若，利乐无边。大众虔诚，一切普诵。^[7]

这是 P. 2854 正面所抄的前三篇文书，第一篇前部残缺，但从后部文字看显然也是一篇国忌行香文。^[8] 黄征、吴伟先生因第一篇内容残缺较甚而不录，只录了后两篇完整的文书，^[9] 从后两篇文书看，是归义军节度使张议潮（时自称河西节度使^[10]）为唐朝先圣帝、后举行国忌追福的行香文，均为张议潮时期的样式文本，称先圣某皇帝、某皇后云云。两者一称《国忌行香文》，一称《先圣皇帝远忌文》，文字表述也不尽全同，这应当是两种形式不同的样式文本，连抄于同一卷号之中，以便在每次举行国忌行香活动时择取不同的范文底本来进行写作。然而，从祈福者、祈福对象、祈福内容来看，两篇文书的性质却又是完全相同的；其次，《国忌行香文》实即《先圣皇帝远忌文》，从第二篇看有张议潮“奉为先圣皇帝远忌行香之福事也”，从第三篇看也有张议潮“奉为先圣某皇帝，亦云某皇后远日行香之福事也”之语，皆为归义军节度使张议潮对唐

朝先圣帝、后忌日的远忌行香文。再次,对比第二篇中的“厥今开宝殿,辟星宫,爰集缁徒,行香建福,所陈意者,有谁施之?则我河西节度使臣张议潮奉为先圣某皇帝远忌行香之福事也。伏惟先圣皇帝……”,与第三篇中的“厥今宏开宝地,广辟真场;缁侣洗洗,衣冠济济;花纷五色,炉焚六铢,启加(嘉)愿者,有谁施之?则我河西节度使臣张议潮奉为先圣某皇帝,亦云某皇后远日行香之福事也。伏惟先圣某皇帝……”及“伏惟先圣某皇后……”,其行文格式、术语使用、主要内容基本上是相同的。《先圣皇帝远忌文》中的“远忌”一词,亦即忌日,或称远日、忌辰、远辰。《大唐六典·尚书礼部》“祠部郎中、员外郎”条云:“凡远忌日,虽不废务,然非军务急切,亦不举事,余如例程。”^[11]曾良先生对敦煌文献中出现的“远日”一词进行过考释,认为“‘远忌’、‘远晨’、‘远日’均为忌日义”。^[12]最后,三篇文书均在获胜因、成佛果之后,以“摩呵般若,利乐无边。大众虔诚(或以用资薰),一切普诵”而收尾,这已成为国忌行香文的通用格式。^[13]

黄征先生根据第二篇《国忌行香文》中有“遽谓乔山命驾,汾水长辞”一语,认为“遽”字当作“诂”,^[14]“乔”字当作“桥”,乔山即桥陵,是唐睿宗的陵墓名,故为P. 2854《国忌行香文》作“题解”时,判断“本文为唐睿宗忌日而作,因为文中言及乔(桥)山,即睿宗葬地桥陵。”^[15]由于这篇文书称祈福对象为先圣某皇帝,因此仍是一篇样式文本,而非实用文献。又“乔山”一词还出现于P. 3545v《诸色篇第七·国忌睿宗大圣皇帝忌六月廿日》中,黄氏判断其指桥陵是有一定道理的。若这一判断不误,则这篇《国忌行香文》可以视作为唐睿宗举行国忌行香活动的样本。

与P. 2854《国忌行香文》、《先圣皇帝远忌文》等同属国忌行香文样本的,还有P. 2815《河西节度使张议潮国忌日行香文式》,这也是归义军节度使张议潮为先圣某皇帝、皇后举行国忌行香活动所用的样式文本:

盖闻藏山易远，空惊造物之奇；逝水不停，几积圣人之叹。虽有形为累，岁春延促以增悲，而无久住可期，在生灭而俱谢。自非踰城觉路，摄景妙途，则何以静苦海沸腾，息轮回之运转？厥今开宝殿，俨真容，焚宝香，陈款愿者，有谁施之？则我河西节度使臣张议潮奉为先圣某皇帝或某氏□(皇)后远忌行香追福事也。伏惟先圣皇□(帝)，德侔天地，明参日月。震雷云之威，施雨露之泽。熟(孰)谓拂袖昆山之上，乘云白帝之乡。四海失覆焘之恩，万方绝来苏之望。惟某王等，仰劬劳之厚德，绕桷九天；思一匡之大恩，痛贯六府。妃惟某，泉石方其雅操，康楛譬其光华。皎秋月之临镜川，丽春丛之映霞阁。何图高岸为谷，霜摧上苑之兰；沧海成田，风落小山之桂。是时也，远忌行香，荐福功德，回向胜因，总用庄严，先圣皇帝：惟愿金轮捧足，上升兜率之宫；七宝擎身，得入弥陀佉国。千尊而束摩顶，万仞以来迎。拔五之爱河，出生死之常道。然后(后缺)^[16]

文书中有张议潮“奉为先圣某皇帝或某氏□后远忌行香追福事也”之语，可知也是一件样式文本。虽然大部分文字与 P. 2854 并不相同，但“厥今开宝殿，俨真容，……”等句，却与 P. 2854《国忌行香文》中的“厥今开宝殿，辟星宫，……”格式、意义相近；又“孰谓拂袖昆山之上，乘云白帝之乡”之句，与 P. 2854《先圣皇帝远忌文》中的“何图拂袖昆山之上，乘云白帝之乡”用语颇同，可见它是另一版本的国忌行香文样式，而追福对象、个别用语却与其它文本相同。

其次，再来看国忌行香文的一些实用文献。P. 3545v《诸色篇第七·国忌睿宗大圣皇帝忌六月廿日》就是一件实用文本，它的前半部分即以前揭 P. 2854《国忌行香文》作为样本底稿而写作的，文字全同。今移录于下，以资比较：

诸色篇第(第)七。国忌。睿宗大圣皇帝，忌六月廿日。

我释迦有[可久]可大之叶(业),迥超言象之先;我国家有翼善传圣之勋,高步羲轩之首。犹以鹤林示灭,万仏同迁相之仪;鼎湖上仙,百王留变化之迹。求诸今古,[难]可详焉!厥今宏开玉殿,广竖[幢]幡,钟梵盈场,香坛雾合者,谁之施作?则我河西节度使某公奉为睿宗大圣皇帝真皇帝忌辰(辰)行香追念诸嘉会也。伏惟睿宗大圣真皇帝陛下,瑶图赞(缙)绪,袞贞命于三微;瑞历符休,总文明于四海。穆清天下,大造生灵。咸遵复旧之荣,广阐惟新之典。遽谓乔(桥)山命驾,汾水长辞;负弓箭于千龄,痛衣冠于万寓。今节度公,宸心罔极,悲岁月而踰深;圣感增攀,痛星霜而永结。故于是日,大设延(筵)案。天下清心,持香行道。于是鹿园遐敞,鷄岫横临。帝释飞来,送灵空之堂殿;梵王下降,布云雨之香花。是时也,毒暑流金,拂宴林而自满箫(萧)瑟;赫曦飞大,扣禅河而一变天时。合郡顺心,来赴莲华之会;郡官启手,共过鸚鵡之林;僧尼鬱鬱,口宣不二金言。士庶说说,共受无为之道。总斯多善,无限胜因,总用庄严,睿宗大圣真[皇]帝陛下:伏愿跻神妙觉,迥悟圆真。朗证无生,高视铁围之外;往来化物,还[丞]金座之中。伏持胜因,次用庄严,当金(今)皇帝贵位:伏愿皇图化镇,圣德^[17]长新。高居北极之仪,永固南山之寿。又[持]胜福,次用庄严,我节度使某公贵位:然后说罗勋,但岂括有无,并休皇恩,咸登仏果。^[18]

此篇文书黄征、吴伟先生似未收录,但其所录的 S. 5637《诸色篇第七·国忌睿宗大圣皇帝忌六月二十日》,除末尾部分外与本篇内容完全相同,黄氏还在“题解”中说:“卷中《国忌》篇所称唐睿宗谥号为大圣贞皇帝,据《旧唐书》卷7《睿宗本纪》载,开元四年秋七月己亥上尊谥曰大圣贞皇帝,而天宝十三载二月改谥曰玄贞大圣大兴孝皇帝,本文仍称旧谥,则创作时间在二谥颁布之间(716—754)。”^[19]所说甚是。

对比 P. 3545v、P. 2854 两件文书,从“我释迦有可久可大之业”起,至“难可详焉”止;又从“伏惟先圣皇帝(睿宗大圣真皇帝陛下)瑶图纘绪”起,至“痛衣冠于万寓”止,除个别抄写手误外,文字完全相同。P. 3545v 中的“叶”、“赞”,据 P. 2854 可知应为“业”、“纘”之误;而 P. 2854 中所夺之“有”、“圣”,P. 3545v 所夺之“可久”、“难”等字,可互据补之。由于 P. 3545v 是在 P. 2854 样本的基础上增写而成的,故也有“遽谓乔(桥)山命驾,汾水长辞”一语,且明确记载是为唐睿宗所作的国忌行香文。P. 2854 样本中直称发愿者河西节度使张议潮,而未明言祈福对象为唐睿宗;可是实用本则刚好相反,称发愿者为河西节度使某公,是对张议潮尊者之讳,而明言祈福对象为睿宗大圣真皇帝陛下,说明这是一件实用文献,但抄写者将它抄入 P. 3545v 卷号中,杂于各种燃灯文、社斋文、愿斋文、斋文之中,可见是实用文献的抄本,最后还没抄完,以“云云”收尾。除了照抄样本之外,P. 3545v 后面还记述了在六月廿日这天举行国忌的情况,如大设筵案、持香行道,有归义军节度使、州郡官员、僧尼大众、士庶百姓等人参加。是日正值暑夏,“毒暑流金”。在国忌行香文的最后,还有为“当今皇帝”、“节度使某公”祈福的话语。这位河西节度使某公,虽然在本件文书中由于为尊者讳而未明言,但参照 P. 2854《国忌行香文》样本,应是归义军首任节度使张议潮,如此则“当今皇帝”是大中年间(847—859)在位的唐宣宗。

又,前面提到 P. 2854 背面所抄者,也是实用文献,分为三个部分,全文如下:

正月十二日,先圣恭僖皇后忌辰(辰)行香。

法海闻:王宫现生,表无生于实相;鹤^[20][林]示灭,标不灭之真仪。是以无去无来,始证三明之境;非色非相,方开七觉之门。引权实以成因,启津梁而利物;卷舒叵测,显晦难量者哉!然今宏开宝地,广设金园,炉薰六铢,启嘉愿者,有谁施

之？则有归义军节度使臣张仆射奉为先圣恭僖皇后远忌行香之福会也。伏惟先圣皇后彩云朝美，秀义（仪）芳兰；四德之誉独彰，千姿之礼罕匹。柔襟雪映，如礼播于西秦；熟（淑）质霜明，女范传于东晋。岂谓金娥魄散，碧月光流；罢奩（莛）镜于妆台，遗凤钗于纬（帷）帐。所以我仆射体正真之实思，福润良田；建胜善以投诚，仰慈云而结愿。于是辩金地而开柰苑，严宝[□]而列尊容；如游他化之宫，俄变娑婆之界。神通普运，接大众于虚空；妙力幽通，移此界而无动。三千刹土，尽化琉璃；八万尘劳，咸归寂灭。惟愿以斯广福，无疆胜因，先用益资，先圣皇后灵识；伏愿足躡红莲出三界，逍遥独步极乐乡；瞻养世界睹弥陀，知足天宫遇弥勒。又持胜福，使臣常侍大夫遗（贵）位；伏愿昭昭白日，独映心灵；宕宕（荡荡）法流，徧通意海。寿命遐长，沾香积无烦冲熟之因；衣落天花，靡要恒安八蚕之茧。亦愿观音引路，势至来迎；千佛一一护持，四天大王双双围绕。往来无滞碍之优（忧），去住有清和之泰。伏持胜善，次用庄严，我仆射贵位；伏愿万仏回光，百神障卫；紫受（绶）与紫莲齐芳，金章与金刚不坏。然后天下定，海内清；群凶扫荡而兵戈冥，五谷丰稔而万人乐。摩呵般若，利乐无边。大众虔诚，[一切普诵]。

顺宗忌正月七日龙法海穆宗忌日正月廿二日乾录德宗忌正月廿三日云法

宪宗忌正月廿七日恩法僖宗忌三月六日开录肃宗忌四月十八日净土法

顺圣皇后忌五月十一日三界法睿宗忌六月廿日图法懿宗忌七月六日开录

宣宗忌八月十日开法敬宗忌十一月八日开录

粤我释迦应现，德被大千；圣皇降生，泽流万园。法王乃舒恋相，而魔军自坏；吾君则张神武，而夷狄坐降。福利群登，

恩洽草木。飞去交感,通应幽冥。任持天地,契通神鬼。万主俾义,四时不老恒安者,其在于斯矣。伏惟太上皇帝,篡唐取历,握象承枢。宝册状旨,金轮叶契。飞龙登于九五,干应天门;绀马绕于三千,坤雄国界。自光敷帝业,亭育苍生,向五十岁矣。遂以还崇至道,退习无为;德迈牺、尧,推让宝位。伏[惟]我先光天神武孝感皇帝,率天御宇,接绕兴邦。鸾凤呈姿,云雷作气。禅授元命,光扬宗祖。播玄元之道,风宣上皇之美化。^[21]

文书首题《正月十二日先圣恭僖皇后忌辰(辰)行香》,黄征等先生据之定名,且仅录第一部分;然而王重民先生却注曰:“背有张议潮为先圣皇后忌日行香文”,^[22]黄永武博士定名为《张议潮为先圣皇后忌日行香文》,^[23]施萍婷先生定名为《张议潮为先圣皇后忌日行香文》,^[24]《法藏敦煌西域文献》定名为《张议潮为先圣恭僖皇后远忌行香文》。黄征先生据文书原题定名,较为严谨;其余诸家定名,都认为是归义军首任节度使张议潮为唐穆宗恭僖皇后王氏所上的国忌行香文,却失之细察。这主要是对祈愿者“归义军节度使臣张仆射”的人物考定,以为“张仆射”是指张议潮所致,这可能是受了文书正面所抄张议潮为某先圣皇帝、某皇后所上《国忌行香文》、《先圣皇帝远忌文》样本的影响,而我认为张仆射是指张淮深,理由如下:

第一,这件为恭僖皇后王氏所上的国忌行香文实用文献既然抄在文书的背面,时代应晚于正面的样本作品。

第二,正面文书称祈福者为“我河西节度使臣张议潮”,而背面则称“归义军节度使臣张仆射”,官称既不相同,且后者未直书姓名。据荣新江先生考证,张氏节度使加官仆射者,仅张议潮、淮深二人,议潮称仆射约在858—861年,淮深称仆射在887—890年。^[25]由于两人皆曾加官仆射,故仅从仆射这一官号尚难以判断这位张姓节度使为谁。但是,从河西节度使到归义军节度使这一

称号的演变,却可为我们认识这位张仆射提供一定的线索。在归义军初期,虽然唐朝赐授藩镇军号为“归义军”,但首任节度使张议潮常以河西节度使自称;而到继任张淮深统治时期,虽也偶尔自称河西节度使,但其所常称者却已多改为归义军节度使。^[26]因此,我们倾向于认为这位“归义军节度使臣张仆射”是指张淮深,而非其叔张议潮。

第三,背面文书所抄内容较为驳杂,既有为恭僖皇后的国忌行香文,又在其后抄录了从唐睿宗到僖宗十位皇帝和顺圣皇后的忌日时间与举行国忌行香活动的寺院、僧人之简称,最后是为唐玄宗、肃宗的发愿文。从抄写者的书法笔划来看,应是同一人所抄,而且极可能是同一时间连抄的。由于在这十位皇帝中,出现了唐宣宗、懿宗、僖宗三人的忌日时间,按唐僖宗卒于文德元年(888)三月六日,^[27]故这件文书的抄写年代自应在此之后。上文说到,张淮深称仆射在887—890年之间,如此则文书中的“归义军节度使臣张仆射”确应指张淮深。若再细致考察,从唐僖宗去世的文德元年(888)三月六日,到张淮深死于沙州内部政变的大顺元年(890)二月廿二日,^[28]时间不到两年(若除去唐僖宗亡故的消息传至沙州路途所需的时间,则更短)。若认为这篇文书所载之国忌行香活动,发生在大顺元年二月张淮深去世前夕的正月十二日,可能性似不如龙纪元年(889)正月十二日大,而且这一年正是新上台又锐意改革的唐昭宗改元的头一年。

关于 P. 2854v 文书的内容,实际上分为三个部分。基于以上的考证,其第一部分可据原题定名为《正月十二日先圣恭僖皇后忌辰行香》,亦可据义将之定名为《唐龙纪元年(889)正月十二日归义军节度使张淮深为先圣恭僖皇后王氏忌辰行香文》。恭僖皇后,即唐穆宗皇后王氏。史载唐穆宗有三位皇后,即:恭僖皇后王氏、贞献皇后萧氏、宣懿皇后韦氏,各生敬宗、文宗、武宗,但她们在唐穆宗在世时皆不得立为皇后,王、韦被册为妃,萧仅得侍穆宗。

由于他们的儿子先后为帝，故被尊为皇太后（韦氏在唐武宗上台时已亡故，被迫赠为皇太后）。^[29]王氏比唐穆宗晚死二十年，据《唐会要》卷3《皇后》“穆宗皇后王氏”条记载，她卒于唐武宗会昌四年（844）正月十二日，至五年四月谥曰恭僖皇太后，因此《唐会要》所记王氏去世的时间，与P. 2854v所载月日相合，是正确的。^[30]归义军节度使、仆射张淮深在龙纪元年（889）正月十二日为唐穆宗之恭僖皇后王氏举行国忌行香活动，先为这位已故的王皇后祈愿追福，次为出使沙州的唐朝使臣常侍大夫发愿，保佑他寿命遐长、道路通达，最后为仆射自己得到唐朝赐予的金章紫绶之官号而庆贺，希望“紫绶与紫莲齐芳，金章与金刚不坏”。在这篇国忌行香文的结尾，有“摩呵般若，利乐无边。大众虔诚”之语，对比其它行香文，最末应据补“一切普诵”四字，如此则符合国忌行香文的通行格式。

文书第二部分罗列了唐朝十位皇帝及顺圣皇后的忌日时间及敦煌佛教寺院、僧人等名之简称，可定名为《唐龙纪元年（889）唐朝十帝及顺圣皇后忌日并所在寺院僧人名》。这十位皇帝是：顺宗、穆宗、德宗、宪宗、僖宗、肃宗、睿宗、懿宗、宣宗、敬宗。显然，文书并非按皇帝的在位时间先后进行排列，而是按照他们的忌日时序。奇怪的是，唐朝共有二十位皇帝，在张淮深祭祀的唐帝序列之中，除去当时在位的昭宗和后来的哀帝之外，不知为何只列了以上十位皇帝，而无高祖、太宗、高宗、中宗、玄宗、代宗、文宗、武宗等八帝？更遑论唐朝建立以前的几代追赠皇帝！至于皇后，除了第一部分的祈福对象恭僖皇后王氏之外，只列了一位忌日在五月十一日的顺圣皇后。按，唐朝皇后加“顺圣”谥号者有六人，即：唐高祖太穆顺圣皇后窦氏、太宗文德顺圣皇后长孙氏、高宗则天顺圣皇后武氏、中宗和思顺圣皇后赵氏、睿宗肃明顺圣皇后刘氏、睿宗昭成顺圣皇后窦氏，此六人均在天宝八载闰六月十五日被唐玄宗加谥“顺圣”之号，所谓“天宝八载制诏，自太穆而下六皇后，并增上‘顺

圣’二溢云。”^[31]然而,这六人中,却无一人忌日在五月十一日,或许此处“十”为“廿”字之误,若是,唐高祖太穆顺圣皇后窦氏忌日为五月廿一日,则此顺圣皇后或指窦氏。^[32]在每位皇帝、顺圣皇后的忌日之后,是举行国忌行香活动的所在寺院及负责僧人,皆用简称。敦煌寺院一般用一字或二字简写,如龙指龙兴寺、乾指乾元寺、云指大云寺、恩指报恩寺、开指开元寺、净土指净土寺、三界指三界寺、图指灵图寺,其中开元寺凡四次出现,而其它寺院皆出现一次,说明开元寺承担国忌行香活动较多。在寺院简称之后,最后为该寺负责此次活动的僧人名字或其简称,像正月七日主持唐顺宗国忌行香活动的龙兴寺僧法海,在 P. 2854v《唐龙纪元年(889)正月十二日归义军节度使张淮深为先圣恭僖皇后辰辰行香文》中即出现过,也就是说,他在操办了唐顺宗国忌活动之后,五天后又继续主持唐穆宗恭僖皇后王氏的国忌活动,地点应该也是在龙兴寺。

文书第三部分提到太上皇帝、光天神武孝感皇帝,应指唐玄宗、肃宗。《旧唐书》卷10《肃宗纪》记载,至德三载(758)正月“戊寅,上皇御宣政殿,册皇帝尊号曰光天文武大圣孝感皇帝”,^[33]文书中说新任皇帝为“光天神武孝感皇帝”,当即唐肃宗。唐代以太上皇相称者唯唐高祖、睿宗、玄宗三人,三人卒时各七十、五十五、七十八岁,^[34]从文书中所说太上皇执政“向五十岁矣”观之,先可将唐睿宗排除在外,而这位太上皇又推“崇道教,退习无为”,新任皇帝“播玄元之道,风宣上皇之美化”,由此可以断定信奉“玄元”道教的太上皇为唐玄宗、皇帝为肃宗。这也与文书借佛教法王出现而魔军自坏、夷狄坐降,来譬喻由少数民族为主组成的安史乱军的败亡,是相符合的。

二、相关问题探讨

(一) P. 2504《天宝令式表》与《大唐六典》所载之国忌日

在敦煌出土文献中,有一件著名的 P. 2504《天宝令式表》,是唐玄宗天宝年间(742—756)编制的令式表,它以表格的形式罗列了国忌令、田令、禄令、假宁令、公式令、平阙式、不阙式、装束式、文部式、官品令等内容。由于该表内容丰富,具有极高的学术价值,中外学者对该文书进行了初步的考释与研究。表中首列国忌日,从李唐祖上的宣皇帝李熙到睿宗李旦,及其皇后们和章怀太子等人的忌日皆被按序列出,且注明设斋、废务与否,显然也是作为国忌日纪念所用的。今将此表中的国忌日摘录于下:^[35]

| | | |
|----------|-----------------|---------|
| 右件忌日设斋废务 | 皇八代祖宣皇帝 讳 熙 | 十二月廿三日 |
| | 皇七代祖光皇帝 讳 天锡 | 九月八日 |
| | 右件忌日不设斋不废务 | |
| | 皇六代祖景皇帝 讳 虎 | 九月十九日忌 |
| | 皇后梁氏 | 五月九日忌 |
| | 皇五代祖元皇帝 讳 丙 | 四月廿四日忌 |
| | 皇后独孤氏 | 三月六日忌 |
| | 右件忌日设斋不废务 | |
| | 皇高祖神尧皇帝 讳 渊 | 五月六日忌 |
| | 皇后窦氏 | 五月廿一日忌 |
| | 皇曾祖玄宗文武圣皇帝 讳 世民 | 五月廿六日忌 |
| | 皇后长孙氏 | 六月廿一日忌 |
| | 皇高祖太宗天皇大帝 讳 治 | 十二月四日忌 |
| | 皇后武氏 | 十一月廿六日忌 |
| | 皇伯考中宗孝和皇帝 讳 显 | 六月二日忌 |
| | 皇后赵氏 | 四月七日忌 |
| | 皇考大圣真皇帝 讳 旦 | 六月廿一日忌 |
| | 昭成皇后窦氏 | 正月二日忌 |
| | 右件忌日京城七行道外一 | 七日并废务 |
| | 章怀皇太子 | 二月廿七日忌 |
| | 让帝 | 十一月廿三日忌 |
| | 孝敬皇帝 | 四月廿五日忌 |
| | 哀皇后裴氏 | 十二月廿一日忌 |

在唐朝,国忌事务归尚书省礼部祠部司所管,《大唐六典·尚书礼部》“祠部郎中、员外郎”条云:“祠部郎中、员外郎,掌祠祀、享祭、天文、漏刻、国忌、庙讳、卜筮、医药、道佛之事。”^[36]由此可见,国忌及其与之相关的佛道行香活动均属礼部下属之祠部司管理。《大唐六典》中还列举了从李唐皇室的八代祖献祖宣皇帝李熙到唐睿宗李旦及其皇后的忌日时间;^[37]不过在排序上与P. 2504《天宝令式表》国忌部分有所不同。表文按照时间顺序依次而列,最后附章怀太子、让帝、孝敬皇帝及哀皇后裴氏;《大唐六典》则体现了重今薄古的特点,先列从唐高祖至睿宗的历代帝后,后列唐高祖以前被追封的几代帝后与孝敬皇帝及其皇后裴氏。

早在1935年,陈寅恪先生在考论李唐氏族时,就曾引用过P. 2504《天宝令式表》中的国忌表。^[38]1976年,陈祚龙先生对这件国忌日历表作过简单的介绍,并根据该表中无奉天皇帝李琮、唐玄宗、肃宗的忌日,认为它“当系玄、代二宗之间通行的”。^[39]1986年,刘俊文先生利用《大唐六典》对P. 2504《天宝令式表》国忌部分进行了比勘考释,他根据让帝李宪薨于开元二十九年及《唐会要》卷1《帝号》所载天宝八载六月十五日改历代皇帝尊号,考定《天宝令式表》撰于天宝元年至八载之间(742—749)。关于《大唐六典》、P. 2504《天宝令式表》所载国忌制度的不同点,刘氏指出:

将此条(按指《天宝令式表》)所载国忌制与前引《大唐六典》所载开元国忌制做一比较,可发现二者有明显不同。一是此条所载国忌范围较开元制有所扩大,即增加了章怀太子和让帝;二是此条所载国忌礼仪较开元制更加繁复,开元制仅分为甲、不设斋、不废务;乙、设一日斋、不废务;丙、京城七日(二七日)外州三日(七日)行道、废务三等,此条则增加了设斋、废务,改为四等。这些不同,应理解为天宝式对开元式所做之修改。^[40]

细加对比,两者所记国忌诸帝后及其时日,内容大致相同,但因时

代不同,故也有相异之处。

第一,《天宝令式表》中开头部分文字缺失者,可用《大唐六典》补之,故知李熙、李天锡的忌日。而前者又比后者少了李熙之宣庄皇后张氏、李天锡之光懿皇后贾氏二人。

第二,李虎及其妻梁氏、唐高祖李渊之皇后窦氏、唐睿宗李旦、哀皇后裴氏的忌日,两者所记有异。

李虎及其妻梁氏的忌日,《天宝令式表》分别记作“九月十九日忌”、“五月九日忌”,而《大唐六典》则作“九月十八日”、“五月六日”。唐高祖李渊皇后窦氏的忌日,前者作“五月廿一日忌”,后者则作“五月一日”。

关于唐睿宗李旦的忌日,就更加复杂了。如《天宝令式表》作“六月廿一日忌”,《大唐六典》作“六月十日”,不仅这两者所记不同,而且在《唐会要》一书之中的记载也是前后各异,卷1《帝号》“睿宗”条说他于“开元四年(716)五月二十日,崩于百福殿”,卷23《忌日》“太和十五年五月”条太常礼院上奏则说“睿宗神主祧迁,其六月二十日忌。”^[41]如此,就出现了四种忌日说法,分别为:五月二十日、六月十日、六月二十日、六月二十一日。更令人觉得奇怪的是连《旧唐书》对睿宗忌日的记载也前后矛盾,卷7《睿宗纪》云:“开元四年夏六月甲子,太上皇崩于百福殿,时年五十五。”而卷8《玄宗纪上》则说在该年六月“癸亥,太上皇崩于百福殿。”^[42]由此首先可排除唐睿宗卒于五月之说,《唐会要·帝号》所载是条孤证,且为同书本证为误,“五”当为“六”字之讹。《新唐书》卷5《玄宗纪》记载该年“六月甲子,太上皇崩”,^[43]更重要的是《睿宗实录》、《玄宗实录》亦皆曰甲子,但司马光却根据己巳日为睿宗一七斋而采信癸亥。^[44]按,甲子即二十一日,癸亥即二十日。我以为敦煌本《天宝令式表》所载唐睿宗“六月廿一日忌”,与两宗《实录》同,是正确可信的。

哀皇后裴氏的忌日,《天宝令式表》记为“十二月廿一日忌”,

《大唐六典》则作“十二月二十日”。裴氏是孝敬皇帝李弘之妻，李弘为唐高宗第五子，显庆元年(656)在废李忠之后被立为皇太子，高宗病时常监国政，由此遭到武则天的忌恨，于上元二年(675)四月二十五日被武氏所杀，五月五日追赠谥号曰孝敬皇帝。^[45]其忌日为四月二十五日，《天宝令式表》、《大唐六典》所记皆同，但前者设斋、废务，而后者仅设斋而不废务，这应是开元、天宝制度之异。^[46]其妻裴氏死后，于垂拱三年(687)“四月辛丑，追号孝敬皇帝妃裴氏曰哀皇后，葬于恭陵”，^[47]恭陵即李弘之陵墓。

第三，《天宝令式表》中列有章怀太子、让帝的忌日，可补《大唐六典》之不足。

章怀太子李贤是唐高宗第六子，上元二年(675)在李弘被杀之后立为皇太子，后被武则天废为庶人，复外流巴州，于文明元年(684)二月二十七日被杀于贬所，景云元年(710)追赠太子，谥曰章怀。^[48]让帝李宪是唐睿宗长子，文明元年立为皇太子，开元二十九年十一月二十三日卒，谥曰让皇帝。^[49]唐德宗时，尚书左丞裴郁上《请罢孝敬皇帝忌日废务议》，云：“谨案孝敬皇帝忌不废务。伏以让皇帝位非正统，亲则旁尊，详考旧章，合同孝敬，其忌日废务请罢。”^[50]则孝敬皇帝李弘、让皇帝李宪的忌日从此不再废务。到文宗开成四年(839)，中书门下上奏，进一步反对将其作为正式皇帝祭奠。^[51]

另外，在《天宝令式表》、《大唐六典》中，唐睿宗昭成皇后窦氏的忌日皆为正月二日，她卒于武周长寿二年(693)正月二日，^[52]但此时武则天临朝，用十一月建子为岁首，所谓正月实即十一月。^[53]705年，中宗反正，复回改之，以正月建寅为岁首，故唐睿宗之皇后窦氏及一同遇害的刘氏的忌日，实际上应是十一月二日。不过，窦、刘二位皇后的忌日时间在唐中宗复位后并未马上得到改正，而且在很长时间内一直因循不改，直到唐顺宗永贞元年(805)才得到纠正。《唐会要》卷23《忌日》“永贞元年十二月”条中书门下

奏：“昭成皇后窦氏，按国史长寿二年正月二日崩，其时缘则天临御，用十一月建子为岁首，至中宗复旧用夏正，即正月行香废务日，须改正，以十一月二日为忌。”^[54]也正是因为直到永贞元年才依唐制改正窦皇后忌日的月序，所以在永贞之前一直使用在正月二日这一忌日时间，而反映开元、天宝制度的《大唐六典》、《天宝令式表》都仍沿用之。

如上所说，《大唐六典》、《天宝令式表》反映的是唐玄宗开元、天宝时期的国忌制度，也就是说对唐朝的国忌制度只记载了前半期，而未及后半期。前揭 P. 2854v《唐龙纪元年（889）唐朝十帝及顺圣皇后忌日并所在寺院僧人名》已列出唐睿宗、肃宗、德宗、顺宗、宪宗、穆宗、敬宗、宣宗、懿宗、僖宗等十位皇帝的忌日时间，这些皇帝大多数属于唐朝后期，正可补《大唐六典》、《天宝令式表》所载唐后期皇帝忌日之空白。此外，据《唐会要·帝号》及两《唐书》帝纪，又可知代宗、文宗、武宗、昭宗、哀帝的忌日。^[55]

（二）唐朝国忌与佛、道行香

国忌行香活动在唐朝初年就已开始进行着，除唐文宗末年曾一度被废罢并持续至武宗朝外，一直沿用不断。《唐会要》卷 23《忌日》记录了从唐太宗贞观十九年（645）到哀帝天佑二年（905）之间的一些重要的国忌事项。^[56]《全唐文》及《唐文拾遗》也收录了唐朝及五代的一些关于国忌的文章。^[57]另外，在《册府元龟》、《唐大诏令集》等史籍中也有部分保留。

前文已揭《大唐六典·尚书礼部》“祠部郎中、员外郎”条所载“凡国忌日，两京定大观、寺各二散斋，诸道士、女道士及僧、尼，皆集于斋所，京文武官五品以上与清官七品以上，皆集行香以退。若外州亦各定一观一寺以散斋，州县官行香，应设斋者，盖八十有一州焉”之史料，注文中又云：“其道士、女道士、僧、尼，行道散斋，皆给香油、炭料。若官设斋，道佛各施物三十五段，供修理道佛写一切经，道士、女道士、僧、尼各施钱十二文。五品已上女及孙女出家

者,官斋行道皆听不预;若私家设斋,道士、女道士、僧、尼兼请,不得过四十九人。”^[58]可知唐朝在国忌日是集聚了佛、道二教徒众及各级官员,举行设斋、行香等活动,来表示对先圣帝、后的纪念。贞元九年(793)六月十六日癸亥,唐德宗颁布《定国忌日寺观斋僧道人有差诏》,即在国忌日设斋时,命令僧、道徒众聚集斋所,举行设斋、行香等活动。^[59]直到五代后唐时,国忌日召集僧、道,设斋、行香,依然进行。^[60]

由于唐朝佛教、道教的盛兴与流行,对先圣帝、后的国忌日纪念活动采用了佛、道二教中的行香、设斋等方式,也正因此,敦煌出土文献中有关这一纪念活动的文书大多称为《国忌行香文》,或曰《远忌行香文》、《忌辰行香文》。丁福保编纂《佛学大辞典》对“国忌”、“国忌斋”皆作释义,称“古代每年于先帝崩御之忌日营法会读经,谓之国忌”,而国忌斋则是“先帝忌日所设之斋会也”。^[61]行香即行道烧香,谓持香步行绕道场一周,这是一种佛教、道教活动的仪式,借供奉佛、道的形式来纪念先圣皇帝与皇后。《佛学大辞典》对“行香”一词作如下解释:

[行香](仪式)行者,施与之义;香者,为对信心之使(见香条)。故施与僧而烧之以使劝佛也。《汉书·高帝纪》曰:“行田宅”。注:“苏林曰:行音行酒之行,犹付与也。”此事为法会之严仪,非大会不作,作之者多系上位之人。《普达王经》曰:“佛言,乃昔摩呵文佛时,王为大姓家子,其父供养三尊,父命子传香。”《僧史略》中曰:“安法师三例中,第一是行香定座上讲,斯乃中夏行香之始也。”同曰:“唐中宗设无遮会,诏五品已上行香,或以然香薰手,或将香末徧行,谓之行香。”又烧香谓为行香,《敕修清规圣节》曰:“烧香侍者覆住持,来早上堂,至五更住持行香。”《尚直编》曰:“行中仁禅师,眉旦行香,至世尊前,于小合中,别取好香一柱进之。”《备用清规达磨忌》曰:“行者鸣行香钹,维那转身炉前,揖住持上

香。”《云麓漫钞》曰：“《遗教经》云：比丘欲食，先烧香呗案，法师行香定坐而讲，所以解秽流芬也。乃中夏行香之始。”《西溪丛语》曰：“行香起于后魏，及江左齐梁间，每燃香熏手，或以香末散行，谓之行香。宣宗复释教，仍行其仪。”《演繁露》曰：“《南史》王僧达，好鹰犬。何尚之设八关斋，集朝士，自行香，次至僧达。曰：‘愿郎且放鹰犬’。其谓行香次及僧达者，即释教之行道烧香也。行道烧香者，主斋之人亲自周行道场之中，以香热之于炉也。东魏静帝常设法会，乘辇行香，高欢执炉步从。凡行香者，步进前，而周匝道场，让自柱香为礼。静帝人君也，故以辇代步，不自执炉，而使高欢代执也。以此见行香祇是行道烧香，无撒香末事也。”按今作佛事，僧偕主斋者持炉巡坛中，或仪导以出街巷，曰行香，与《演繁露》说正合。^[62]

又《中华道教大辞典》中亦有“行香”一词，释云：

行香：道教斋醮仪式。谓道场法事中持香炉绕行道场，或绕道场撒香末，绕道场柱香为礼。此仪起自南北朝，宋人则之。后人入庙上香，亦称“行香”。^[63]

这种起于南北朝的佛、道行香方式，在唐代的国忌纪念活动中已被广泛地吸收利用，尤其是佛教行香更显突出。^[64]

然而在唐文宗统治末期，却出现了因儒教徒反对佛、道二教而一度取消国忌日的行香仪式，这次废罢一直持续到以反佛闻名的唐武宗时期。

在唐文宗初期，国忌日的纪念是采用行香仪式的，他还曾下过一道《增忌辰设斋人数敕》，对唐高祖、太宗及其皇后、敬宗的忌日设斋人数作出增加的规定：“忌辰设斋，虽出近制，斟酌损益，贵于得中。况在不迁之宗，允资异数之礼。五月六日、二十六日两忌，设斋人数宜各加至二十人；太穆、文德皇后忌日，亦各加倍数。其寺、观仍旧。十二月八日忌，宜于五所寺、观共设四十人，宜令所司

准式。”^[65]五月六日是高祖李渊的忌日，五月二十六日是太宗的忌日，太穆、文德二皇后即其配偶窦氏、长孙氏，十二月八日则是文宗之兄、新故之敬宗的忌日，这表明在唐文宗初上台时，还是依照习惯流行的旧制故俗举行国忌活动的，而且从设斋人数的增加看，他对此项活动是持支持态度的。

然而就在唐文宗统治的后期，却发生了因儒反佛、道之事，一度取消了国忌行香之制。《唐会要》卷23《忌日》“开成四年(839)十月”条对此有详细的记载：

其年十月，户部侍郎崔蠡奏：“臣伏以国忌行香，事不师古。圣心求治，动法典章。臣顷于延英奏陈，愿有厘革。陛下令史官寻讨，起置无文。昨日阁中，再承顾问，因循未变，亦无损于盛朝；而除去不经，冀流芳于异日。”敕旨：“朕以郊庙之礼，奉在祖宗，备物尽诚，庶几昭格，恭惟忌之感，所谓终身之忧。而近代以来，归依释老二教而设食，会百辟以行香，将以仰奉圣灵冥资福佑，有异皇王之术，颇乖教义之宗。昨因崔蠡奏论，遂遣讨寻本末，经文令式，曾不该载。世俗因循，雅重厘革。其京城及天下州府，国忌日寺观设斋行香，起自今以后，并宜停。”^[66]

崔蠡于开成“四年，拜礼部侍郎，转户部。上疏论国忌日设僧斋，百官行香，事无经据”，^[67]要求停罢国忌日的设斋、行香活动，得到唐文宗下诏同意。从诏文内容看，废罢国忌设斋、行香的原因在于当时儒学与佛、道二教的斗争。虽然带有佛、道形式的设斋、行香的活动被下诏停罢了，但国忌日是否废乐、废务、止刑，则仍在讨论。《唐会要》卷23《忌日》“开成四年十月”条续云：

其月，御史台奏请：“国忌日，天下依旧不举乐、不视事、不鞭笞。伏以道释二教，澶漫虚无。陛下靡所归依，诚契至理。但以列圣忌日行香，及兹修崇，示人广孝，兼以天下州县，不举乐、不视事、不鞭笞，以此海内苍生，常知列圣庙号。今既

停罢行香之务后，敕内又无其日彻（撤）乐废公止行如旧之文，伏恐遐远之地，迷其所向，便与居常之日，率皆无殊。臣思此事，终关圣虑。《礼》曰：‘君子有终身之忧，而无一朝之患。’故忌日不乐，谓不举吉事也。伏愿陛下圣睿留想，若以设斋资福，事稍不经，起今罢之，已有诏旨，其日天下州县，不举音乐、不视公事、不行鞭笞。伏请重下明制，依前遵守，则凡在遐远，逮于蛮貊，不忘庙号，有裨孝礼之源。”敕旨：“设斋行香，近已厘革，遇密停务，自有常典。台司举奏，意在详密，宜依。”至宣宗即位之初，先以列圣忌辰行香既久，合申冥助，用展孝思。其京城及天下州府诸寺观，国忌行香，一切仍旧。^[68]

御史台官员附和唐文宗厌恶佛、道二教的心理，说“道释二教，澶漫虚无。陛下靡所皈依，诚契至理”，认为“设斋资福，事稍不经”，同意废罢设斋、行香之仪式。他又引经据典，以儒家的孝道思想来请求保留在列圣忌日禁乐、废务、止刑，希望“重下明制，依前遵守”，得到了唐文宗的同意。但是，国忌日的设斋、行香活动已被一度废止，从文宗末年一直到武宗时，最后到宣宗上台才又重新启用之。会昌六年（846）三月，以灭佛著称的武宗去世，其叔宣宗即位，他大力恢复佛教，于是国忌日的设斋、行香仪式再次在京城及天下州府被推行开来。

（三）从敦煌本《国忌行香文》看张氏归义军与唐朝中央的关系

《大唐六典·尚书礼部》“祠部郎中、员外郎”条记载国忌日在两京及全国八十一州的道观、寺院中设斋、行香，“外州亦各定一观一寺，以散斋，州县官行香，应设斋者，盖八十有一州焉”。据《新唐书·地理志》记载，开元二十八年（740），唐朝共有州府三百二十八。^[69]由此可见，在唐朝地方上有资格举行国忌活动的州府，约占四分之一。《大唐六典》注文载录了其中的七十九州府之名，在《大唐六典》传抄的过程中缺了二州。这些州中，属河西地区的

只有凉州。^[70]笔者据《新唐书·地理志》逐一核查了这七十九州府的等第,除仙州笔者未克找见之外,凉、安、遂、越、潭、广、桂等七州为中都督府,果州为中州,梓州为下州,其余六十九州皆为四辅、五府、六雄、十望与上州。^[71]《唐会要》卷23《忌日》“贞元五年八月”条敕文云:

天下诸上州,并宜国忌,准式行香。^[72]

这表明,在地方上一般是上州才具备举行国忌的资格。至于检出的凉、安、遂、越等州,据《旧唐书·地理志》记载,凉、安、广三州曾为大都督府,梓州则为上州,^[73]地位比较突出,故也获取举办国忌的资格。

既然如此,在唐代,下州是无资格举行国忌行香活动的,而沙州属下州,为什么在敦煌藏经洞中又发现了P. 2504《天宝令式表》与数量不少的“国忌行香文”呢?

关于第一点。撰成于天宝年间的《天宝令式表》中列有国忌表,这确实是为了方便查阅唐朝先圣帝、后的国忌时日而出现的。它虽然在敦煌藏经洞被发现的,但并不表示天宝时期沙州已取得了国忌资格,我认为有以下两种可能:一是这份《天宝令式表》可能是在具备举办国忌活动资格的凉州写成,并随着大历年间河西节度使西迁沙州而带来的?二是也有在沙州写成的可能,沙州虽无国忌资格,但沙州官民也必须知道唐朝的国忌时日,并在这些日子里止刑、断屠、禁乐等,否则的话是要受到法律的惩处的。《唐律疏议》卷26《杂律·忌日作乐》云:“诸国忌废务日作乐者,杖一百;私忌,减二等。”^[74]陈祚龙先生已据此指出,“如若当时有人于‘国忌’日作乐,这就是犯‘法’,而得受‘杖’!……四民如欲避免犯‘法’受‘杖’,可就需要具备这样的一种(国忌令)简‘表’来帮助记忆。”^[75]这样的话,即使不具备国忌行香资格的沙州,也就需要这份《天宝令式表》了。在这两种可能性中,我倾向于后者。

关于第二点。如前所论,敦煌藏经洞出土的这些数量不少的

“国忌行香文”，时代均在晚唐张氏归义军时期，这说明至迟到晚唐敦煌地区已经在唐朝先圣帝、后的国忌日举行设斋、行香的纪念活动了。为什么如此呢？我以为有两个原因：一是可能与沙州成为归义军节度使治所有关，提升了沙州的地位。虽然沙州在两《唐书·地理志》被记载为下州，但那只是反映唐朝前期的沙州地位，从中唐大历年间河西节度使治所徙至沙州起，到晚唐大中时代设归义军节度使，沙州的地位应该有所上升，可能不再以下州视之，由此具备了国忌日举办行香活动的资格。二是归义军统治者奉唐正朔，极力讨好唐中央，积极利用国忌行香活动来表明与唐朝的友好关系。

如上所说，846年唐宣宗上台后，大力恢复佛教，继续在全国范围内举行国忌行香活动，这一举措对五年之后成立的归义军藩镇自然有着极为重要的影响。本文第一部分所举出的各种“国忌行香文”，既有样式文本，也有实用文献；既有张议潮时期的，也有张淮深时期的，均属于张氏归义军统治的前期。在目前所见的这些归义军时期的“国忌行香文”中，以首任节度使张议潮统治时期者最多，这显然与张氏归义军初期结好唐朝、倚靠中央的政治策略是相关的。P. 2854《国忌行香文》、P. 2854《先圣皇帝远忌文》、P. 2815《河西节度使张议潮国忌日行香文式》是张议潮为唐朝先圣帝、后举行国忌行香活动的范文样式。这些内容不同、版本各异的样本作品的出现，意味着归义军统治者利用佛教形式千方百计地巴结唐朝中央的政治心态。

大中二年(848)，张议潮收复沙、瓜二州，立即派遣押牙高进达、僧人唐悟真等僧俗两界的使节，分道出使唐都长安，向唐廷报告驱逐吐蕃的消息，并表示愿意奉表归唐。之后，又派遣衙前都知押衙吴安正、释门都僧政惠苑等僧俗使节再使长安，向唐朝表达沙州军民心向唐室的诚意。^[76]大中五年(851)十一月，唐宣宗在沙州设立藩镇，号归义军，命张议潮为节度使。从此，归义军成为晚唐

的一个地方藩镇,奉唐正朔,采用唐朝制度,在唐朝先圣帝、后的国忌日,也积极举办行香纪念活动。除了上揭 P. 2854、P. 2815 文书样式之外, P. 3545v《诸色篇第七·国忌睿宗大圣皇帝忌六月廿日》是张议潮为唐睿宗举行国忌活动的一件实用文献的抄本。晚唐的沙州是一个佛教发达的城市,而大中初年张议潮逐蕃起事也得到了沙州佛教界的大力支持,^[77]因此,利用佛教中的行香形式,不失时机地举行国忌纪念活动,是归义军向唐朝廷表达忠心的最佳方式。如在敦煌出土的“国忌行香文”中,先是称颂“我国家有翼善传圣之勋,高步羲轩之首”,再是对某位先圣皇帝的功业、皇后的贤淑等恭维一些赞美之词,甚至还有为当今皇帝即唐宣宗高唱赞词的,如 P. 3545v 中的“伏持胜因,次用庄严,当今皇帝贵位:伏愿皇图化镇,圣德长新。高居北极之仪,永固南山之寿。”于是,在“是日大设筵案,天下清心,持香行道”。

咸通八年(867),张议潮“束身归阙”,^[78]入朝长安,其侄张淮深代掌归义军政权;咸通十三年(872),议潮卒于长安,淮深遂自任归义军节度使,但一直没有得到唐朝的承认。在以后的很长时间内,张淮深多次向唐廷派遣使者,请赐旌节,试图与唐朝搞好关系,故依然持续对唐朝先圣帝、后进行国忌行香活动。P. 2854v《唐龙纪元年(889)正月十二日归义军节度使张淮深为先圣恭僖皇后忌辰行香文》,就是张淮深统治末年为唐穆宗恭僖皇后王氏举行国忌行香活动的实际明证,这是一件珍贵的实用文献,沙州龙兴寺僧法海主持了这项活动。在这件国忌行香文中,既对已故的王皇后说了“伏惟先圣皇后彩云朝美,秀仪芳兰。四德之誉独彰,千姿之礼罕匹。柔襟雪映,妇礼播于西秦;淑质霜明,女范传于东晋”之类的赞美词,又对奉使沙州的唐朝使节常侍大夫进行祈愿:“又持胜福,使臣常侍大夫贵位”,希望他“寿命遐长”,并在回归长安的路途中有观音引路,势至来迎,千佛护持,天王围绕,以护佑他“往来无滞碍之忧,去住有清和之泰”。张淮深一方面借举办国忌

行香活动,联络与唐朝的感情,依靠唐朝中央的政治庇护,达到稳定河西统治的政治目的;另一方面,他也为自己的加官晋爵而大肆吹捧,为其丰功伟绩而恣意宣扬:“伏持胜善,次用庄严我仆射贵位:伏愿万佛回光,百神障卫,紫绶与紫莲齐芳,金章与金刚不坏。然后天下定,海内清;群凶扫荡而兵戈冥,五谷丰稔而万人乐。”据前考证,这篇文书作于唐昭宗龙纪元年(889)正月十二日。荣新江先生曾揭出一件藏于日本京都有邻馆的文书,末尾记载文德元年(888)十月十五日押节大夫宋光庭护送旌节入沙州城,张淮深终于获得了唐廷正式赐予的旌节。^[79]实际上,“文德”虽是唐僖宗的最后一个年号,但僖宗于该年三月六日去世,八日其弟昭宗继位,然未改元,依然沿用文德年号,因此文德元年十月十五日唐朝赐予张淮深旌节是昭宗上台后的一项新政,而张淮深在喜得旌节之后,于次年即龙纪元年(889)正月十二日为唐穆宗恭僖皇后王氏举行了国忌行香活动,在为王皇后祈愿之后,还特地为“使臣常侍大夫”祝福,希望在回归长安的路途平安康泰。更为重要的是,在这篇行香文之后,还有《唐龙纪元年(889)唐朝十帝及顺圣皇后忌日并所在寺院僧人名》,记录了唐朝十位皇帝及顺圣皇后的忌日时间,其用途显然是为归义军对唐朝其它帝、后进行国忌活动而准备的,表达了归义军统治者结好唐朝中央的愿望。然而,次年亦即大顺元年(890)二月,沙州内部发生政变,张淮深被杀,归义军遂陷入张、索、李等大族的内乱之中,而唐朝也在宦官、藩镇之乱中走向衰亡,归义军渐渐与唐朝疏离了联系,国忌活动也因之停绝,在张淮深之后的张氏后期及曹氏归义军时代,笔者尚未发现为唐五代北宋诸朝先圣帝、后举行国忌的行香文。

(原载《出土文献研究》第7辑,上海古籍出版社,2005年)

作者追记:本文的写作,得到了中国文物研究所邓文宽先生的

指教与帮助,文中注释之41、54中的太和十五年,承邓先生指出其误,然原书将此十五年置于太和之后(很可能是元和,误审于此),故又建议我暂在其后加一问号,以示存疑。在此对邓先生表示感谢!另外,本文在写作时,遗漏了两篇关于国忌行香文研究的大作,深以为憾。在此作重要补充。第一,早在1937年5月,那波利贞先生在其博士学位论文《唐の開元末天宝初期の交が時世の一変転期たるの考証並に主として敦煌発見史料に拠る天宝以後唐末至る期間の庶民生活に関する二三の研究》中,已过录了P. 2854、P. 2815、P. 2854v等文书的部分内容,并对唐代国忌行香制度作了一些考察;后来以《唐の開元末? 天宝初期の交が時世の一変転期たるの考証》为题,收入其著《唐代社会文化史研究》一书,关于国忌行香部分,参该书第一编第一章“四唐代の国忌行香に就きての考察”,东京:创文社,1974年,第33—48页。第二,1991年4月,荣新江先生在考证归义军历任节度使称号时,曾引用过P. 2854文书,参其《沙州归义军历任节度使称号研究》,中国敦煌吐鲁番学会编《敦煌吐鲁番学论文集》,上海:汉语大词典出版社,1991年,第772页;次年对此文作修订,又引用考证了P. 2854v文书,参其《沙州归义军历任节度使称号研究(修订稿)》,《敦煌学》第19辑,台北:敦煌学会,1992年,第29—30页。笔者当年成文仓促,竟将那波、荣氏大作遗漏,前者原文是笔者在大阪大学留学时得以阅读的。特此追记,以作自我检讨。2007年6月18日于大阪。

注 释

[1]李隆基撰、李林甫注《大唐六典》卷4《尚书礼部》“祠部郎中、员外郎”条,三秦出版社,1991年,第105页。

[2]荣新江《归义军史研究》,上海古籍出版社,1996年。

[3]杨秀清《晚唐归义军与中央关系述论》，《甘肃社会科学》1996年第2期，第69—72页。

[4]黄征、吴伟编校《敦煌愿文集》，岳麓书社，1995年，第237—245页。

[5]商务印书馆编《敦煌遗书总目索引》，中华书局，1983年新1版，第224页。黄永武主编《敦煌宝藏》第44册，新文丰出版公司，第77—84页。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》，中华书局，2000年，第175页。

[6]中国社会科学院历史研究所、中国敦煌吐鲁番学会古文献编辑委员会、英国国家图书馆、伦敦大学亚非学院合编《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部份）》第8卷，四川人民出版社，1992年，第198—205页。

[7]上海古籍出版社、法国国家图书馆合编《法藏敦煌西域文献》第19册，上海古籍出版社，2001年，第121—122页。

[8]《法藏敦煌西域文献》对此篇作了定名，为《礼佛发愿文》。（第19册，第121页）不过这一定名不甚确切，从内容、行文格式及后面连续两篇国忌行香文来看，应定名为《国忌行香文残卷》为妥。

[9]不过黄征先生在给第二件《国忌行香文》作“题解”时，实际上也抄录第一件文书的全部七行文字，参黄征、吴伟编校《敦煌愿文集》，第720—721页。

[10]冯培红《关于归义军节度使官制的几个问题》之第一部分“归义军节度使自称河西节度使”，郑炳林主编《麦积山石窟艺术文化论文集》，兰州大学出版社，2004年，下册，第204—211页。

[11]《大唐六典·尚书礼部》“祠部郎中、员外郎”条，第104—106页。

[12]曾良《敦煌文献词语考释五则》，《语言研究》2004年第4期，第117页。“远忌”并非一定指国忌日的远忌，也有私忌，如P.3722v《远忌并邑文》即云：“今此斋意者，一为亡女氏远忌之辰设斋追荐，又为邑愿功德因此崇愿者”，《法藏敦煌西域文献》第27册，上海古籍出版社，2002年，第127页。

[13]在敦煌愿文中，以此句式结尾较为普遍，如S.453《天王文一卷》、S.1137《天兵文》、S.4507《愿斋文》、S.4976《施斋文》、S.5573《印沙佛文》、S.6417《印沙佛文》、P.2058《患文》、P.2226《社文》、P.2854《转经画像祈愿文》、《竖幢伞文》、《行城文》、《祭四天王文》、北图836（字99）《患文》等，皆是如此。

[14]黄征、吴伟在录 P. 2854《国忌行香文》时,将“遽”字录作“诂”,义通;而在录 S. 5637《诸色篇第七·国忌睿宗大圣皇帝忌六月廿日》时,对“遽”字则无校改。(参《敦煌愿文集》,第 721、245 页)

[15]黄征、吴伟《敦煌愿文集》,第 721 页。

[16]《法藏敦煌西域文献》第 18 册,上海古籍出版社,2001 年,第 355—356 页。

[17]原作“圣德圣长新”,衍一“圣”字,录文时径删。

[18]《法藏敦煌西域文献》第 25 册,上海古籍出版社,2002 年,第 223 页。其定名为《文范诸色篇第七》。S. 5637《诸色篇第七·国忌睿宗大圣皇帝忌六月廿日》文字如下:“诸色篇第(第)七。国忌。睿宗大圣皇帝忌六月廿日。我释迦有可久可大之业,迥超言象之先;我国家有翼善传圣之勋,高步羲轩之首。犹以鹤林示灭,万仞同迁相之仪;鼎湖上仙,百王留变化之迹。求诸今古,难可祥(详)焉!厥今宏开玉殿,广竖幢幡,幢梵盈场,香坛雾合者,谁之作施?则我河西节度使某公奉为睿宗大圣真皇帝忌辰(辰)行香追念诸嘉会也。伏惟睿宗大圣真皇帝陛下,瑶图纒绪,袭贞命于三微;瑞历符休,总文明于四海。穆清天下,大造生灵。咸遵复旧之荣,广闡惟新之典。遽谓乔(桥)山命驾,汾水长辞;负弓剑于千龄,痛衣冠于万寓。今者节度公,宸心罔极,悲岁月而踰深;圣感增攀,痛星霜而永结。故于是日,大设追崇。天下清心,持香行道。于是鹿园遐敞,鸚岫横临。帝释飞来,送灵空之堂殿;梵王下降,布云雨之香花。是时也,毒暑流金,拂宴林而自满箫(萧)瑟;赫曦飞大,扣禅河而一变天时。合郡倾心,来赴莲华之会;羣官启手,共过鸚鵡之林;僧尼鬢鬢,口宣不二金言;士庶洗洗,共受无为之道。总斯多善,无限胜因,总用庄严,睿宗大圣真[皇]帝陛下:伏愿跻神妙觉,迥悟圆真。朗证无生,高视铁围之外;往来化物,还丞金座之中。伏持胜福,次用庄严,当今皇帝贵位:伏愿皇图化镇,圣德长新。高居北极之仪,永固南山之寿。又持胜福,次用庄严,我节度使某公贵位:云云。”(《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第 8 卷,第 198—205 页)

[19]黄征、吴伟《敦煌愿文集》,第 245 页。然文书中唐睿宗的谥号“大圣真皇帝”,黄氏等据《旧唐书·睿宗纪》将“真”字改作“贞”,其实不必,此二字通用,如《新唐书》卷 5《睿宗纪》作“谥曰大圣真皇帝”,(第 1 册,第 120 页)

[20]原作“实鹤相”，此径乙正。

[21]《法藏敦煌西域文献》第19册，第129—130页。

[22]《敦煌遗书总目索引》，第274页。

[23]黄永武主编《敦煌宝藏》第124册，新文丰出版公司，1985年，第486—487页。

[24]《敦煌遗书总目索引新编》，第257页。

[25]《归义军史研究》第二章《归义军历任节度使的卒立世系与称号》，第67—68、85—88、129、131页。

[26]《归义军史研究》第四章《张淮深代守归义及其与唐中央朝廷之关系》第二节《史籍中“河西”概念的演变》，第179页。冯培红《论晚唐五代的沙州(归义军)与凉州(河西)节度使——以“河西”观念为中心的考察》，张涌泉主编《浙江与敦煌学——纪念常书鸿先生诞辰一百周年》，浙江古籍出版社，2004年12月，第242—243页。

[27]两《唐书·僖宗纪》皆载唐僖宗崩于文德元年三月壬寅，参刘昫等《旧唐书》卷19下《僖宗纪》，中华书局，1975年5月，第3册，第729页。欧阳修、宋祁《新唐书》卷9《僖宗纪》，中华书局，1975年，第1册，第280页。

[28]P. 2913《张淮深墓志铭》，郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年7月，第301页。

[29]《旧唐书》卷52《后妃传下》，第7册，第2199—2203页。《新唐书》卷77《后妃传下》，第11册，第3506—3508页。

[30]王溥《唐会要》卷3《皇后》“穆宗皇后王氏”条，中华书局，1955年，上册，第30页。关于王皇后卒年、谥号，《旧唐书》卷52《后妃传下·穆宗恭僖皇后王氏传》无载，《新唐书》卷77《后妃传下·穆宗恭僖皇后王氏传》(第11册，第3506页)则云：“会昌五年崩，有司上谥，葬光陵东园。”《资治通鉴》卷248《唐纪六十四》武宗会昌五年正月条也与《新唐书》同，时间与《唐会要》所记之会昌四年有异，疑是将卒年与谥年混而为一了。

[31]《新唐书》卷76《后妃传上·睿宗昭成顺圣窦氏传》，第11册，第3490页。《唐会要》卷3《皇后》，上册，第23—26页。王钦若等编《册府元龟》卷30《帝王部·奉先三》，中华书局，1960年，第1册，第327页。

[32]《唐会要》卷2《帝号下附杂录》记载大历十四年(779)七月，礼仪使、吏部尚书颜真卿上言：“高祖至肃宗七圣，庙号尊号，文字繁多，皇帝则悉

有‘大圣’之号，皇后则尽有‘顺圣’之名。言之者惑于今，行之者异于古。请高祖以下累圣谥号悉取初谥为定，谨按旧制上谥号。……”然而，颜氏此议遭到兵部侍郎袁恡的反对而罢。上册，第18页。据此观之，似不仅唐高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝之六后有此“顺圣”谥号，而玄宗、肃宗之皇后似亦有之矣，然玄宗有废后王氏及贞顺皇后武氏、元献皇后杨氏，肃宗有张皇后、章敬皇后吴氏，她们所获赐之皇后谥号者，皆其卒后追赠，而史载又不见有“顺圣”之号者，故俟更考。

[33]《旧唐书》卷10《肃宗纪》，第1册，第251页。

[34]《唐会要》卷1《帝号上》，上册，第2、5、6页。

[35]《法藏敦煌西域文献》第14册，上海古籍出版社，2001年，第359页。

[36]《大唐六典》卷4《尚书礼部》“祠部郎中、员外郎”条，第96—97页。

[37]《大唐六典》卷4《尚书礼部》“祠部郎中、员外郎”条，第104—105页。

[38]陈寅恪《三论李唐氏族问题》，原载《中央研究院历史语言研究所集刊》第5本第2分，1935年；后收入陈氏《金明馆丛稿二编》，生活·读书·新知三联书店，2001年，第348页。

[39]陈祚龙《唐史散策》之第一部分“关于玄、代二宗之间通行的‘国忌’日历表”，原载《大陆杂志》第53卷第4期，1976年10月，第20—29页；后收入其著《敦煌资料考属》，台湾商务印书馆，1987年7月第2版，下册，第431—465页。

[40]刘俊文《天宝令式表与天宝法制——唐令格式写本残卷研究之一》，北京大学中国中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》第3辑，北京大学出版社，1986年，第184—185页。

[41]《唐会要》卷1《帝号》“睿宗”条，上册，第5页；卷23《忌日》“太和(?)十五年五月”条，上册，第450页。

[42]《旧唐书》卷7《睿宗纪》，第1册，第162页；卷8《玄宗纪上》，第176页。

[43]《新唐书》卷5《玄宗纪》，第1册，第125页。同卷《睿宗纪》仅记年月而无日子，第120页。

[44]司马光《资治通鉴》卷211《唐纪二十七》玄宗开元四年(716)“六

月,癸亥,上皇崩于百福殿。”在此条下,胡三省注云:“年五十五。《考异》曰:《睿宗》、《玄宗实录》皆曰甲子。按下云,‘己巳,睿宗一七斋,度万公主为女道士。’今从《旧本纪》、《唐历》。”中华书局,1956年6月,第14册,第6718—6719页。

[45]《唐会要》卷2《追谥皇帝》“孝敬皇帝讳宏”条,上册,第20页。

[46]《唐会要》卷19《孝敬皇帝庙》(上册,第377—378页)记载景云元年(710)姚元之上奏、开元六年(718)韦湊上疏,皆反对将孝敬皇帝李弘及其妻哀皇后裴氏作为正式帝、后进行祭奠,仅设斋而不废务。这与开元制同而与天宝制异。由此可见,开元六年之前对李弘、裴氏夫妇进行国忌,设斋、废务;而经韦湊上疏之后遂改,为设斋、不废务,是为开元制。但到天宝时,又回改。

[47]《新唐书》卷4《则天皇后纪》,第1册,第86页。《旧唐书》卷86《高宗诸子传·孝敬皇帝弘传》则系追谥于唐中宗神龙复辟时,时间比《新唐书·则天皇后纪》要晚得多:“中宗践祚,制祔于太庙,号曰义宗,又追赠妃裴氏为哀皇后。”今从《新唐书》。

[48]李贤的忌日,P.2504《天宝令式表》作“二月廿七日忌”,《新唐书》卷4《则天皇后纪》(第1册第82页)也系于二月庚申,但《旧唐书》卷6《则天皇后纪》(第1册,第116页)则作“三月庶人贤死于巴州”,定在了三月,应误。

[49]《旧唐书》卷9《玄宗纪下》,第1册,第214页。

[50]董浩等编《全唐文》卷683裴郁《请罢孝敬皇帝忌日废务议》,中华书局,1983年,第7册,第6995—6996页。

[51]《唐会要》卷19《让皇帝庙》,上册,第378—379页。

[52]《旧唐书》卷51《后妃传上·睿宗昭成顺圣皇后窦氏传》云:“长寿二年,为户婢团儿诬潜与肃明皇后厌蛊咒诅。正月二日,朝则天皇后于嘉豫殿,既退而同时遇害。”(第7册,第2176页)

[53]武则天改历,事在载初元年。参《新唐书》卷4《则天皇后纪》:“天授元年正月庚辰,大赦,改元载初,以十一月为正月,十二月为腊月,来岁正月为一月。”(第1册,第89页)

[54]《唐会要》卷23《忌日》“永贞元年十二月”条,上册,第449页。又同书“太和(?)十五年五月”条也提到昭成皇后的忌日,但说成是“昭成皇后

十二月二日忌”，“十二月”应为“十一月”之误，上册，第450页。

[55]代宗忌日为五月二十日，文宗为正月四日，武宗为三月二十三日，昭宗为八月十三日，哀帝为二月二十一日。

[56]《唐会要》卷23《忌日》，上册，第448—451页。

[57]《全唐文》卷7太宗皇帝《答有司请忌日仍理军务诏》、卷72文宗皇帝《增设斋人数诏》、卷73文宗皇帝《禁国忌日设斋行香诏》、卷73文宗皇帝《准台奏国忌日依前例敕》、卷102梁末帝《国忌辍朝诏》、卷683裴郁《请罢孝敬皇帝忌日废务议》、卷718崔蠡《请停国忌行香奏》、卷865窦贞固《请国忌宰臣立班奏》、卷963阙名《请仍以国忌日行香表（开成四年十月）》、卷974阙名《奏忌辰前后日不坐朝状（清泰元年十一月中书门下）》、《唐文拾遗》卷1太宗皇帝《允八座忌日仍理军务诏》、卷1高宗皇帝《忌日废务诏》、卷10后唐明宗《国忌设僧道斋敕》、卷56阙名《请申明国忌日彻（撤）乐废公奏》、卷53阙名《改正昭成皇后忌日行香奏》。

[58]《大唐六典》卷4《尚书礼部》“祠部郎中、员外郎”条，第104—106页。

[59]《册府元龟》卷30《帝王部·奉先三》，第1册，第329页。

[60]王溥《五代会要》卷4《忌日》“后唐天成三年八月九日”条，中华书局，1998年，第46页。

[61]丁福保编纂《佛学大辞典》，文物出版社，1984年，第961页。

[62]丁福保《佛学大辞典》，第541页。

[63]胡孚琛主编《中华道教大辞典》李清轩撰“行香”条，中国社会科学出版社，1995年，第534页。

[64]五代后唐时，尚书兵部郎中萧愿奏：“每遇宗庙不乐之辰，宰臣到寺，百官立班。是日降使赐香，准案禁乐、屠宰止、刑罚者。帝忌后忌之辰，旧制皆有斋会，盖申追远，以表奉先。”（《五代会要》卷4《忌日》，第46页）窦贞固《请国忌宰臣立班奏》（《全唐文》卷865，第9册，第9066页）亦云：“国忌日，宰臣跪炉焚香，僧人表赞孝思，述祖先先违世之事，而文武百辟，俨然列坐。窃惟礼非天降，酌在人情，今古通规，君亲至敬。对佛行像之日，实帝王不乐之辰。”这里都只提到佛寺、僧人、佛像，说明随着佛道交争与佛教势力的发展，佛教行香在国忌纪念活动中的地位超过了道教。

[65]宋敏求编《唐大诏令集》卷78《国忌·增忌辰设斋人数敕》，商务印

书馆,1959年,第447页。又《全唐文》卷72也收有文宗皇帝《增设斋人数诏》,内容相同,但设斋人数数字有较大的差异,第1册,第760页。

[66]《唐会要》卷23《忌日》“开成四年十月”条,上册,第450—451页。此条敕令亦见于《唐大诏令集》卷78《国忌·废国忌行香敕》,第447页。

[67]《旧唐书》卷117《崔宁传附侄孙崔蠡传》,第10册,第3403页。

[68]《唐会要》卷23《忌日》“开成四年十月”条,上册,第451页。

[69]《新唐书》卷38《地理志一》,第4册,第1384页。

[70]《大唐六典》卷4《尚书礼部》“祠部郎中、员外郎”条,第105页。

[71]《新唐书》卷37—43《地理志》,第4册,第959—1157页。

[72]《唐会要》卷23《忌日》“开成四年十月”条,上册,第450—451页。

[73]《旧唐书》卷38—41《地理志》,第5册,第1383—1781页。

[74]长孙无忌等撰、刘俊文点校《唐律疏议》卷26《杂律·忌日作乐》,法律出版社,1999年,第517页。

[75]陈祚龙《唐史散策》之第一部分“关于玄、代二宗之间通行的‘国忌’日历表”,《敦煌资料考屑》,下册,第433页。

[76]冯培红、姚桂兰《归义军时期敦煌与周边地区之间的僧使交往》,郑炳林主编《敦煌佛教艺术文化论文集》,兰州大学出版社,2002年,第451—454页。

[77]杨青《从张议潮起义看他与佛教的不解之缘》,《西北民族学院学报》1997年第1期,第74—79页。冯培红《P.3249背〈军籍残卷〉与归义军初期的僧兵武装》,《敦煌研究》1998年第2期,第142—147页。

[78]P.2762+S.3329+S.6161+S.6973+S.11564《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》,《归义军史研究》,第402页。

[79]荣新江《归义军史研究》,第191页。

从敦煌文献看归义军时代的吐谷浑人

冯培红

唐初,吐蕃兴盛,逐步北侵,并于龙朔三年(663)灭吐谷浑。灭国之后,部分吐谷浑人不甘吐蕃贵族的奴役,投依唐廷,迁入灵州及河陇地区。对吐谷浑史及其后裔的研究,周伟洲、李文实等学者已作出卓越的成就。^[1]20世纪以来,随着甘肃、宁夏等地吐谷浑王室墓志的出土,为研究吐谷浑史提供了新的材料。^[2]另外,敦煌、吐鲁番出土文献对亡国以后在河西及西域东部地区活动的吐谷浑人也有较多的记载,成为又一种新的资料。

在20世纪80年代,陈国灿、齐东方、王素等三位学者曾利用同一件吐鲁番文书,对武周时期瓜沙地区的吐谷浑归朝事件作过考证。^[3]齐氏还运用敦煌文献与石窟题记,探讨了吐谷浑余部的迁徙与分化问题,特别是对河西西部瓜沙地区的慕容氏家族进行了论述。^[4]以上学者对瓜沙地区吐谷浑后裔的研究,导夫先路,有开创之功,但由于成文较早,运用敦煌文献相对较少,大多集中于武周时期的归朝事件与曹氏归义军时期的瓜州刺史慕容归盈家族,而对其他吐谷浑人关注不多,尚未全面揭示灭国之后在河西及西域东部地区活动的吐谷浑后裔的生活实况。最近徐晓丽、郑炳林撰有新文,对敦煌吐谷浑妇女问题进行了研究。^[5]本文在前贤研究的基础上,利用敦煌文献与石窟题记等资料,对唐后期五代宋初河西及西域东部地区吐谷浑人的聚落分布、职业特征及其与归义军政权的关系等进行较为系统的考察。

一、敦煌文献中所见的吐谷浑人

在吐谷浑部族中,有许多氏族共同组成这个民族共同体。据周伟洲先生考证,主要有慕容氏、一那婆氏、段氏、素和氏、阿若干氏、薛干氏、乞伏氏、乙弗氏、匹娄氏、姜氏、钟氏、梁氏、拓拔氏、赫连氏、姚氏等,而以慕容氏为核心。^[6]在敦煌文献与石窟题记中,有出自王室的慕容氏,也有特地标明为吐谷浑人的其他诸姓。

慕容氏出自鲜卑族,经过十六国时期的辗转流徙,分居五燕大地及河陇、青海乃至新疆等地,形成从东北到西北的大弧形势力圈。吐谷浑就是从鲜卑慕容氏中分化出来而移居青海与河陇地区的重要支系,以名国,称吐谷浑,其王室姓氏仍称慕容氏。敦煌文献所见的慕容氏人数颇多,他们大多担任了归义军政权中的高级官职,并与五代宋初归义军节度使曹氏家族建立婚姻关系,是瓜沙地区的豪族大姓。对于瓜沙慕容氏,学术界已作了不少研究工作,但主要集中在瓜州刺史慕容归盈的家族世系、族属问题及其与节度曹氏之间的政治姻亲关系等方面。^[7]瓜沙慕容氏的族属,已基本上断定为吐谷浑王室后裔,这个经过学者推断论证的结论实际上可以从敦煌文献中所记载的慕容氏家族中的其他人物得到确证,如 S. 8443A—H《甲辰至丁未年(944—947)李闾梨出便黄麻麦名目》中凡五次提到慕容略罗,今将有关内容节录于下:

B 8 暮(慕)容略罗便黄麻二斗,至秋三斗,押字为凭。(押)

C 5 (押)暮(慕)容略罗便黄麻

6 一斗,至秋一斗五升。(押)

13 又暮(慕)容略罗便黄麻四斗,至秋陆斗。(押)

D 2 孔丑子便麦叁硕,秋肆硕五斗。(押)退浑慕容略

罗便

3 麦肆硕伍斗,秋陆硕柒斗五升(旁注:欠七斗五升)。(押)

E 5 □(慕)容略罗又第三件便黄麻壹斗,至秋一斗五升。^[8]

文书抄写者在抄录时将“慕”书作“暮”,这一情况在敦煌文献是极为常见的,例如 P. 2680v(7)《丙申年四月廿六日转帖》之前有“丙申年四月十七日暮(慕)容使君请当寺用大般若付经历”,慕容使君之“慕”也书作“暮”。值得注意的是,D号文书中在慕容略罗名前标明“退浑”二字,表明慕容略罗的族属为吐谷浑,这对于解决瓜沙地区慕容氏出自吐谷浑是个有力的证据。^[9]这种在人名之前标明乡里部族的做法在敦煌文献中是比较普遍的,同件文书中还有通颊菜愁奴、洪池宋狗奴、洪池龙什德等人便黄麻的记录。退浑与通颊在归义军时期被编为部落,洪池则为乡名,标在人名之前,以明其籍贯或部族。由此可以确切地断定,瓜沙慕容氏为吐谷浑王室的后裔。

除标明为吐谷浑人的慕容略罗外,敦煌文献与石窟题记还出现了其他许多慕容氏家族人物,大多位居高官,权势显赫。众所熟知的慕容归盈出任曹氏归义军时期的瓜州刺史兼墨离军使,掌握瓜州军政大权长达二十余年。慕容家族其他人物还有担任都押衙、节度押衙、虞候、节度都头、营田使、宅官、常乐县令、玉门军使、紫亭镇遏使等官职,详见后文。

值得注意的还有浑氏,其族属问题较难判断。浑氏的来源有二:一是由吐谷浑氏转化而来。北魏孝文帝实行汉化改革,许多代北胡姓改易姓氏,其中吐谷浑氏改为浑氏。^[10]两晋之际吐谷浑率部西迁,定居在青海及河陇地区,至叶延时说:“《礼》云:公孙之子得以王父字为氏,吾祖始自昌黎,光宅于此,今以吐谷浑为氏,尊祖之义也。”^[11]可见除吐谷浑王室取慕容为姓氏外,许多部落臣民仍

以吐谷浑为氏,其中部分因汉化而改姓浑氏。另外,在唐代史籍和敦煌文献中,经常把吐蕃和吐谷浑连称为“蕃、浑”,或单独称吐谷浑为“浑”。二是出自铁勒浑部,如中唐名将浑释之、浑瑊等,世袭皋兰州都督。而在唐代,浑部也曾被“徙于甘、凉之境”,^[12]移居到了河西地区;中唐时期,吐蕃蚕食河西,唐朝军民西撤,可能浑部也从甘凉再迁至瓜沙。

正是由于以上这两种关于浑氏来源,使得敦煌文献中的有关浑姓人物的族属难以遽断。P. 2995《残姓氏书》记载敦煌地区有浑氏。从归义军张氏后期到曹氏初期,敦煌文献与石窟题记中出現了一些浑姓人物。最著名的是金山国与曹氏归义军初期的名将浑子盈,莫高窟第 98 窟北壁第十五身供养人题记云:“节度押衙知右二将头银青光禄大夫检校国子祭酒兼御史中丞上柱[国]浑子盈[供]养”,^[13]这一官衔与 S. 5448《唐故河西归义军节度押衙兼右二将头浑子盈邈真赞并序》所记相同,邈真赞序中称其“门传鼎族,历代名家”,并曾经出使甘州回鹘与南山政权,云:

明闲礼则,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]

从这位东西出使的时节形象可以看出,浑子盈精通少数民族语言,应当是出自于少数民族。在金山国与曹氏归义军初期,浑子盈参加了对甘州回鹘的战争,最后死于肃州城下,战歿疆场。在张氏归义军末期,P. 3989《唐景福三年(894)立社条》中有“浑盈子”,可能是浑子盈的误笔。P. 3633《龙泉神剑歌》、P. 2594 + P. 2864《白雀歌》描写金山国时与甘州回鹘英勇作战的“浑鹞子”、“浑舍人”,经学界研究,将之与浑子盈比定为同一人。同一时期的 P. 4640v《己未至辛酉年(899—901)归义军军资库司布纸破用历》中有“押衙浑子集”,当为浑子盈的兄弟。此外还有一些浑姓人物,如 S. 3005《行人转帖》中充当士兵的浑庆顺,P. 5038《丙午年九月一

日纳磨果人名目》中有浑钵丹, S. 11287D《征行名簿》中有征行兵士浑方□, P. 2049v《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》中有浑家贤德。由上诸例可知, 浑氏人物在张氏归义军后期多数从军入伍, 以充当行人为职业,^[15]并在金山国与甘州回鹘的战争中凭藉军功得到擢升。曹氏主政, 拉拢少数族, 浑氏成为曹氏归义军政权的重要支持力量。但是, 这些浑姓人物是否一定出自吐谷浑人, 抑或是铁勒浑部人, 尚难定论。^[16]

除可以确论为吐谷浑王族的慕容氏和尚难完全断定族属的浑氏之外, 敦煌文献中还出现一些其他姓氏的吐谷浑人, 他们杂有汉、粟特、吐蕃等族的姓氏名字, 较为复杂。但重要的是, 这一现象反映了吐谷浑与其他民族之间的同化融合。今将笔者所见到的此类吐谷浑人列表于下:

| 姓名 | 内容 | 卷号 | 备注 |
|------|-----------------------------------|----------|---------------------------|
| 程慙多 | 退浑程慙多便豆壹石, 至秋壹石伍斗。 | P. 2932 | |
| 何员定 | 退浑何员定便豆壹石, 秋壹石伍斗。(押)口承男住连。(押) | | |
| 王再昌 | 退浑王再昌便豆壹硕, 秋壹硕伍斗。(押)口承弟清奴。(押) | | |
| 悉列没藏 | 支与退浑悉列没藏身死粗布壹匹。 | P. 4640v | 卜师为退浑人的职业, 悉兵略当系退浑人, 姑列之。 |
| 悉兵略 | 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。 | | |
| 未署名 | 又支与退浑卜师纸伍张。 | | |

| 姓名 | 内容 | 卷号 | 备注 |
|-----|-------------------------------|----------|----|
| 他悉禄 | 粟玖斗,退浑他悉禄利润人。 | P. 2049v | |
| 拨乞狸 | 退浑王拨乞狸等十一月一日并往归人本国。 | S. 389 | |
| 王土浑 | 大蕃岁次己巳年七月十一日,王土浑为合家平善、国不扰乱敬写。 | S. 3485 | |

上表之中,最后一件为吐蕃统治敦煌时期,其余均属归义军时期。由上表分析,第一,程、王是汉姓,而在敦煌文书中却标明程慈多、王再昌为“退浑”,可以肯定他俩必是退浑部落的百姓。这里存在两种可能性:一是他们原本是吐谷浑人,经过汉化,冒充汉姓;二是原为汉族,却被编入退浑部落。相比而言,后者的可能性较小,我认为这两人当是接受汉化的吐谷浑人,取了汉人的姓氏。另外,我们从王土浑一名可以看出,其姓为汉姓,名称土浑,肯定是冒充汉姓的吐谷浑人。第二,何可能是汉姓,也可能是粟特姓氏,何员定名前也标明“退浑”,可能是冒充汉族或粟特姓氏的吐谷浑人,也可能是他族被编入退浑部落。第三,悉兵略、悉刃没藏、他悉禄为吐蕃式名字,但也被标为“退浑”,可能是吐谷浑被吐蕃灭亡后,沦为其奴部,部分吐谷浑人吐蕃化,取了吐蕃名字;也可能是吐蕃帝国崩溃后,少数吐蕃人与吐谷浑人融为一体,归义军将河西境内的吐蕃人也编入退浑部落。第四,退浑王拨乞狸是张淮深时为归义军驻守甘州、防御回鹘的吐谷浑人首领,其部族有一百多人,后甘州城被回鹘攻破,拨乞狸不得不率领部族妻小,撤归本土。

二、吐谷浑后裔在河西及西域东部的聚落分布

吐谷浑自唐龙朔三年灭国后,绝大部分吐谷浑人沦为吐蕃奴部,但仍有不少迁居唐朝统治的西北地区,散处在灵、凉、甘、肃、

瓜、沙诸州。^[17]吐蕃攻占河陇与西域后,进一步迁徙大量的吐谷浑人来到这里。可以说,从关陇大地经河西走廊到西域,沿着丝绸之路星星点点布满着吐谷浑人的聚落。

我们首先从武周时期郭元振上《安置降吐谷浑状》说起,文云:

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。当凉州降者,则宜于凉州左侧安置之;当甘州、肃州降者,则宜于甘、肃左侧安置之;当瓜州、沙州降者,则宜于瓜、沙左侧安置之。但吐浑所降之处,皆是其旧居之地,斯辈既投此地,实有恋本之情。若因所投之地而便居之,其情易安。因数州而磔裂之,则其势自分。

郭元振的原意是要“何如分置诸州,使每州皆得吐浑使役,欲有他怀,必不能远相連結总去。”^[18]事实证明,这一分置诸州的策略,达到了预期的效果,同时也奠定了唐后期五代吐谷浑人在河西境内的聚落分布的格局。但是,传世史籍关于这一时期河西地区的吐谷浑后裔记载较少,敦煌文献与石窟题记恰可填补了史载之阙。

晚唐五代宋初时期,吐谷浑人的聚落分布遍及归义军管内诸州,西起伊州、楼兰,东至凉州,都有吐谷浑人的踪迹。

瓜、沙二州是归义军的势力中心,在这一地区吐谷浑人的分布颇为不少,特别是五代宋朝吐谷浑王族慕容氏在瓜州拥有极高的地位。S. 4276《管内三军百姓奏请表》记载到瓜、沙二州境内有吐谷浑的部落,云:

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^[19]

归义军到张承奉及曹氏统治时期,辖地缩至二州六镇,所谓二州即瓜州、沙州。由是可知,在瓜沙地区的吐谷浑人是以部落的形式进行安置的,如前举慕容略罗、程憨多、王再昌、何员定、悉殒没藏、悉

兵略、他悉禄等均是退浑部落的百姓，故在名前被标“退浑”二字。这些吐谷浑人，他们主要是沙州的居民。瓜州自唐代以来一直为吐谷浑人的居住地，即郭元振所谓“旧居之地”。而且据学界对“墨离”的考证，认为墨离与吐谷浑人极有关连，^[20]而慕容归盈以瓜州刺史兼墨离军使，掌管墨离军军权，这与瓜州地区的吐谷浑应该有密切的关系。曹氏归义军时期，瓜州几乎成了慕容氏的势力根据地，长期把持瓜州政局。

除瓜、沙二州之外，在河西东境的凉、甘、肃等州也有吐谷浑人的聚落。

S. 6342《咸通年间张议潮奏表并批答》云：“张议潮奏：咸通二年(861)收凉州，今不知却废，又杂蕃、浑。”归义军首任节度使张议潮收复凉州之后，曾一度驱逐了盘踞凉州的吐蕃及其奴部吐谷浑残余势力，但不久“又杂蕃、浑”。到乾符元年(874)，这一带的吐谷浑人与唃末人联合起来，击破回鹘，使其“逃遁不知所之”。^[21]

甘州也是归附于归义军的吐谷浑人的重要居住地，值得注意的是其首领拔乞狸号称“退浑王”，统率一百余人，应该是一个较大的吐谷浑聚落。S. 389《肃州防戍都状》云：

又今月七日，甘州人扬略奴等五人充使到肃州，称：其甘州，吐蕃三百，细小相兼伍百余众，及退浑王拔乞狸等，十一月一日并往归入本国。其退浑王拔乞狸，妻则牵驼，夫则遮驱，眷属细小等廿已来随往，极甚苦切，余者百余奴客并不听去。……其吐蕃入国去后，龙家三日众衙商量，城内绝无粮用者，拣得龙家丁壮及细小壹伯玖人，退浑、达粟拱榆昔、达粟阿吴等细小共柒拾贰人，旧通颊肆拾人，羌大小叁拾柒人，共计贰佰伍拾柒人，今月九日并入肃州，且令逐粮。^[22]

张氏时期，归义军治下的甘州实际上是一个多民族聚居的城市，有吐蕃、吐谷浑、龙家、通颊、羌等，为归义军驻守甘州城，抗御回鹘人的进攻。到中和四年(884)，终因力寡不敌，撤出甘州，或各归本

国,或撤入肃州。值得注意的是,吐谷浑和龙家一样,其部落首领称王。在甘州城破之后,一部分吐谷浑人撤入肃州,继续效忠于归义军政权;另一部分则在其王拨乞狸的率领下,跟随吐蕃南逃。这样,在肃州也形成了吐谷浑的聚落,他们与龙家等一起,共同组成了“肃州家”。

在西域东部地区,也有吐谷浑人活动的踪迹。在丝路南道,吐谷浑亡国后,大批的吐谷浑人被吐蕃统治者迁到楼兰地区,因人数众多,这一带又被称为“退浑国”。P. 2555《冬出敦煌郡入退浑国朝发马圈之作》是一首佚名诗,中有两句云:“西行过马圈,北望近阳关”,证退浑国在沙州的西南面。P. 2962《张议潮变文》也记载到这个位于沙州西南方向一千多里的退浑国,建立政权,有吐浑王、宰相等,云:

诸川吐蕃兵马还来劫掠沙州,奸人探得事宜,星夜来报仆射:“吐浑王集诸川蕃贼欲来侵袭抄略,其吐蕃至今尚未齐集。”仆射闻吐浑王反乱,即乃点兵,整凶门而出,取西南把疾路进军。才经信宿,即至西同侧近,便拟交锋。其贼不敢拒敌,即乃奔走。仆射遂号令三军,便须追逐。行经一千里已来,直至退浑国内,方始趁越。

经过激烈的“决战一阵,蕃军大败,其吐浑王怕急,突围便走,登涉高山,把险而住。其宰相三人,当时于阵面上生擒”,以及活捉三百余人,夺得驼马牛羊二千头匹。^[23]从西同再前行,便到了退浑国境内。归义军初期与吐谷浑之间发生的战争,给予沙州西南地区的吐谷浑人很大的打击。之后,在楼兰地区兴起了一个叫作琛微的政权,有学者认为就是南山,估计这一带的吐谷浑人成为琛微政权的重要组成部分。^[24]S. 367《沙州伊州地志》记云:“萨毗城,西北去石城镇四百八十里,康艳典所筑,其城近萨毗泽,山[路]险阻,恒有吐蕃及吐谷浑来往不绝。”这件地志文书是归义军节度掌书记张大庆于光启元年(885)底所抄写,说明直到此时,在楼兰地

区的退浑国故地还有吐谷浑人活动。金山国时期,张承奉发动对楼兰的战争,一度收复了石城镇,但不久复失。

在丝路北道,P. 2962《张议潮变文》记载到伊州地区有一定数量的吐谷浑人,“敦煌北一千里镇伊州城西有纳职县,其时回鹘及吐谷浑居住在彼,频来抄劫伊州,俘虏人物,侵夺畜牧,曾无暂安。”可见有部分吐谷浑人依附于西州回鹘,居住在伊州西部地区。S. 367《沙州伊州地志》“纳职县”条记载鄯伏陀因不堪东突厥的压迫,“率城人人殍奔鄯善,至并吐浑居住。”

由上所述,亡国以后部分吐谷浑人投奔唐朝,被安置在河西地区;吐蕃占领河陇西域后,又迁徙大量的吐谷浑人入居此地。因此,唐后期五代宋初吐谷浑后裔在河西及西域东部地区有众多的聚落。这种诸州均有聚落的分布特点,实际上就是郭元振策略实施的结果,但同时也促进了吐谷浑人的汉化与民族融合的进程。

三、吐谷浑人的职业特征

吐谷浑人在河西及西域东部地区既然广为分布,形成丝绸之路沿线诸州的多个聚落。正其如此,吐谷浑人与汉族之间的民族融合与汉化程度不断加深;但又由于归义军时期吐谷浑人仍按部落编制,与吐蕃余裔仍保持密切的联系,甚至共同进退,故又保留其少数民族的特点,表现在其职业特征上,亦较为明显。

首先,从事农林业。吐谷浑人原为游牧民族,以畜牧业为主。但中唐以后吐谷浑人进入河西走廊,与当地汉人相互交流,加深汉化,也开始从事农业耕作。P. 4783《癸卯年九月廿三日施牛两头出唱如后》记载慕容刺史去世三周,祭祀斋日布施一头耕牛、一头乳牛,说明这位出任刺史的慕容氏吐谷浑人的私家财产中有耕牛,也暗示了他拥有田地并从事农业耕种。S. 4472v《辛酉年十一月廿日张友子新妇身故聚赠历》记云:“慕容营田粟併”,P. 2049v《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》记云：“麦伍斗，退浑营田利润人。”且不论慕容营田与退浑营田是否为同一人，但都说明吐谷浑人不仅从事农业耕作，甚至还爬至归义军政权的上层，官任营田使，专门管理营田事宜。在林业方面，吐谷浑在河西定居后，出现专门的聚落——部落与村庄，他们在村庄上种植林业，出售木材。S. 5048v《庚子年(940)麸破历》记云：“三月三日麸两硕伍斗，还暮(慕)容使君桎价”，S. 5937《庚子年(940)十二月廿二日都师愿通沿常住破历》记云：“又麸两石，雇张义成车千渠暮(慕)容使君庄上载木用。”

其次，从事畜牧业。吐谷浑原居于青海，以牧养名马而著称。进入河西以后，吐蕃、归义军相继雇其牧放牲畜。在吐蕃统治敦煌期间，P. 3774《丑年(821)十二月沙州僧龙藏牒》记载：“齐周出自牧子，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。”又 S. 6233《年代不明(9世纪前期)诸色斛斗破历》亦云：“出麦壹硕肆斗，还吐浑放羊价。”可见，吐谷浑人以善于畜牧而闻名，不仅象齐周这样的家庭雇其牧放，寺院畜牧业也多以吐谷浑人牧放。他们以之为生业，获取雇价。到归义军时期，由于龙家人大批东迁，进入河西，^[25]逐渐取代吐谷浑人而成为归义军畜牧业的主要牧放者。如 P. 2482《常乐副使田员宗启》中有牧放官马群的龙家龙纳罗，P. 2641《丁未年(947)六月都头知宴设使宋国忠等诸色破用历状并判凭》中有向归义军“纳马”的瓜州龙家人。从以上两件文书看，龙家畜牧区域主要在瓜州境内，而此时吐谷浑人则进而攫取了管理畜牧业的权力，P. 2155v《归义军曹元忠时期驼马牛羊皮等领得历》记载：“宅官慕容祐子合领得陈顺德群牛皮叁张、犊子皮伍张，张保富群白羊皮壹拾柒张、羖羊皮柒张，王盈信群白羊皮壹拾柒张、羖羊皮玖张”，又 P. 2703v(1)《壬申年(972)十二月故都头知内宅务安延达等状》亦记：“宅官慕容祐子合领王盈信群壹拾叁斤、张保富两群共毛玖斤半。”慕容祐子是北宅的宅

官,负责对北宅所管的畜牧业者的牛皮、羊毛的收领,说明部分吐谷浑人已经进入归义军畜牧业管理机构,成为畜牧业上层人物。

再次,从事占卜,充当卜师。敦煌文献中所见到的卜师,或称阿师,大多由吐谷浑人充任。在吐蕃统治时期多称阿师,S. 3074v《吐蕃占领时期某寺白面破历》记云:“出白面壹硕伍斗,付张履玖,充窟设吐浑阿师。”归义军时则称作卜师,亦由吐谷浑人担任,P. 4640v《己未至辛酉年(899—901)归义军军资库司布纸破用历》记载:“又支与退浑卜师纸伍张”、“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。”又 P. 2040v《后晋时期净土寺诸色人破历算会稿》记云:“褐捌尺,看卜师人事人。”

最后,从军作战,充当行人。归义军军队向称“蕃汉军队”,由汉族与少数民族共同组成,吐谷浑亦为其组成部分之一。P. 3720《张淮深造窟记》云:“河西异族狡杂,羌、龙、嗚末、退浑,数十万众,驰诚奉质,愿效军锋”,道出了归义军初期的军队的民族构成。尤其是张氏时期退浑王拨乞狸率众为归义军守甘州城,更为典型。P. 3633《龙泉神剑歌》中有“慕容胆壮拔山刀,突出生擒口事奇”的描绘,是吐谷浑人在军界势力的崛起。

四、吐谷浑人与归义军政权

在吐蕃统治时期,吐谷浑沦为其奴部,地位低下。归义军政权建立后,吐谷浑人凭藉军功起家,部分成为归义军政权中的名将高官,开始挤入上层,担任从节度使衙府到地方军镇州县的各级官职。

归义军政权为有效管理吐谷浑人和通颊人,专门设置十个部落。张氏归义军初期,“沙州刺史张义(议)潮、安景旻及部落使阎英达等差使上表,请以沙州降。”^[26]荣新江先生认为,部落使阎英达代表吐谷浑和通颊的势力。^[27]据前揭 S. 4276《管内三军百姓奏

请表》云：“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”，可知归义军在管内设置十个部落，主要管理吐谷浑和通颊民族。莫高窟第98窟北壁第五身供养人题记云：

节度押衙知通判五部落副使银青光禄大夫检校国子祭酒兼御史中丞上柱国杨神祐^[28]

对于吐谷浑和通颊，归义军将之编为十个部落，大约各设五个部落，由部落使与通判五部落副使进行管理。通过敦煌文献的记载可以知道，通颊在曹氏归义军时期曾一度被设置为乡，^[29]但吐谷浑是否也设乡，则仍存疑。^[30]

毫无疑问，作为吐谷浑王室后裔的慕容氏，是归义军特别是曹氏归义军政权的重要支持者。在曹氏初期出任瓜州刺史兼墨离军使的慕容归盈，为曹议金之姐夫，掌政瓜沙二十余年，势力显赫；而其后代也世世为官，且与节度曹氏世代婚姻。

慕容归盈最早见于P. 3418v《唐沙州敦煌县诸乡欠杖夫人户名目》：“慕容归盈欠甘束”，与之出现在同一文书中的还有长史李弘谏、李弘定、杜江进、索丞肃、阴仁贵、曹子盈等人。他们的欠杖数量要比一般人多出许多倍，说明了他们家族富裕，拥有较高的社会地位。但在本件文书中，这些人大多未任官职，但后来在张承奉亲政及曹氏归义军时期均出任高官，^[31]因此可以判断文书的时代为张承奉初期或李氏执政时期。慕容归盈起家于金山国时期，P. 3633《龙泉神剑歌》记载金山国与甘州回鹘争战，“慕容胆壮拔山刀，突出生擒口事奇”，此人当即慕容归盈。金山国灭亡后，归盈又支持其内弟曹议金夺取归义军最高统治权。作为曹议金窟的莫高窟第98窟南壁东起第四身供养人画像题曰：“故姊第十一小娘子一心供养，出适慕容氏。”^[32]据学界考证研究，基本认定曹议金的这位姐姐是嫁给了慕容归盈。^[33]归盈在曹氏初期出任瓜州刺史，地位重要。《册府元龟》中多处记载到慕容归盈向五代后唐王

朝进贡马匹之事,卷169《帝王部·纳贡献》记云:

[同光四年]二月,沙州曹义(议)金进和市马百匹、羚羊角、硃砂、牦牛尾,又进皇后白玉符、金青符、白玉狮子指环、金刚杵。瓜州刺史慕容归盈贡马。

卷965《外臣部·封册三》记云:

末帝清泰元年七月癸丑,简较(检校)刑部尚书瓜州刺史慕容归盈转简较(检校)尚书左仆射。时瓜、沙附回鹘来朝贡。令使归,故有斯命。

卷972《外臣部·朝贡五》记云:

[闵帝应顺元年正月]是月,沙州、瓜州遣牙将各以方物朝贡;

[废帝清泰二年七月]沙州刺史曹义(议)金、凉州留后李元谦各献马三匹,瓜州刺史慕容归盈献马五十四。

卷976《外臣部·褒异三》记云:

[应顺元年]闰正月,瓜州入贡牙将唐进、沙州入贡梁行通、回鹘朝贡安摩河等辞,各赐锦袍银带等物有差。^[34]

在传世史籍中,将瓜州刺史慕容归盈与沙州刺史曹议金并列相提,说明主政瓜州长达二十余年的慕容归盈具有极大的势力,把持瓜州政局,在归义军政权中也具有极高的资历与威望。甚至在其去世三十多年后,瓜州百姓仍为之设立神位,^[35]足见吐谷浑王族后裔慕容氏家族在瓜州乃至归义军政权中有着绝对不可忽视的地位。

关于慕容家族与曹氏的联姻,不仅归盈娶曹议金之姐为妻,而且议金还嫁女给慕容氏,莫高窟第98窟另一身女性供养人画像题云:“女第十六小娘子一心供养出适慕容氏”。尽管没有指明该慕容氏为谁,但据同窟“节度押衙银青光禄大夫检校太子宾客慕容员顺一心供养”之题名推知,^[36]可能是归盈之子员顺娶了曹议金之女。

莫高窟第 256 窟为慕容家窟，在东壁门南北两侧绘有慕容归盈及其后代、眷属的供养人画像，今按世次录出慕容氏几代人物题名于下：

皇祖墨黠军诸军事……银青光禄大夫检校……中书令
……□(慕)□(容)中(归)盈；

皇□(太)谯郡夫人……一心供养；

窟主玉门诸军事守玉门使君银青光禄大夫检校尚书左仆射兼御史大夫上柱国慕容言长……；

窟主娘子阎氏一心供养；

男节度都头银青光禄大夫检校左散骑常侍御史大夫慕容贵隆……^[37]

由上可见，窟中绘有慕容归盈及其孙言长、玄孙贵隆等几代人，中缺归盈子辈。在慕容氏家族中，人才辈出，累仕高官。归盈之孙慕容言长官任玉门诸军事守玉门使君，应当就是榆林窟第 25 窟中的“……等玉门军使检校刑部尚……”，该窟除了节度使曹元忠及其侄曹延恭的画像之外，还绘有曹元忠妻翟氏与“长女小娘子延鼎出适慕容氏”的画像及题记，^[38]可知玉门军使慕容言长娶曹元忠长女延鼎为妻，与曹氏再结姻亲。还需指出的是，P. 2985v《亲使员寮翻替历》之第五翻中有“县令慕容长永”，莫高窟第 202 窟供养人画像有“故管内都押衙行常乐县令银青光禄大夫检校右散骑常侍兼御史大夫慕容长政”，^[39]从长永、长政的名字看，皆带“长”字，可能与慕容言长为同辈兄弟；若如此，则这两位担任县令的长永、长政都是归盈之孙。S. 4120《壬戌年至甲子年(962—964)布褐等破历》记云：“布三丈(丈)五尺，暮(慕)容悬(县)令亡吊孝诸娘子用。”P. 4906《某寺诸色破用历》亦载：“白面壹斗，造胡饼送暮(慕)容悬(县)令葬就墓头和尚食用。”这位在曹氏中期去世的慕容县令或即慕容长永。S. 4700《甲午年(994)五月十五日阴家婢子小娘子荣亲客目》等有慕容都衙，当即慕容长政。除了“长”字

辈的之外,慕容归盈的孙辈还有紫亭镇遏使慕容保实,榆林窟第12窟为慕容家窟,窟中绘有被称为皇祖的墨黠军诸军事知瓜州刺史检校司空慕容归盈及其妻曹氏,还有“……[紫]亭镇遏使银青□□大夫检校散骑常侍保实……”,^[40]P. 2032v《后晋时代净土寺诸色人破历算会稿》又云:“豆六斗,慕容镇使木价用”,或即保实。

据前揭莫高窟第256窟题记可知,慕容归盈的玄孙辈有节度都头慕容贵隆,为言长之子。在第202窟中有“……检校左散骑常侍兼御史大夫……”之题记,^[41]前后残缺,将之与贵隆的职衔相比,检校官、宪官相同,可能是同一人。

除慕容归盈、员顺、言长三代皆与曹氏联姻之外,慕容氏家族也嫁女给曹家,如节度使曹延恭娶慕容氏女为妻,莫高窟第454窟之窟主一为节度使曹延恭,一为其妻“窟主敕授清河郡夫人慕容氏一心供养”,^[42]进一步加强了曹、慕容两家的关系。

此外,慕容氏家族中还涌现出一些人物,在归义军政权中担任各级官职。P. 2155v《归义军曹元忠时期驼马牛羊匹等领得历》、P. 2703v(1)《壬申年(972)十二月故都头知内宅务安延达状》中有宅官慕容祐子,S. 4472v《辛酉年十一月廿日张友子新妇身故聚赠历》有慕容营田,P. 2049v《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》有退浑营田、慕容虞候,榆林窟第33窟南壁第十三身供养人题记云:“节度押衙谦(兼)都知慕容……”。^[43]除了以上这些任职于归义军政权的官吏之外,敦煌文献中还有一些其他人物,如P. 3418v《唐沙州敦煌县诸乡欠杖夫人户名目》中有与慕容归盈一同列名的慕容挥章、慕容洁,P. 3281v《押衙马通达状稿》记载有出使入京的慕容神护。

由上所述可知,慕容氏在归义军尤其是曹氏时期家族兴盛,累仕高官,且与曹氏世代联姻,是吐谷浑人在政治上重新崛起并牢固掌握权力的重要标志。

浑姓人物的崛起也在张承奉统治时期。浑子集在张氏归义军

末期任押衙,浑子盈与慕容归盈一样,为金山国力战立功,曹氏当政时得迁节度押衙兼右二将头,成为曹氏归义军政权的有力支柱。但是由于浑氏是否一定出自吐谷浑人,还有待进一步考证,故此特作说明,以俟将来。

以上我们运用敦煌文献与石窟题记,勾勒了唐后期五代宋初散居河西及西域东部地区的吐谷浑人的分布状况,并对他们的职业特征及其与归义军尤其是金山国与曹氏时期的关系进行了考察,证明了以慕容氏为主体的吐谷浑人在归义军时期势力的崛起,长期控制瓜州并影响到沙州归义军的政局。除慕容氏外,还有浑氏和其他诸姓的吐谷浑人,在其灭国几百年后仍积极活跃在河西的历史舞台上。

(原载《兰州大学学报》2004年第1期)

注 释

[1]周伟洲《吐谷浑史》,宁夏人民出版社,1985年。李文实《唐五代以后的吐谷浑后裔及其民族特征》,《青海社会科学》1981年第4期。

[2]夏鼐《武威唐代吐谷浑慕容氏墓志》,《考古学论文集》,科学出版社,1961年,第95—116页。钟侃《唐代慕容威墓志浅释》,《考古与文物》1983年第2期。宁笃学《甘肃武威南营发现大唐武氏墓志》,《考古与文物》1981年第2期。周伟洲《武威青嘴喇嘛湾出土大唐武氏墓志补考》,《西北民族研究》,中州古籍出版社,1994年,第460—464页。

[3]陈国灿《武周瓜、沙地区的吐谷浑归朝事迹——对吐鲁番墓葬新出敦煌军事文书的探讨》,《1983年全国敦煌学术讨论会文集·文史遗书编上》,甘肃人民出版社,1987年,第1—26页。齐东方《吐鲁番阿斯塔那二二五号墓出土的部份文书的研究——兼论吐谷浑余部》,北京大学中国中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》第2辑,北京大学出版社,1983年,第581—615页。王素《吐鲁番所出武周时期吐谷浑归朝文书史实考证》,

《文史》第29辑,中华书局,1988年,第161—170页。

[4]齐东方《敦煌文书及石窟题记中所见的吐谷浑余部》,北京大学中国中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》第5辑,北京大学出版社,1990年,第263—278页。

[5]徐晓丽、郑炳林《晚唐五代敦煌吐谷浑与吐蕃妇女研究》,《敦煌学辑刊》2002年第2期,第1—10页。

[6]周伟洲《吐谷浑史》,第142—147页。

[7]苏莹辉《莫高窟C.245窟及榆林窟C.6窟慕容氏题名考——瓜沙史事丛考之五》,《敦煌学》第5辑《戴密微先生逝世三周年纪念专号》,1982年,第53—61页。郭锋《慕容归盈与瓜沙曹氏》,《敦煌学辑刊》1989年第1期,第90—106页;《略论慕容归盈出任归义军瓜州刺史前的身世》,《敦煌研究》1991年第4期,第89—95页。

[8]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,第217—220页。

[9]在敦煌文献与传世史籍中,吐谷浑多写作吐浑、退浑。P.2962、S.6233、S.3074v等写作吐浑,P.4640、S.389、P.2932等写作退浑;刘煦等《旧唐书》卷198《西戎传·吐谷浑》云:“今俗多谓之退浑,盖语急而然。”中华书局,1975年,第5301页。欧阳修《新五代史》卷74《四夷附录三·吐浑》云:“吐浑,本号吐谷浑,或曰乞伏乾归之苗裔。自后魏以来,名见中国,居于青海之上。当唐至德中,为吐蕃所攻,部族分散,其内附者,唐处之河西。其大姓有慕容、拓拔、赫连等族。”中华书局,1974年,第910页。

[10]魏收《魏书》卷113《官氏志》:“吐谷浑氏,依旧吐谷浑氏。……谷浑氏,后改为浑氏。”中华书局,1974年,第3008页。郑樵《通志略》之《氏族略五》“代北复姓”条:“谷浑氏:吐谷浑归化,因氏焉。”又《氏族略四》“名字未辨”条:“浑氏:又《官氏志》,吐谷浑氏改为浑。”(中华书局,1995年,上册,第177、138页)

[11]房玄龄等《晋书》卷97《四夷传·吐谷浑》,中华书局,1974年,第2539页。

[12]《旧唐书》卷199下《北狄传·铁勒》,第5348页。

[13]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,文物出版社,1986年,第35页。

[14]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年，第343页。

[15]唐代前期吐鲁番地区也有许多浑姓人物参加军队，充当行人。参孙继民《从浑小弟一组文书看唐代早期健儿制度的几个问题》，《敦煌学辑刊》1995年第1期，第9—16页。

[16]郑炳林、姜伯勤先生持吐谷浑人说，参郑氏《敦煌碑铭赞辑释》，第345—347页，注③；姜氏《敦煌邈真赞与敦煌名族》，姜伯勤、项楚、荣新江《敦煌邈真赞校录并研究》，新文丰出版公司，1994年，第47页。而荣新江先生则持铁勒浑部人说，参其《唐代河西地区铁勒部落的人居及其消亡》，《中国敦煌学百年文库·民族卷》第1卷，甘肃文化出版社，1999年，第81—82页。

[17]欧阳修、宋祁《新唐书》卷221上《西域传上·吐谷浑》，中华书局，1975年，第6227页。

[18]705杜佑《通典》卷190《边防典六·吐谷浑》，中华书局，1988年，第5册，第5167页。

[19]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第386页。

[20]荒川正晴《唐代河西の吐谷浑と墨離》，《内陆アジア史研究》第3号，1989年，第50—62页。周伟洲《大非与墨离》，西北大学西北历史研究室编《西北历史研究》（1988年号），三秦出版社，1990年，第129—142页。

[21]司马光《资治通鉴》卷252《唐纪六十八》僖宗乾符元年（874）条，中华书局，1956年，第8174页。

[22]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，第488—489页。

[23]孙楷第《敦煌写本张议潮变文跋》，兰州大学历史系敦煌学研究室、图书馆合编《敦煌学文选》（上），第193—194页。

[24]郑炳林《唐五代敦煌金山国征伐楼兰史事考》，敦煌研究院编《段文杰敦煌研究五十年纪念文集》，世界图书出版公司北京公司，1996年，第403—415页。

[25]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3期，第169—178页。

[26]《资治通鉴》卷249《唐纪六十五》宣宗大中五年（851）条胡三省注，第8049页。

[27] 荣新江《归义军及其与周边民族的关系初探》，《敦煌学辑刊》1986年第2期，第26页。

[28] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第34页。

[29] 荣新江《通雅考》，《文史》第33辑，中华书局，1990年，第119—144页。

[30] 刘进宝《试谈归义军时期敦煌县乡的建置》，《敦煌研究》1994年第3期，第80—82页。冯培红《归义军时期敦煌县诸乡置废申论》，《敦煌研究》2002年第3期，第98—99页。

[31] 根据其他敦煌文献与石窟题记，可知李弘定后任瓜州刺史，杜江进后来担任节度押衙知都客将，索丞肃为索勋之子，阴仁贵后任舍人，曹子盈后任玉门军使，慕容归盈后任瓜州刺史。

[32] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第38页。

[33] 郭锋《慕容归盈与瓜沙曹氏》，《敦煌学辑刊》1989年第1期，第103—105页。

[34] 王钦若《册府元龟》卷169《帝王部·纳贡献》，第2册，第2036页；卷965《外臣部·封册三》，第12册，第11355页；卷972《外臣部·朝贡五》，第12册，第11423页；卷976《外臣部·褒异三》，第12册，第11469页。中华书局，1960年。

[35] P. 2943《宋开宝四年(971)瓜州衙推氾愿长等状》云：“内亲从都头知瓜州衙推氾愿长与合城僧俗官吏百姓等：右愿长等昨去五月一日，城头神婆神着不说神语，只言瓜州城隍及都河水浆，一切总是故暮(慕)容使君把勒。昨又都河水断，至今未回，百姓思量无计，意内灰惶。每有赛神之时，神语只是言说：不安置暮(慕)容使君坐位，未敢申说。今者合城僧俗官吏百姓等，不避斧钺，上告王庭，比欲合城百姓奔赴上州，盖缘浇灌之时，抛离不得。今者申状号告大王此件，乞看合城百姓颜面，方便安置赐与使君坐位。容不容，望在大王台旨处分。谨具状申闻，谨录状上。牒件状如前，谨牒。开宝四年五月一日内亲从都头知瓜州衙推氾愿长与瓜州僧俗官吏等牒。衙推氾愿长信紫羊角壹双献上大王。”(黄永武主编《敦煌宝藏》，新文丰出版公司，1985年，第125册，第354页)

[36] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第33、47页。

[37] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第109—110页。

- [38] 谢稚柳《敦煌艺术叙录》，上海古籍出版社，1996年，第468页。
- [39] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第93页。
- [40] 谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第448页。
- [41] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第93页。
- [42] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第172页。
- [43] 谢稚柳《敦煌艺术叙录》，第479页。

从敦煌写本类书《励忠节钞》看 唐代的知识、道德与政治秩序

屈直敏

在经历魏晋南北朝的长期分裂和隋王朝的短暂统一之后，如何建设和稳定新的统治秩序，是唐王朝所面临的紧迫任务。魏晋南北朝时期，社会政治秩序十分混乱，儒学南北两分，对经典的解释歧异甚多，人们无所适从。初唐的学者们认为通过对儒家文化传统的重新整合，建立统一的经典与解释系统，能为大一统的政治统治秩序提供必要的典范。关于经典的秩序与政治的秩序同一，唐初的学者在编纂《五代史志·经籍志》（后并入《隋书》，称《隋书·经籍志》）时进行了充分的表述：

夫经籍也者，机神之妙旨，圣哲之能事，所以经天地，纬阴阳，正纪纲，弘道德，显仁足（以）利物，藏用足以独善，学之者将殖焉，不学者将落焉。大业崇之，则成钦明之德；匹夫克念，则有王公之重。其王者之所以树风声，流显号，美教化，移风俗，何莫由乎斯道？故曰：“其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；浩静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。”^[1]

这里的“斯道”指的是儒家经典所确立的文化传统，是传统累积起来的道德文化遗产，是实现统治秩序稳定的重要内容。政治统治与道德行为方面的规范都包含在历代积累的文化传统之中。

夫仁义礼智，所以治国也；方技数术，所以治身也；诸子为经籍之鼓吹，文章乃政化之黼黻，皆为治之具也。^[2]

因此，对传统文化知识的学习，不仅具有非常现实的实用价值和意义，也是政治统一必不可少的内容。于是，在唐朝初期，朝廷诏令学者们对过去的经典、礼制、历史等进行重新考察，以便为现实政治秩序的稳定提供必要的典范。在朝廷的倡导之下，官方学者经过数十年的努力，先后修撰了《五经正义》、《贞观礼》、《显庆礼》、《晋书》、《北齐书》、《周书》、《梁书》、《陈书》、《隋书》、《南史》、《北史》等著作，构建并叙述了一个新的意识形态、新的制度规范以及新的历史。于是，统一的国家有了统一的思想与文化。^[3]

与此同时，为了强化这样的思想观念，上至帝王，下至臣僚百姓，纷纷从典籍中采寻关于国家与历史的知识，关于自然与社会的知识，关于道德与秩序的知识，甚至一般生活的知识，编纂各种教育读本。唐太宗以九五至尊，“披镜前踪，博采史籍，聚其要言，以为近诫”而亲撰《帝范》，^[4]同时又命魏征录古来帝王子弟成败事，集成《自古诸侯王善恶录》，以教诫诸王太子。^[5]太宗后宫之中，长孙皇后“矜尚礼法”，时常“视古善恶以自鉴”；采集古妇人事写成《女则》十篇，垂诫后宫。^[6]武则天因“群公列辟未敷忠告之规”，遂“游心策府，聊因炜管，用写虚襟，故缀叙所闻”而御制《臣轨》，“以发挥德行，谕范身心，为事上之轨模，作臣下之绳准”。^[7]

上之所行，下必效之，一时之间，以齐家治国、明德修身为教诫的纂述蔚然成风，如魏征撰“昭德塞违，劝善惩恶”、“为纲为纪”、“弘奖名教”、“用之当今，足以鉴览前古，传之来叶，可以贻厥孙谋”的《群书治要》；^[8]吴兢辑录君臣间“垂世立教之美，典谟谏奏之词，可以弘阐大猷，增崇至道者”、“举其宏纲，词兼文质，义在惩劝，备人伦之纪，存军国之政”的《贞观政要》。^[9]私家之作则更是蔚为大观，如杜正伦《百行章》、杜嗣先《兔园策府》、李若立《知识

性藏金》、王伯珩《励忠节钞》、于立政《类林》、佚名《语对》、《杂钞》、《新集文词九经抄》、《勤读书钞》等。对于唐王朝如此宏伟的建设,笔者无力详细论说,在此仅对唐代的道德教育与知识结构作一简要的分析,进而考察唐代在道德伦理秩序方面的建构。

一、《励忠节钞》的内容及引书

敦煌写本类书《励忠节钞》是敦煌文献中保存较为完整的一部类书。《励忠节钞》原书共10卷,今仅残存大约有3卷之多,共37部(其中第1—10部为第1卷,第11—21为第2卷,第22—37部卷次不明),是敦煌写本类书中保存写卷和部类较多的类书之一,所援引典籍极其繁富,经、史、子、集四部内容无不涉及,而其中许多典籍都是已经遗佚的珍籍秘本,故本写本的重要性不是其他一般敦煌类书所能比拟的。《励忠节钞》内容和分类体系着眼于人间社会等级秩序中的社会道德伦理规范,特别突显了人间社会秩序中“帝王”与“臣民”之间关系的道德伦理标准“忠节”。为了便于讨论,今特录其编次部类及引书目录如下:

1、分类目录:

S. 1810 + S. 1441 (复写本 P. 3657、P. 5615、P. 4059):

序

忠臣部

道德部、恃德部、德行部

贤行部、言行部、亲贤部、任贤部、简贤部、荐贤部

将帅部、安国部、政教部、善政部

字养部、清贞部、公正部

俊爽部、恩义部、智信部、立身部等部类

P. 2711号:

诚慎部、谦卑部、推让部、家诫部等部类

P. 4026 + P. 5033:

諫诤部、梗直部、刑法部等部类

品藻部、交友部、言志部、嘲谑部、阴德部等部类

Дх. 10698V + Дх. 10838V + P. 3871 + P. 2980 + P. 2549:

孝行部、人物部、志节部、贞烈部。

2、主要征引书目:

经部:《易》、《毛诗》、《尚书》、《礼记》、《大戴礼》、《春秋左传》、《孟子》、《论语》、《孝经》等。

史部:《史记》、《汉书》、《东观汉记》、《后汉书》、《三国志》、《晋书》、《宋书》等。

子部:《孔子家语》、《曾子》、《荀子》、《吕氏春秋》、《老子》、《庄子》、《列子》、《淮南子》、《管子》、《文子》等。

集部:《文苑》、《广连珠》、《庾子山集》、《曹子建集》等。

据笔者统计,敦煌写本类书《励忠节钞》共 700 多则,其中经部为 67 则,约占十分之一,征引典籍以《尚书》、《诗》、《礼记》等九经为主,兼及《孝经》、《论语》;史部为 183 则,约占四分之一,征引典籍以《史记》、《汉书》、《后汉书》《三国志》四史为主,兼及《晋书》、《宋书》等史籍;子部为 246 则,约占三分之一,征引典籍以《老子》、《庄子》、《列子》、《荀子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等为主;集部为 66 则,约占十分之一,征引典籍以家诫类为主;此外还有 140 余则不可确考出处,其内容以史部和子部为多。^[10]

从残存的序文“……若能师识前□□□□□□□□, 今将遗尔子孙,非敢闻诸达者。勉之哉! 勉之哉!”可以推知,编纂此书的主要目的是为了以忠孝节义之气节,高德贤能之景行,作为激励后人和教诫子孙之用,使子孙后辈通过对本书的学习,能够师法先贤往行,以修身齐家,治国安邦,训俗化众为己任。这与教诫子孙之《帝范》、《珠玉抄》,训俗安邦之《臣轨》、《新集文词九经抄》等道德伦理教育读本极为相近。我们虽然不能尽知当时社会的详细

细节,但从《励忠节钞》这样一个残存的部类编次和内容概括的名目及引用书目,我们可以大致略窥当时的社会观念、思想意识和知识结构。

在这个总结了奉君行事和修身立命的知识和观念体系中,君臣之间关系和义务的道德标准“忠”被放置在最优先的地位,忠臣们的事迹被视为激励后人的榜样,这显示着古代中国的一个社会政治观念,即帝王是人间的主宰,其统治下的“人”(臣民)对帝王的义务与准则是不言自明的且具有天然合理性的绝对“忠诚”。接下来就是社会存在的个人所必须具备的“德才贤能”、“安邦定国”、“公平善政”、“恩义智信”等道德品格和政事行为,显示了古代中国人对人的自我价值和社会价值的看法,即个人价值的评判是以他在社会上的道德品格和功业成就为标准,个人生命的价值和意义不是取决于个人的独立存在和自我情感,而是取决于个人在社会等级结构中的等级秩序和位置,集体的意识对个人的行为起到决定性的支配作用。再接下来排列了作为个人社会生活行为规范的“敬慎”、“谦让”、“耿直”等准则,显示了古代中国对个人生活方式和社会生活规范的重视,也表明了个人生活行为与社会规范的高度一致,即个人的行为、道德、价值及意义等必须符合儒学传统所认同的“圣、贤、忠、孝、德、让、智”等基准,同时这也是社会道德伦理教育的核心。

这样的分类体系清楚地表明了古代中国人基本的道德和伦理的等秩先后,也表明了古代中国人的生活观念,即政治权力超越个人权力,社会集体意识高于个人意识,社会秩序优先于个人自由,社会价值高于个人成就。由此可以看出,敦煌写本类书《励忠节钞》突显了人间秩序中君臣关系的道德标准是以“忠”为核心,以儒家的“圣忠贤孝、德让智信、勤学修身、诚意正心”等道德原则为重要内容,对广大臣民进行道德伦理教育,从而达到教化世人,维护“立身行事、齐家、治国、平天下”等人间秩序的伦理规范,稳定

社会政治统治的目的,这无疑对唐代建立政治秩序与典籍秩序相统一的国家具有重要意义。

二、《励忠节钞》与《帝范》及《臣轨》之比较

唐王朝统治者为宜扬传统的道德伦理和行为规范,稳定政治秩序,采取了许多措施,编纂了大量垂训教诫类的通俗读物,如:《帝范》、《自古诸侯王善恶录》、《天训》、《女则》、《臣轨》、《百僚新诫》、《古今内范》、《青宫纪要》、《少阳政范》、《维城典训》、《紫枢要录》、《凤楼新诫》、《孝子传》、《列女传》、《内范要略》、《乐书要录》、《兆人本业》、《开元训诫》等书,在这些通俗读物中,以唐太宗御制的《帝范》和武则天御撰的《臣轨》最具有代表性且有传世存本。

1. 《帝范》。《帝范》在《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》中均著录为4卷,《宋史·艺文志》著录为2卷,《崇文总目》、《直斋书录题解》著录为1卷,晁公武《郡斋读书志》载为20篇,仅存6篇。此书在宋代已经散佚,现存四库全书本《帝范》系从《永乐大典》中辑出。除《四库全书》本外,还有日本宽文八年(1668)本、日本大正四年(1915)三色印本、《知不足斋丛书》本、《粤雅堂丛书》三编本等,而日本宽文本较《四库全书》本为善,故本文在此以《罗雪堂先生全集》第6编第6册载1924年东方学会据日本宽文本所影印之《帝范》为据。

《帝范》分为上、下两卷,有君体、建亲、求贤、审官、纳谏、去讬、诫盈、崇俭、赏罚、务农、阅武、崇文等12篇。该书御制序云:

余闻大德曰生,大宝曰位,辨其上下,树之君臣,所以抚育黎元,陶均庶类,自非克明克哲,允文允武,皇天眷命,历数在躬,安可以滥握灵图,叨临神器。是以翠妣荐唐尧之德,玄珪赐夏禹之功。丹鸟呈祥,周开七百之祚;素灵表庆,汉启重世

之基。由此而观，帝王之业，非可以智竞，不可以力争者矣。昔隋季版荡，海内分崩，先皇以神武之姿，当经纶之会，斩灵蛇而定王业，启金镜而握天枢。然犹五岳含气，三光戢曜，豺狼尚梗，风尘未宁。余以弱冠之年，怀慷慨之志，思静大难，以济苍生，躬擐甲冑，亲当矢石，夕对鱼丽之陈，朝临鹤翼之围，敌无大而必摧，兵何坚而不碎，剪长鲸而清四海，扫欃枪而廓八紘。既而承庆天潢，滥登璇极，袭重光之永业，继宝篆之隆基，战战兢兢，若临深而御朽，日慎一日，思善始而令终。汝以幼年，偏钟慈爱，义方多阙，庭训有乖，擢自维城之居，属以少阳之任，未辨君臣之礼节，不知稼穡之艰难。余每[思]此为忧，未尝不废寝忘食。自轩昊已降，迄至周隋，经天纬地之君，纂业承基之主，兴亡治乱，其道焕焉。所以披镜前踪，博采史籍，聚其要言，以为近诚云尔。

在这篇简短的序言中，唐太宗叙说了创业的艰难和对太子所处环境的忧虑，表明博采史籍要言撰写《帝范》的目的，是要太子了解和思考历史上的圣明之君和淫乱之主在治理国家的过程中，出现的治乱兴衰和存亡得失的历史事实，引以为戒，作为将来治理好国家的龟鉴。

《帝范》一书所引典籍主要有《诗》、《尚书》、《礼记》、《易》、《论语》、《左传》、《史记》、《汉书》、《魏志》、《帝王世纪》、《吴越春秋》、《春秋后语》、《吕氏春秋》、《说苑》、《物理论》、《鬻子》等，从该书所存篇目及援引内容来看，其宗旨在于崇为君之体，辨君臣上下之礼，审安邦治国之术，明治乱得失之道，以为帝王宗室之训诫。全书从安国、治乱、昏明、荣辱、制俗、国用六个方面对帝王的政治行为规范进行了全面阐述。(1)“君体”和“建亲”是“安国之基”，指出民为国先，国为君本，“威德致远”、“慈厚怀民”、“抚亲以仁”、“接臣以礼”、“奉先思孝”、“处后思恭”、“以行德义”是为君之体，“众建宗亲而少其力”是为封建之鉴。有德之君，“无以奸破

义,无以疏间亲,察之以明,抚之以德”,则可以达到“邦家俱泰,骨肉为虞”的太平盛世。(2)“求贤”和“审官”是“治乱之源”,指出忠良贤士是治国之本,所以求贤为贵。明君察职审贤,量能授官,随才任使,择才分禄,任使得其人,则不劳而化,天下自治。(3)“纳谏”和“去谗”是“昏明之本”,指出明主善于纳谏,去谗佞之徒,则“忠者沥其心,智者尽其策”,从而形成“遍照于下”,“病就苦而消”的政治局面;而昏主拒谏从谀,则“大臣惜禄而莫谏,小臣畏诛而不言”,最终至于“身亡国灭”。有鉴于纳谏去谗与拒谏从谀所造成的两种不同的政治前途如此分明,为君者不可不慎。(4)“诫盈”和“崇俭”是“荣辱之端”,指出骄奢为忌,节俭为德。去骄奢,崇节俭,减轻赋税,不劳民,不扰民,才能免于人神愤怒,祸乱倾危。(5)“赏罚”和“务农”是“制俗之机”,指出明君要以仁爱为心,以农为政本,做到赏罚公正廉明,无偏无党,重本轻末,劝穡务农,才能劝善化人,使百姓怀仁义之心。(6)“阅武”和“崇文”两者“邈为国用”,指出武以安邦,文以治国,文武两途,与时优劣,各有其宜,缺一不可;乱世重武而轻文,治世修武而笃文,是为用兵之机,崇文之术。

以上十二篇所论,以儒家的道德伦理观念为基础,将历史的经验和现实政治的体验结合在一起,全面阐述了国家君主的行为规范。

2.《臣轨》。《臣轨》又作《臣范》、《臣规》,《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》著录为2卷,《玉海·艺文》、《通志·艺文略》、《崇文总目》同,晁公武《郡斋读书志》载录为10篇(缺下5篇),《宋史·艺文志》不著录。现存《臣轨》系阮元、杨守敬、罗振玉等从日本访求所得并影印而成^[11],本文所据为《罗雪堂先生全集》第6编第6册载东方学会据日本宽文本所影(该书上册五篇为罗氏据弘安十年古写卷校改)。

《臣轨》分为上、下两卷,共有同体、至忠、守道、公正、匡谏、诚信、慎密、廉洁、良将、利人等十章,该书御撰序云:

盖闻惟天著象，庶品同于照临；惟地含章，群生等于亭育。朕以庸昧忝位坤元，思齐厚载之仁，式罄普章之惠。乃中乃外，思养之志靡殊；惟子惟臣，慈诱之情无隔。常愿甫殚微愿，上翊紫机；爰须众僚，聿匡玄化。伏以天皇明逾则哲，志切旁求，簪裾总川岳之灵，珎珎聚星辰之秀，群英莅职，众彦分司，足以广扇淳风，长隆宝祚。但母之于子，慈爱特深，虽复已积忠良，犹且思垂劝励。昔文伯既达，仍加喻轴之言；孟軻已贤，更益断机之诲。良以情隆抚字，心欲助成。比者太子及王已撰修身之训，群公列辟，未敷忠告之规，近以暇辰，游心策府，聊因炜管，用写虚襟，故缀叙所闻，以为《臣轨》一部。想周朝之十乱，爰著十章；思殷室之两臣，分为两卷。所以发挥言行，镕范身心，为事上之轨模，作臣下之绳准。若乃遐想绵载，眇鉴前修，莫不元首居尊，股肱宣力，资栋梁而成大厦，凭舟楫而济巨川，唱和相依，同功共体。然则君亲既立，忠孝形焉，奉国奉家，率由之道宁二，事君事父，资敬之途斯一，臣主之义其至矣乎！休戚是均，可不深鉴。夫丽容虽丽，犹待镜以端形；明德虽明，终假言而荣行。今故以兹所撰，普锡具僚，诚非笔削之工，贵申禪导之益，何则正言斯重，玄珠比而尚轻，巽语为珍，苍璧喻而非宝，是知赠人以财者，唯申即目之欢，赠人以言者，能致终身之福。若使佩兹箴戒，同彼韦弦，修己必顾其规，立行每观其则，自然荣随岁积，庆与时新，家将国而共安，下与上而俱泰。察微之士，宜所三思，庶照鄙诚，敬终高德，凡诸章目，列于后云。

这篇序言阐明了对现实政治的忧虑，指出撰写《臣轨》一书的目的是为了给大臣们事君奉上、修身立行确立基本的行为规范和准则。该书援引的典籍主要有《诗》、《尚书》、《礼记》、《易》、《春秋左传》、《论语》、《汉名臣奏》、《孔子家语》、《晏子》、《贾子》、《老子》、《庄子》、《列子》、《尸子》、《管子》、《文子》、《吕氏春秋》、《淮

南子》、《说苑》、《新序》、《世要论》、《体论》、《傅子》、《孙子兵法》、《陆景典语》等。从该书所存篇目及序言来看,其宗旨是为了“发挥言行,镕范身心,为事上之轨模,作臣下之绳准”,从而达到“广扇淳风,长隆宝祚”、“荣随岁积,庆与时新,家将国而共安,下与上而俱泰”目的。《臣轨》全书十章,从十个方面提出了作为臣下的准则:

(1)“同体章”阐述了君臣之间的关系是同体合用,臣以君为心,君以臣为体,臣主同体,上下协心,是为君臣之道。虽然父子至亲,也不如君臣同体重要,将君臣关系凌架于传统儒家父子亲情关系之上。(2)“至忠章”阐述了君臣之间的道德标准是至忠至正,即臣事君以忠正,要先国而后家,先君而后亲,强调事君竭忠尽节,宠任加敬,见忘无怨,勤劳不倦,是臣的本分。不仅如此,还要不以安危险易改变心志,见君有善则宣之四海,见君有过则潜谏,推善于君,引过于己,如此才是至忠之臣。(3)“守道章”以老庄学说的“道”来阐述人间君臣的关系,指出“道”是身为臣子的人必须遵循的原则,“道者,无为无形,内可以修身,外可以治人”,只有先“知道”才能“立忠”,“知道”则达于理,达于理则明于权,明于权则不以外物而伤害自己,“有道”则事君忠,事父孝,言行合宜,忠孝得节,所以“道”是臣所必须遵循的准则。这样,宇宙自然秩序的“道”在被赋予儒家的道德伦理之后,便成了君臣、父子等人间秩序的准则。(4)“公正章”首先解释了“公”是源自于天地之道,“天无私覆,地无载,日月无私烛,四时无私,忍所私而行大义,可谓公矣”,所以公正是身为人臣所必须遵循的行为规范,即“理官事则不营私家,在公门则不言货利,当公法则不阿亲戚,奉公举贤则不避仇讎,忠于事君,仁于利下,推之以恕道,行之以不党”,指出为臣不仅要行公正废私情,同时还要行六正(即圣臣、大臣、忠臣、智臣、贞臣、直臣)之道,去六邪之术(即臭臣、谀臣、奸臣、谗臣、贼臣、亡国之臣),才能使“上安而下理”。(5)“匡谏章”指出

纳谏与任贤是治国安邦的重要措施,所谓“谏”,即是“匡君于正”,“纳君于道,矫枉正非,求上之谬”,身为人臣,能谏君之过,匡君之失,不畏死罪,不避斧钺,以谏为忠,方为至忠之臣。(6)“诚信章”指出,诚信是君子事君怀民之本,臣以信忠其君,以信孝其父,以信亲于百姓,则上下通诚,信而不疑。(7)“慎密章”,指出人臣要慎言慎行,谋虑机权要保密,非所言勿言,非所为勿为。(8)“廉洁章”指出,清静无为,恭廉守节是天地之德,人臣以廉平为德,行廉守清,奉法以利人,不枉法以侵人,不求非其所有,则可以全真保身。(9)“良将章”指出,武将为臣之道不仅要“爱兵”,懂御众之术,而且要“善谋”,明攻守之法,同时还要有五材四义(即“知不可乱,明不可蔽,信不可欺,廉不可货,直不可曲五材;受命之日忘家,出门之日忘亲,张军鼓宿忘主,援桴合战忘身四义)。(10)“利人章”指出,“衣食者,人之本;人者,国之本”,因而作为忠臣事君奉上的主要职责在于利民,利民即兴利除害,劝农抑末,省徭轻赋,不夺民时,以足民用。最后指出“忠者,致福之本;戒慎者,集庆之源”,为人臣只有“心归大道,情切至忠,务守公平,贵敦诚信,抱廉洁而行为,怀慎密以修身,奉上崇匡谏之规,恤下思利人之术”,才能达到“名实兼茂,禄位俱延,荣不召而自来,辱不遗而斯去”。

以上十章所论,以儒家传统“正心、诚意、爱国、忠君”的道德伦理观念为基础,全面阐述了作为忠臣的道德伦理准则和行为规范,即每个臣子都要求是忠君爱民,德才兼备的人物。

《帝范》、《臣轨》、《励忠节钞》三部书就其编排体例和援引内容而言,都是以九经三史以及诸子等传统典籍为共同资源,以儒家道德伦理规范为核心,以道德评判为体用,以勤学修身、慎行齐家、立德行政、安邦治国为目的。我们从这三部书的序言可知,这三部书是作为社会秩序结构中的帝王、大臣、百姓三种不同等级的社会阶层的日常道德伦理教育读本,我们若将这三部书结合在一起进行考察,则可以发现,儒家的道德伦理规范是维系中国古代“帝

王——臣僚——百姓”这样一个社会等级秩序构成的重要内容。特别是在《臣轨》和《励忠节钞》两部书中,突显和强化了君与臣民之间关系的道德准则——“忠”,如:《励忠节钞》与《臣轨》两部书都将有关“忠”的内容置于首部,且《励忠节钞》引《臣轨》的《至忠章》5则,《守道章》4则,《公正章》2则,《诚信章》2则,《慎密章》5则,反复申述了“至忠至正”是为臣之道,反映了唐代“移孝就忠”的道德伦理建设和观念的变化。由此,也可以看出,作为社会道德伦理规范的忠孝仁义、诚信友智、勤学修身、敬德礼让、尊贤尚能、齐家治国等准则,在统治者的大力宣扬和提倡下,通过自上而下的道德教育,不仅具有政治意识形态的权威性,而且拥有了不言自明的合理性,是人人都必须遵循的普遍准则,成了维护政治秩序的纽带,在教化世人和维护政治秩序的稳定中起到了不可限量的作用。

三、《励忠节钞》与《珠玉抄》及 《新集文词九经抄》之比较

初唐统治者采取了尊圣崇儒的文教政策,以儒家经典知识为典范,建立了统一的思想与文化秩序,当时的知识分子为了强化和复述这种思想观念和经典知识,编纂了大量以识字、道德伦理、常用知识为主要内容的通俗读物,如《太公家教》、《武王家教》、《辩才家教》、《新集严父教》、《百行章》、《珠玉抄》、《应机抄》、《古贤集》、《新集文词九经抄》、《兔园策府》、《蒙求》。这些通俗读物的共同特征是以凸显儒家道德伦理的忠孝仁义、诚信礼智、尊贤尚能、勤学修身、齐家治国等立身处世的道理和行为规范为宗旨,就其体制而言多以韵语形式编纂而成。然究其内容而言,按部类编纂的《励忠节钞》与杂言散文体《新集文词九经抄》、问答体《珠玉抄》之间的关系最为密切。

1. 《珠玉抄》。《珠玉抄》又名《杂抄》、《益智文》、《随身宝》,

是唐五代时期普遍流行于敦煌地区的通俗读物,敦煌遗书中主要保存有 S. 4663、S. 5658、S. 5755、S. 9491、P. 2721、P. 3393、P. 3662、P. 3649、P. 3671、P. 3769、P. 3683、P. 3906 等多个写卷,^[12]最完整的 P. 2721 号,首题“《杂抄》一卷,一名《珠玉抄》,二名《益字文》,三名《随身宝》,并序”,尾题有“《珠玉新抄》一卷”,但未著明编纂者。考郑樵《通志二十略》卷 7《艺文略》著录有:张九龄撰《珠玉抄》一卷,^[13]《宋秘书省续编到四库阙书目》卷 2《类书类》著录有张九龄撰《珠玉抄》一卷。^[14]最早提及敦煌写卷《杂抄》的是我国旅法学者刘复,^[15]关于《珠玉抄》的研究,主要有日本人那波利贞、^[16]周一良、^[17]张政烺、^[18]朱凤玉、^[19]王三庆、^[20]周丕显、^[21]吴枫、^[22]王喆等。^[23]那波利贞认为该书为中晚唐时期作品,后来学者对此多不认同。周一良认为该书所依据资料之时代必上去开元(713—741)不远,而迥在长庆(821—824)之前。张政烺则疑其为唐宋人之所谓《何论》。朱凤玉认为其成书当在中宗神龙三年(707)之后,唐玄宗开元十年(722)之前。王三庆则仅论及写卷年代而未考定其成书年代。周丕显认为该书的纂集成书年代约当高宗永淳经武周至开元之间,即 7 世纪后期至 8 世纪前期之间,而开元间可能性尤大。吴枫、郑显文、王喆则认为该书成书年代的上限应为唐中宗神龙三年(707),下限为唐肃宗宝应元年(762)。综合上述诸家考证,《珠玉抄》的成书年代大约在唐开元、天宝年间似为合理。

敦煌残写卷《杂抄》残存共一卷,约 5 千余字,该书以抄名书,显系抄录要言,辑略要义,拾掇而成。至于又称之为《珠玉抄》、《益智文》、《随身宝》,顾名思义,当是学得此书,如获珠玉,增益智慧,是日常生活随身携带的宝物,故被日本学者那波利贞誉为“学海遗珠”、“天壤间的瑰宝”。^[24]该书内容极为丰富,是迄今为止发现较为完整的唐代庶民的通俗读物。同时该书是将所述知识分门别类地连掇起来,采用问答形式为主,杂以“论”、“辩”及格言警句

等形式,以便于记诵和流传,在社会上具有广泛的影响,是唐以降在庶民中间广为流传的通俗读物,具有普遍的社会价值取向,对于研究唐代社会史和唐代社会的知识结构以及思想信仰具有重要的参考价值。从该书序言即可知其要旨,该书序文云:

盖闻天地开辟已来,日月星辰,人民种类,阴阳寒暑,四时八节,三皇五帝,宫商角徵羽,金木水火土。九州八音,山川道迳,受形之物,贵贱贤愚,帝代相承,生死不及,周而复始。天地之□(道),宗祖之源,人事之矣(宜),并皆幽玄,莫能照察。余因暇日,披览经书,略述教言,以传后代云耳。

该书的标题主要有:论三皇五帝、论三川八水五岳四渎、论九州九经三史三才、论六国六艺五味、论五谷五果五射五德、论五姓五行三老三备、论三光六暗三农元正三朝、论始欲学之事、论妇人四德三从等。概括起来,《珠玉抄》的内容大致有关于历史地理、天文历法、伦理道德、典章制度、年节时令起源、事物起源、名物典故和行为处世准则等各个方面的知识。综观该书序言与内容可知,该书主要目的是抄录天地万物、古往今来、政治道德、艺术文章等有关日常生活的基本知识与常识,以为庶民教育之资。在中国传统文献典籍中,有关唐代社会上层的文化道德教育的资料文献记载极为丰富,但关于社会下层庶民大众的文化道德教育资料则史书无载,而该书所论的经籍图书,则为我们考察当时的知识结构和文化教育提供了极为宝贵的线索且意义重大。现将其所论书目及基础教育内容附列于下:

经:虞夏商周作、孔安国注《尚书》,孔子修、杜预注《春秋》,孔子修、郑玄注《三礼》,王弼注《周易》,孔子作、郑玄注《论语》、《毛诗》、《孝经》,郭璞注《尔雅》,陆法言《切韵》。

史:司马迁《史记》、班固《汉书》、《东观汉记》、陈寿《三国志》。

子:河上公注《老子》、郭象注《庄子》、刘勰《刘子》。

集：屈原《离骚》、孟宪子《文场秀句》、昭明太子《文选》、李德林《典言》、杜嗣先《兔园策府》、马仁寿《开蒙要训》、史游撰《急就章》以及钟繇撰、李暹注、周兴嗣次韵《千字文》。

九经：《尚书》、《毛诗》、《周易》、《礼记》、《周礼》、《仪礼》、《公羊》、《谷梁》、《左传》。

三史：前汉、后汉、东观汉[记]。

六艺：礼、乐、射、御、书、数。

五射：宾射、太射、礼射、乡射、燕射。

五德：仁、义、礼、智、信。

妇人四德：一妇德贞顺、二妇言辞令、三妇容婉娩、四妇功丝麻。

妇人三从：在家从父、出嫁从夫、夫没从子。

上列经、史、子、集四部书目，以九经、三史、老庄为主要内容，这与唐代的科举考试以经学、史学、道学等为主要科目有着十分密切的关系。唐代科举考试，其科目主要有：秀才、明经、俊士、进士、明法、明字、明算、一史、三史、开元礼、道举、童子。明经之别则有：五经、三经、二经、学究一经、三礼、三传、史科等。所考试书目：经类有《礼记》、《春秋左氏传》、《诗》、《周礼》、《仪礼》、《易》、《尚书》、《春秋公羊传》、《谷梁传》，此外还要兼通《孝经》、《论语》。^[23]《珠玉抄》经学类共列举孔安国注《尚书》、杜预注《春秋》、郑玄注《三礼》、王弼注《周易》、郑玄注《论语》、《毛诗》、《孝经》九经，这与明经考试所要求的内容相一致。《珠玉抄》史类列举有《史记》、《汉书》、《东观汉记》、《三国志》四史，三史条则列有《前汉》、《后汉》、《东观汉[记]》。自魏晋至唐开元之际以《史记》、《汉书》、《东观汉记》为三史。据《唐六典》卷4《礼部尚书》条弘文、崇文馆学生下注云：

弘、崇生习一大经、一小经、两中经者，习《史记》者，《汉书》者，《东观汉记》者，《三国志》者，皆须读文精熟，言音典

正,策试十道,取粗解注义,经通六,史通三。^[24]

是当时三史一科考试以《史记》、《汉书》、《东观汉记》为主要内容。至穆宗长庆三年(823)谏议大夫殷侗奏礼部贡举置三史科,^[25]《唐会要》卷76《贡举中》三传附三史条载殷侗奏文云:

历代史书,皆记当时善恶,系以褒贬,垂裕劝戒,其司马迁《史记》、班固、范曄两《汉书》,音义详明,惩恶劝善,亚于六经,堪为世教,伏惟国朝故事,国子学有文史直者,宏文馆宏文生,并试《史记》、两《汉书》、《三国志》。^[26]

又据《新唐书·选举志上》载:

凡弘文、崇文生,试一大经、一小经;或二中经;或《史记》、《前汉书》、《后汉书》、《三国志》各一。^[27]

与《唐六典》注文不同,是长庆以后,三史科考试以《史记》、《汉书》、《后汉书》三史为主要内容,而宏文、崇文馆学生考试则以《史记》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》四史为主要内容。《珠玉抄》三史所列为《前汉》、《后汉》、《东观汉(记)》,史书修撰则列《史记》、《汉书》、《三国志》,与当时的科举考试内容不完全一致,这可能是因袭传统而又适应科举考试变革所致,但《珠玉抄》所列史学书目均是当时士子必须学习的内容则是十分肯定的。据《新唐书·选举志上》载:

唐高宗上元二年加试贡士《老子》策。

唐玄宗开元七年诏贡举人减《尚书》、《论语》策,加试《老子》;开元二十九年,始置崇玄学,习《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》,曰道举。其生,京、都各百人,诸州无常员,官秩、荫第同国子,举选、课试如明经。^[28]

可知子类列举有《老子》、《庄子》、《列子》等是道举所试科目。集部所列书目虽非科举考试之必需书目,但与科举考试不无直接关系,《千字文》、《急就章》为学子启蒙识字、书法训练课本,是当时读书人学习入门的必备课本。《典言》、《文场秀句》、《开蒙

要训》、《兔园策府》为当时学子启蒙、科场试策应对必读之书，是唐代社会和民间极为流行的书籍。《离骚》、《文选》两书是文学诗赋的典范佳作，是古代读书人，特别是唐代读书人所必修课程，因为唐代科举考试的进士科，诗、赋是必考课目，在高宗、武后时期，重文章选士，自此之后，天下学子以文章进达，渐成风气。虽然在德宗建中二年（781）以箴、论、表、赞代诗、赋，但据《新唐书·选举志上》载：“先是，进士试诗、赋及时务策五道，明经策三道。建中二年，中书舍人赵赞权知贡举，乃以箴、论、表、赞代诗、赋，而皆试策三道。太和八年，礼部复罢进士议论，而试诗、赋。”^[29]则在文宗太和八年（834）又议论罢废箴、论、表、赞而试诗、赋，到了唐代晚期，进士之科尤为浮薄，为世所共患。由此可知，唐代进士科的科考极重诗、赋，在这样的风气下，天下士子攻读《离骚》和《文选》，就是很自然的事了。此外《珠玉抄》所列三才、六艺、五射、五德、五姓、五色、五声、五行、妇人三从四德、十种礼室之事、十无去就、五不达时宜以及用大量篇幅提倡“忠君”、“孝亲”、“礼仪”、“廉耻”、“信义”、“谦恭”、“勤学”、“悌敬”、“忍让”、“节俭”以及有关礼仪常等内容，当是由于玄宗以来非常重视礼仪教育和与唐朝统治主张的以儒学来弘扬教化的思想相一致。同时也是一般民众所必须掌握的基础知识和临事应对注意的事项以及日常生活中的处事准则。由是可知，唐代的社会教育和庶民的基础文化教育内容，是以侧重德行礼乐和修身立行之道德教育为主，同时还包括科举应试之必需知识和生活节仪之基本知识，这反映了唐代的广大庶民阶层不仅普遍具有较为丰富的文化知识，而且有较高的文化素养和道德水准。

2.《新集文词九经抄》。《新集文词九经抄》是唐五代时期广泛流行于敦煌地区的通俗读物，是以搜辑九经诸子与史书典籍中的嘉言粹语编纂而成，书中所援引的圣贤要言，均一一标举书名或者人名。《新集文词九经抄》的研究，首推台湾的郑阿财先生，其

成果有《敦煌写本〈新集文词九经抄〉研究》、《敦煌写卷〈新集文词九经抄〉校录》等论文和专著《敦煌写卷〈新集文词九经抄〉研究》,^[30]另有李丹禾的《敦煌残〈新集文词九经抄〉初探》一文发表。^[31]郑阿财《新集文词九经抄》一书共叙录了 P. 2557、P. 2598、P. 3169、P. 3368、P. 3469、P. 3615、P. 3621、P. 3990、P. 4525、P. 4971、S. 5754、L1247Дx. 247、L1429Дx. 1368、L2816Дx. 2153a 共 14 个卷号(其中 L1247Дx. 247 号有误,应为 Φ247 号)。据郑阿财研究,P. 2557、P. 3621、P. 2598 三卷可拼接成有首题、尾题,且内容完整的《新集文词九经抄》一卷并序。而 S. 5754、P. 4525、P. 4971、L1247Дx. 247(Φ247)、L1429Дx. 1368、L2816Дx. 2153a 所存之内容与拼合后之写卷内容重复;P. 3169、P. 3469、P. 3615 三卷为可缀合之同一写卷,但内容均与各写卷不同,P. 3990 性质和形式与《新集文词九经抄》同,所存 27 则中 4 则不见于《新集文词九经抄》,P. 3368 所存 78 则中见于《新集文词九经抄》的有 60 则,故郑阿财认为 P. 2557、P. 3621、P. 2598、(P. 4525)、P. 4971、S. 5754、L1247Дx. 247(Φ247)、L1429Дx. 1368、L2816Дx. 2153a 等 8 卷(按:当为 9 卷,郑文少计 P. 4525 一卷)系确知属于《新集文词九经抄》的写卷。而 P. 3990 系同系之异抄,P. 3368 则可能为《新集文词九经抄》、《文词教林》同系而不同编纂之抄本,P. 3169、P. 3469、P. 3615 三卷因不可确考而视为与《新集文词九经抄》同一编纂体制的通俗读物。另外,郑阿财在《敦煌蒙书研究·新集文词九经抄》一节中又增收了 S. 8836v 和上图 030(812408)两个写卷。^[32]同时郑阿财还考定《新集文词九经抄》一书的成书时代上限大约在 755—800 年前后,即中晚唐之间,下限不晚于唐僖宗中和三年(883)。

上述学者主要对英藏、法藏敦煌文献中《新集文词九经抄》写卷进行了较为全面的研究,而对俄藏敦煌文献中的《新集文词九经抄》写本的考察却显得不够。虽然郑阿财的论著中提到了《俄

藏敦煌文献》中的3个残卷写本,并著录了这3个残卷的图版,但是并没有注意这些残卷之间的拼接关系,更没有深入研究。郑炳林在此基础上进行了深入的研究,^[33]首先考定了《俄藏敦煌文献》第4册和第9册中被定名为《百行章》,但实际上应为《新集文词九经抄》的6个残写卷,即 Дх. 2153、Φ247、Дх. 2197、Дх. 1368、Дх. 2752、Дх. 2842。其次是从《俄藏敦煌文献》第12册搜寻到了 Дх. 06059、Дх. 06019 两个未定名的残卷。最后将从《俄藏敦煌文献》中搜寻到的《新集文词九经抄》8个残写卷进行拼接,其缀合的顺序为: Дх. 1368、Дх. 2752 + Дх. 2842、Дх. 06059 + Дх. 06019 + Дх. 2153 + Φ247 + Дх. 2197。其中 Дх. 1368 存8行,为《新集文词九经抄》第17条至第22条内容; Дх. 2752 + Дх. 2842 存22行,为《新集文词九经抄》第66条至第86条内容; Дх. 06059 + Дх. 06019 + Дх. 2153 + Φ247 + Дх. 2197 存78行,为《新集文词九经抄》第105条至164条内容(本文所据比勘的《新集文词九经抄》为郑阿财录文本)。缀合后的俄藏敦煌写本《新集文词九经抄》共为三部分,因间有残缺,不能完全直接拼接缀合,但三部分抄写字体的书法文风相同,显然是出自一人之手,从残片的书法风格与结构来看,当为另外一种比较完整的写本,敦煌文书中应当还有其余残片留存,完整写本的缀合尚有待于进一步的发现。据郑炳林研究,俄藏敦煌写本《新集文词九经抄》残卷与英、法藏敦煌写本《新集文词九经抄》有一定的出入,其中相异部分52处,俄藏敦煌写本《新集文词九经抄》完全正确的部分有23处,英藏法藏正确而俄藏敦煌写本错的有15处,两者全部错的有8处,互有错对的有2处,不可判定错对的有4处。由此我们得知,俄藏和英藏、法藏《新集文词九经抄》写本可能均抄自同一底本,而俄藏写本要比英藏、法藏写本精准。

《新集文词九经抄》一书以“文词”和“九经”为题,表明了本书是以古今圣贤之言词和儒家九种经书为主要内容,该书序云:

包括九经,罗舍内外,通阐三史,是要无遗,今古参详,礼仪咸备,忠臣孝子从此而生,节妇义夫亦因此起。若夫天地一指,阴阳二仪,人无异形,善恶分像。故足以运身,词能利人;步有进退,词有善恶。恶词如众草,不植而自生;善言如百谷,非力而自媚。口虽一也,开则香臭异闻;人之一焉,量则有深浅。视深窥浅,咸由愚学而成;以贤测愚,莫不因学而成智。昔偷光慕道,善自前闻;刺股悬头,传之往典。孔子曰:“未有不法而自正,不教而自为。”《淮南子》曰:“未有舍舟楫而涉江海,弃銜勒而御马者也。”故典籍于人,亦犹是矣。《礼记》云:“玉不琢,不成器;人不学,不知道。”刘通曰:“茧质含丝而出,人性怀智,须学乃成。”老子曰:“修之于身,其德乃真。”《论语》云:“修饰以成人,至如小人君子,向背不同,取舍由身,易于反掌。”周公曰:“善自作福,恶自作灾。”孔子曰:“吉凶由人,祸福由身,行善则吉,行恶则凶,为人由己,岂由人乎?”是知道德礼仪,可修不可废,可法不可违。行之则君子见焉,违之则小人露矣。故以群书纂义,且济时须,删简繁文,通阐内外,援今引古,是要无遗,训俗安邦,号名家教,题标举目,示之云尔。夫屋破者,恒畏风雨;心邪者,常忧祸患。若补得屋则风雨不入其室,心得意则祸患不入其门,世人悉补屋以却风雨,不知正心以除祸患,何其愚惑者矣。

这篇序言首先阐释了传统文化积累的知识经典“九经”、“三史”等,强调了“忠臣孝子”、“节妇义夫”得以产生的价值基础和源泉,并进而强调只有通过学习典籍中有关道德伦理的知识,才能使成为君子,成为一个真正的人。从该书的序言可知,该书是以抄录“九经”与“三史”等经典的道德礼仪规范之要言为主,以“且济时须”、“训俗安邦”为目的。该书援引典籍主要有《毛诗》、《尚书》、《礼记》、《易》、《孟子》、《论语》、《孝经》、《左传》、《史记》、《汉书》、《汉记》、《孝子传》、《贤士传》、《孔子家语》、《曾子》、《贾

子》、《文子》、《管子》、《盐铁论》、《韩诗外传》、《风俗通》、《九谏》、《妇诫》、《老子》、《庄子》、《淮南子》、《抱朴子》、《神仙传》、《列仙传》、《六韬》、《离骚》、《西京赋》、《西都赋》、《长笛赋》、《神女赋》、《笙歌赋》、《真言要诀》以及周公、颜渊、子贡、子夏、子游、邹衍、宋玉、张良、扬雄、严君平、蔡邕、曹大家、宋弘、诸葛武侯、郭象、王良、王阳、张成、刘会、赵平、鲍子、卫伯儒等典籍和个人言论，综观《新集文词九经抄》所援引之书，就数量而言，经部书籍最多，几乎占全书半数之多，其中《论语》约占四分之一，《尚书》约占十分之一，其次为老、庄等道家典籍，《老子》（含注）约占十分之一，其次为《太公家教》、《史记》等。^[24]从引书形式来看，既合乎唐代“九经三史”之规范，也与唐代教育实际情况相符。

我们若将《珠玉抄》、《新集文词九经抄》与《励忠节钞》三部书相互比较，可以发现，三部书虽然体例不同，但用实相资。唐代科举考试下的教育主要有经学、史学、道学、书学、算学等，其中以经学、史学、道学最为重要。经学主要以九经为主，兼及《孝经》、《论语》。考唐代对九经内容的划分主要有三：（1）徐坚《初学记》卷21《文部·经典》所列举：《三礼》、《三传》、《易》、《书》、《诗》；（2）唐陆德明《经典释文·序录》所列举：《周易》、《古文尚书》、《毛诗》、《三礼》、《春秋》、《孝经》、《论语》；（3）开元八年（720）李元瓘奏定以《三礼》、《三传》、《毛诗》、《尚书》、《周易》为九经。而《珠玉抄》所论九经为《尚书》、《毛诗》、《周易》、《礼记》、《周礼》、《仪礼》、《公羊》、《谷梁》、《左传》，显然与开元时期所定九经合。九经中则又分为大、中、小三经，《礼记》、《春秋左氏传》为大经，《诗》、《周礼》、《仪礼》为中经，《易》、《尚书》、《春秋公羊传》、《春秋谷梁传》为小经。通二经者，大经、小经各一，若中经二；通三经者，大经、中经、小经各一。通五经者，大经皆通，余经各一，《孝经》、《论语》皆兼通。^[35]史学则以《史记》、《汉书》、《东观汉记》、《三国志》、《后汉书》为主要内容。道学则以《老子》、《庄子》、《文

子》、《列子》为主要内容。从《珠玉抄》的书目,《励忠节钞》与《新集文词九经抄》所援引的典籍来看,均以九经三史为主,兼及老庄及诸子文章诗赋。同时,《励忠节钞》、《珠玉抄》、《新集文词九经抄》三书还是当时民间普遍流行的通行读物,重在宣扬儒家忠孝礼义、德贤智让、勤学修身、行为处事、齐家治国等道德伦理规范和日常生活处事准则,全面体现了当时社会道德伦理基础教育的风尚。这样的知识体系和伦理道德基础教育,既合乎唐代科举教育现状,也合乎唐代道德教育风气。由此可以看出,以文、行、忠、信为主要内容,以成人之道为核心,以道德伦理为准则,以“成人、成贤、成圣”为教育目的,以发展“人性”为教育要务,以培养“人格”为教育功能的儒家教育,是一个合才智培养与道德培养为一体的教育体系。这种以知识为纲,以道德为本的教育体系,在教化风俗的同时,也维持了社会统治秩序的稳定。

四、结论

综上所述,唐王朝以文化知识和道德伦理教育为核心,建立起了自帝王至臣僚、百姓等级森严的政治秩序与典籍秩序统一的新国家,在官员的选拔上,以德行和学识作为最基本的依据,这从《贞观政要》载:“贞观二年,太宗谓侍臣曰:‘为政之要,惟在得人,用非其才,必难致治。今所任用,必须以德行、学识为本。’”可见一斑。^[36]因而德行和学识成了为官行政的必要修养,学识、德行和政事也就成了唐代知识分子不可或缺三个方面,而与此相对应的则是知识分子获取功名,实现其个人价值的文化、家族和政治三个领域。^[37]在这样的社会体系之中,一个理想的知识分子必须在日常生活中要有广博的知识,擅长文辞与雄辩,在家庭和社会中接人待物、立身行事要有德行,在仕途中要有良好的声誉和政绩。于是知识典籍成了道德与政治的基础,对文化传统的延续成了建立

道德秩序和政治秩序的关键,而道德伦理规范的确立则成了维持社会秩序稳定的纽带,反过来,政治权力则又有效地维护着知识与道德的权威性。

(原载《兰州大学学报》2006年第2期)

注 释

- [1]《隋书》卷32《经籍志》,中华书局,1973年,第903页。
- [2]《隋书》卷32《经籍志》,第909页。
- [3]葛兆光《中国思想史》,复旦大学出版社,2000年,第72—79页。
- [4][唐]李世民《帝范·序》,载罗振玉《罗雪堂先生全集》,台湾大通书局,1976年,第2407页。
- [5][唐]吴兢《贞观政要》卷4《教戒太子诸天军十一》,商务印书馆,1919—1922年。
- [6]《新唐书》卷76《后妃上》,中华书局,1975年,第5471页。
- [7][唐]武则天《臣轨·序》,载罗振玉《罗雪堂先生全集》,台湾大通书局,1976年。
- [8][唐]魏征等《群书治要·序》,商务印书馆,1919—1922年。
- [9]《贞观政要·序》。
- [10]屈直敏《敦煌本类书励忠节钞写卷研究》,《敦煌学国际研讨会论文集》,北京图书馆出版社,2005年,第90—99页。
- [11]《臣轨》一书,日本现存的主要有:(1)活字本,阮元寻得其《四库未收书提要》有著录;(2)宽文八年与《帝范》合刊本,杨守敬寻得,其《日本访书志》有著录;(3)弘安十年古写本(存上卷五篇),罗振玉寻得。《臣轨》现存影印本主要见于:阮元编刻《宛委别藏》,嘉庆时进呈皇宮,故赐名《宛委别藏》,原稿本现藏台湾故宫博物馆,1981年台湾商务印书馆据以影印;林述斋编《佚存丛书》,成书于1799—1810年间;清鲍廷博编《知不足斋丛书》,乾隆重至道光年间,鲍氏知不斋刻本;伍崇曜出资,谭莹校勘编订《粤雅堂丛书》,广州刊刻;罗振玉辑《东方学会丛书》,1924年,东方学会排印铅印;《丛书集

成新编》，台北新文丰出版公司 1985 年印行；《续修四库全书》753 册《史部职官类官箴》，上海古籍出版社，2001 年。对《臣轨》一书的研究主要有：李荷先《从〈臣轨〉看武则天的君臣伦理思想》，《华中师范大学学报》1986 年第 5 期，第 58—62 页；王双怀《〈臣轨〉的作者、年代和价值》，《西北第二民族学院学报》1992 年第 2 期，第 57—61 页。

[12] 商务印书馆编《敦煌遗书总目索引》，中华书局，1983 年。施萍婷《敦煌遗书总目索引新编》，中华书局，2000 年。

[13] [宋]郑樵撰，王树民点校《通志二十略》卷 7《艺文略》，中华书局，1995 年，第 1735 页。

[14] 张九龄撰《珠玉抄》一书，曾于宋绍兴中改定，后由清叶德辉考证，本文引用出自《宋秘书省续编到四库阙书目》，现代出版社，1987 年。

[15] 周一良《敦煌写本杂抄考》，《燕京学报》1948（35）；后收入周一良著，钱文忠译《唐代密宗》，远东出版社，1996 年。

[16] [日]那波利贞《唐钞本杂抄考》，《支那学》卷 10，1942 年。收入氏著《唐代社会文化史研究》，东京创文社，1974 年。

[17] 周一良《敦煌写本杂抄考》。

[18] 张政烺《敦煌写本杂抄跋》，《周叔弢先生六十生日纪念论文集》，香港龙门书店，1950 年，第 251—257 页。

[19] 朱凤玉《敦煌写本杂抄研究》，《木铎》第 12 辑，1988 年，第 120—138 页。

[20] 王三庆《敦煌类书·研究篇》，台湾丽文文化事业股份有限公司，1993 年，第 123—126 页。

[21] 周丕显《巴黎藏伯字第 2721 号杂抄书目初探》，《敦煌吐鲁番学研究论文集》，汉语大词典出版社，1990 年，第 123—126 页。

[22] 吴枫、郑显文《珠玉抄考释》，黄约瑟、刘健明编《隋唐史论集》，香港大学亚洲研究中心，1993 年，第 214—221 页。

[23] 王喆《珠玉抄成书代及作者考》，《松辽学刊》1996 年第 2 期，第 57—59 页。

[24] [日]那波利贞《唐钞本杂抄考》，另参见那波利贞《唐代社会文化研究》，第 221 页。

[25] 《新唐书》卷 44《选举志上》，第 1159 页。

[26]《唐六典》卷4《礼部尚书》，三秦出版社，1991年，第84页。

[27]《旧唐书》卷16，中华书局，1975年，第502页。《新唐书》卷44《选举志上》（第1166页）作“长庆三年”。《旧唐书》卷44《职官志三》“五经博士”下注（第1892页），[宋]王溥《唐会要》卷76《贡举中》（第1398页）作“长庆二年”，中华书局，1955年。

[28]《唐会要》卷76《贡举中》，第1398页。

[29]《新唐书》卷44《选举志上》，第1162页。

[30]《新唐书》卷44《选举志上》，第1164页。

[31]《新唐书》卷44《选举志上》，第1168页。

[32]郑阿财《新集文词九经抄研究》，《汉学研究》第4卷第2期（敦煌学国际研讨会论文专号），1986年；《敦煌写卷新集文词九经抄校录》，《敦煌学》第12辑，1987年；《敦煌写卷新集文词九经抄研究》，台北文史哲出版社，1989年。

[33]李丹禾《敦煌残新集文词九经钞初探》，《古文献研究》1995年第2期，第166—179页。

[34]郑阿财、朱凤玉《敦煌蒙书研究》，甘肃教育出版社，2002年，第287—314页。

[35]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》2002年第3期，第9—19页。

[36]郑阿财《敦煌写卷新集文词九经抄研究》，第28—30页。

[37]《新唐书》卷44《选举志上》，第1160页。

[38]《贞观政要》卷7《崇儒学第二十七》。

[39]包弼德著，刘宁译《斯文：唐宋思想的转型》，江苏人民出版社，2001年，导言第16页。

从《励忠节钞》看归义军 政权道德秩序的重建

屈直敏

现存敦煌写本类书《励忠节钞》的13个写卷均属9至11世纪的抄本，^[1]其中有4个系统写卷，3个复本写卷。就数量而言，几乎占敦煌类书写卷总数的约十分之一；就内容而言，也是敦煌写本类书中保存较为完整的写卷；从抄写的字体来看，有的十分工整，有的极其潦草，可能是官府、寺院与个人都广泛传抄所致，由此可见其流传之广。但是敦煌写本类书《励忠节钞》一书，除了《宋史·艺文志》有著录外，唐宋时期的公私书志目录均无记载，我们不禁要问，这部书是如何传到敦煌地区？为什么在归义军统治下的敦煌地区会广泛流传？为什么藏经洞会保存传抄《励忠节钞》这一类以忠节思想为主的道德伦理教育读本？由于《励忠节钞》一书所有的敦煌抄本写卷均是首尾俱残，也无抄写题记，加上中原地区也无传世存本，这使我们的研究显得极其困难。在此主要根据敦煌写本类书《励忠节钞》写卷的内容，结合当时的历史作一初步的个案考察，进而探讨这类以忠孝节义等儒家道德伦理思想为主导的抄本在归义军政权道德秩序的重建中的作用。不当之处，敬请方家不吝赐教。

一、抄本的流传及内容

王伯琦编纂的《励忠节钞》一书是如何传到敦煌地区,史志文献均无记载。从敦煌遗书中保存的抄本时代来看,该书在敦煌地区广泛流传抄写的时代当属晚唐五代归义军统治时期。《励忠节钞》一书在这一独特的历史时期广泛流传似乎透露了一丝玄机,从而为我们研究该书的流传提供了一点有利的线索。

安史之乱,唐王朝无力西顾,收军东撤,河西、陇右遂为吐蕃占领,至唐德宗建中四年(783),唐蕃在清水会盟,议定唐蕃以贺兰山、陇山、六盘山为界,承认了吐蕃对河西、陇右的领属权。^[2]沙州孤城在吐蕃大军的围攻之下,困守长达十年之久,最终陷落。^[3]敦煌被吐蕃占领之后,一直统治了六十多年。大中二年(848),张议潮于敦煌起事,驱走了吐蕃统治者,收复瓜、沙二州。张议潮在起事成功之后,随即派遣以高进达、唐悟真等为首的僧俗十道使团入使长安,献表唐廷。唐中央王朝于大中五年(851)在敦煌设立藩镇,号“归义军”,建立了一个以敦煌为中心的地方藩镇政权。继十道使团之后,张议潮在陆续收复甘、肃、伊等诸州后,再度派出了以张议谭、吴安正、释惠苑等为首的僧俗使团奉十一州图籍入朝献捷。咸通二年(861)张议潮收复河西走廊东端的最后一个重镇凉州之后,又派遣凉州僧人释法信入京进献释乘恩所著《百法论疏》及《百法论钞》。在经过僧俗使团多次往返奔波之后,中原王朝与归义军政权建立了十分密切的隶属关系。咸通八年(867)张议潮将河西军政事务委托侄儿张淮深,亲身入朝,于咸通十三年(872)终老于长安。从此之后,敦煌归义军政权与中原政权一直保持着友好密切的往来,所确立的隶属关系长达200多年。在此期间,归义军政权向中原王朝派遣使者更是屡见不鲜,与此同时,中原王朝也多次派遣使者前往敦煌,宣达王命。除了朝廷的政治通使之外,

还有不少僧人或奉朝廷旨意,或出于个人目的,远赴西域,求取真经,这些僧人经由敦煌,巡礼沙州圣迹,促进了中原内地与敦煌之间的佛教文化交流。^[4]早期归义军政权派往中原的使团,或为了“纳款献忠”,或为了“入京进论”,从敦煌保存的大量文书可以知,归义军使团,特别是僧人使团,在归义军政权与中原王朝关系的建立以及文化交流方面,做出了不可磨灭的贡献。由此可知,敦煌归义军政权从一开始就与中原王朝建立起了十分密切的联系,不仅在政治、军事等方面与唐王朝保持一致,在文化习俗上也紧密相联。根据敦煌写本类书《励忠节钞》的传抄,结合这一时期的历史来看,我们可以揣测该书极有可能是在如下几种情况下传入敦煌地区的。

(1)张议潮归唐是敦煌自786年被吐蕃占领之后,脱离中央政权相隔六十多年后再次回归唐王朝中央的管辖,在唐朝历史上有着巨大的影响。唐王朝对张议潮归唐的行为给予了高度赞许,为了激励其忠君爱国行为,故赐予以忠孝节义为主要内容的《励忠节钞》一书,以示褒扬和劝勉。

(2)晚唐五代的敦煌使团中有由僧侣组成的敦煌佛教教团,他们在促进敦煌与中原王朝的联系中起到了很大的作用,如唐悟真、释惠苑等高僧大德入奏朝廷,不仅受到唐朝天子的极高礼遇,而且还特别恩准他们巡游两街诸寺,与诸寺高僧大德讲论酬答。长安僧侣俗众对他们“面进输诚款”、“亲论向化能”、“献土远输诚”的行为无不高度赞颂,对他们“归路转生光”、“还乡报惠师”、“相率贺升平”的美好未来寄予了莫大的期望。^[5]因而为了激励敦煌僧侣俗众忠君爱国,特以此书相赠,以为教化之资。

(3)往来于中原与敦煌之间的敦煌僧侣,也有一部分僧侣是从事乞经和游学等佛事活动。敦煌文书中保存了诸多乞经状,表明敦煌佛教僧侣向中原地区乞经和游学的活动是经常性的,^[6]从《宋会要辑稿》有关归义军节度使向中原王朝乞经内容的记载来

看,乞请的内容除了佛经之外,还有生药、紫衣、弓箭等其他物品,^[7]由此我们可以推知,早期敦煌佛教僧侣的乞经活动也应包括除佛经之外的其他物品。而从《励忠节钞》的抄本大量保存在敦煌佛教寺院三界寺来看,^[8]本书似乎有可能是三界寺寺学的教材,因此本书极有可能是中原王朝在御赐佛经的同时恩赐给敦煌佛教教团。而敦煌僧人独自到中原游学的事迹,敦煌文书也多有记载,这些游学僧人在学成之后,即回转敦煌,因而也极有可能是他们将该书带回敦煌。

(4)在中原与敦煌的交往过程中,中原王朝除了派出政治使节外,也派遣大量的僧人远赴西域,求取真经,因而也极有可能是这些使节或求法僧将此书带入敦煌的。

尽管我们难以确定《励忠节钞》传入敦煌的具体途径和完全弄清楚传抄的某此细节,但从敦煌文书中保存大量如《励忠节钞》这类以忠孝节义等儒家道德伦理理想为主导的抄本文献可以肯定的是,归义军政权与中原王朝在政治、军事、文化等方面有着高度的一致性,特别是在道德伦理规范和统治秩序的建构方面都是以中原为基准,因而极有可能归义军政权在重建过程中对从中原传来的这部以忠节思想观念为主要内容的书进行了充分利用,这可从敦煌写本类书《励忠节钞》的分类编目及内容可见一斑。

敦煌写本类书《励忠节钞》的内容和分类体系着眼于人间社会等级秩序中的社会道德伦理规范,特别突显了人间社会秩序中“帝王”与“臣民”之间关系的道德伦理标准“忠节”。为了便于讨论,今特录其编次部类如下:

S. 1810 + S. 1441 (复写本 P. 3657、P. 5615、P. 4059):

序

忠臣部

道德部、恃德部、德行部

贤行部、言行部、亲贤部、任贤部、简贤部、荐贤部

将帅部、安国部、政教部、善政部

字养部、清贞部、公正部

俊爽部、恩义部、智信部、立身部

P. 2711 号:

诚慎部、谦卑部、推让部、家诚部

P. 4026 + P. 5033:

谏诤部、梗直部、刑法部

品藻部、交友部、言志部、嘲谑部、阴德部

Дх. 10698V + Дх. 10838V + P. 3871 + P. 2980 + P. 2549:

孝行部、人物部、志节部、贞烈部。

从《励忠节钞》这样一个残存的部类编次和内容概括的名目中,我们可以略窥当时的社会观念、思想意识和知识结构。在这个总结了奉君行事和修身立命的知识和观念体系中,君臣之间关系和义务的道德标准“忠”被放置在最优先的地位,忠臣们的事迹被视为激励后人的榜样,这显示着古代中国的一个社会政治观念,即帝王是人间的主宰,其统治下的“人”(臣民)对帝王的义务与准则是不言自明的且具有天然合理性的绝对“忠诚”。接下来就是社会存在的个人所必须具备的“德才贤能”、“安邦定国”、“公平善政”、“恩义智信”等道德品格和政事行为,显示了古代中国人对人的自我价值和社会价值的看法,即个人价值的评判是以他在社会上的道德品格和功业成就为标准,个人生命的价值和意义不是取决于个人的独立存在和自我情感,而是取决于个人在社会等级结构中的等级秩序和位置,集体的意识对个人的行为起到决定性的支配作用。再接下来排列了作为个人社会生活行为规范的“敬慎”、“谦让”、“梗直”等准则,显示了古代中国对个人生活方式和社会生活规范的重视,也表明了个人生活行为与社会规范的高度一致,即个人的行为、道德、价值及意义等必须符合儒学传统所认同的“圣、贤、忠、孝、德、让、智”等基准,同时这也是社会道德伦理教育

的核心。这样的分类体系清楚地表明了古代中国人基本的道德和伦理的等秩先后,也说明了在古代中国人的生活观念,即政治权力超越个人权力,社会集体意识高于个人意识,社会秩序优先于个人自由,社会价值高于个人成就。由此可以看出,敦煌写本类书《励忠节钞》突显了人间秩序中君臣关系的道德标准是以“忠”为核心,以儒家的“圣忠贤孝、德让智信、勤学修身、诚意正心”等道德原则为重要内容,对广大臣民进行道德伦理教育,从而达到教化世人,维护“立身行事、齐家治国、平天下”等人间秩序的伦理规范,稳定社会政治统治的目的,这无疑对归义军政权政治与道德秩序的重建具有重要意义。

二、为了完美的秩序:儒、释、道三教之并兴

归义军政权名义上是中央王朝的一个地方藩镇政权,奉其正朔,但由于中央王朝势力衰微,无暇西顾,因而实际上是一个独立性很强的地方割据政权。但是这个政权是在经过深重苦难的政治危机之后才建立起来,其所处的外部环境极其恶劣,如何建立稳定的统治秩序是其所面临的难题。面对残酷的现实环境,归义军政权实行“三教并兴”的政策,努力团结敦煌地区各方面的势力,为建立稳定的统治秩序而共同奋斗。

儒、释、道三教经过魏晋南北朝长期的纷争与渗透,到隋唐五代时期,互相交流融合已经成为总的趋势,对此,已有诸多学者论及,^[9]在此不再赘述。本文主要从儒、释、道类书的分类及有关敦煌文书内容就儒、释、道三教融合与敦煌地区的三教并兴作一简要论述。

儒、释、道类书的编纂极为丰富,在此主要以唐代欧阳询《艺文类聚》、南朝梁释宝唱《经律异相》、唐释道世《法苑珠林》、北周武帝宇文邕令通道观学士所纂《无上秘要》为例进行分析。

欧阳询《艺文类聚》(100卷,46部,727目)^[10]:

天部、岁时部、地部、州部、郡部、山部、水部

符命部、帝王部、后妃部、储宫部

人部、礼部、乐部、职官部、封爵部、治政部、刑法部、杂文部、武部、军器部

居处部、产业部、衣冠部、仪饰部、服饰部、舟车部、食物部、杂器物部、巧艺部、方术部

内典部、灵异部

火部、药香草部、宝玉部、百谷部、布帛部、果部、木部、鸟部、兽部、鳞介部、虫豸部、祥瑞部、灾异部

梁释宝唱等撰《经律异相》(50卷,22部)^[11]:

天部、地部

佛部、诸释部、菩萨部、僧部

诸国王部、诸国夫人部、诸国太子部、诸国王女部、长者部、优婆塞部、优婆夷部、外道仙人部、梵志部、婆罗门部。

居士部、估客部、庶人部、鬼神部、畜生部、地狱部。

唐释道世《法苑珠林》(100卷)^[12]:

劫量、三界、日月

六道、千佛、敬佛、敬法、敬僧、致拜

福因、归信、士女、人道、惭愧、奖导、说听、见解、宿命、至诚、神异、感通、住持、潜遁、妖怪、变化、眠梦。

兴福、摄念、发愿、法服、然灯、悬幡、华香、呗赞、敬塔、伽蓝、舍利、供养、受请

轮王、君臣、纳谏、审察、思慎、俭约、惩过、和顺、诚勸、忠孝、不孝、报恩、背恩、善友、恶友、择交、眷属、较量、机辨、愚慧、诈伪、情慢、破邪、富贵、贫贱、债负、诤讼、谋谤

咒术、祭祠、占相、祈雨、园果、渔猎、慈悲、放生、救厄、怨苦、业因、受报、罪福、欲盖、四生、十使、十恶、六度、忏悔、受

戒、破戒、受斋、破斋、赏罚、利害、酒肉、秽浊、病苦、舍身、送终、法灭、杂要、传记

《无上秘要》(100卷,288品)^[13]：

大道品、一气变化品、大罗天品、三天品、九天品、卅二天品、卅六天品、十天品、八天品、九天相去口数品、卅二天相去气鼓品、日品、月品、星品、三界品

九地品、九地口数品、灵山品、林树品、仙果品、山洞品、洞天品、神水产品

人品、身神品、人寿品、劫运品

帝王品、州国品、论德品、王政品、慎兵品、修物养真品、善恶品、众难品、诸惠品、阴阳义隘品、天曹科第品、灵官升降品、众圣会议品、生死品、地狱品、圣应品、众圣称号品、真灵位行品、众圣本迹品、众圣冠服品、众圣仪驾品、仙歌品、仙都宫室品、三界官府品、真灵治所品

正一气治品、三宝品、真文品、天瑞品、地应品、三皇开要用品、灵宝符效品、上清神符品、九天生神章品、九天琼文品、卅二天赞颂品、经文所出品、经符异名品、经德品、经文存废品、过经宿分品、众圣传经品、传经年限品、轻传受罚品、师资品、法信品、授度品、授度斋辞启仪品、授十口品、授五千文品、授三皇品、授真文品、授上清品、策杖品、策版品、投筒品、奏筒品、师事品、修学品、修道冠服品、读经轨度品、诵经品、上元品诚、中元品诚、下元品诚、玉清上元诚品、玉清中元诚品、玉清下元诚品、升玄五诚品、九诚品、要诀十诚品、十善诚品、十恶诚品、智慧诚品、可从诚品、关塞诚品、度生死诚品、捐助诚品、洞神三诚品、五诚品、八诚品、正一五诚品、序斋品、传经斋品、灵宝斋宿启品、洞神三皇斋品、涂炭斋品、明真斋品、三元斋品、金录斋品、黄录斋品、太真下元斋品、太真中元斋品、太真上元斋品、宝经灵术品、封经秘所品、仙相品、败仙相品、伤仙

相品、辨报品、攘灾品、谢过品、倚伏品、入道品、防累品、修道禁忌品、专诚品、柔弱品、虚靖品、山居品、违俗品、沐浴品、入室品、明灯品、烧香品、叩齿品、咒请品、起启品、思五帝品、修步纲品、存五行品、拘三魂品、制七魄品、安形神品、守三一品、疗众病品、去三尸品、宝一身品、履三福品、处内金品、尽忠孝品、立见功品、布阴德品、成福庆品、发心念品、启志愿品、习断谷品、辟虚饥品、学休粮品、服五气品、咽云牙品、饵玄根品、行胎息品、求延老品、营住年品、彻视听品、明六道品、地仙药品、天仙药品、太清药品、太极药品、上清药品、玉清药品、四药丹品、琅口丹品、九转丹品、降晨丹品、金液丹品、神玄丹品、仙母丹品、飞腾丹品、洞神丹品

慎观诚品、恭朝谒品、得鬼官道人名品、得地仙道人名品、得地真道人名品、得九官道人名品、得太清道人名品、得太极道人名品、得上清道人名品、得玉清道人名品、鬼官品、地下主者品、五练品、尸解品、练口品、易形品、长生品、地仙品、天仙品、升月庭品、升日门品、白日升天品、升九宫品、升帝庭品、升帝堂品、升太清品、升太极品、升太微品、升上清品、升太空品、升紫微品、升紫庭品、升紫虚品、升紫宸品、升玉宫品、升玉清品、升九天品、升玉京品、升无形品、变种景品、体兼忘品、会自然品、归寂寂品

中国儒家传统的思维方式是天、地、人为三位一体的思维模式，将“天地”的宇宙自然秩序作为一切秩序合理性的依据。《艺文类聚》是唐代官修的类书，所分部类较为详细，从该书的分类和内容概括的名目来看，囊括了自然界与人世间的所有知识，在这样一个体系中，“天地”所构建的宇宙自然秩序是一切秩序合理性的依据，“天地”是空间秩序的象征，“天地”变化而成的“岁时”是时间秩序的象征，于是“天地”与“岁时”就构成了以空间和时间为主体的“自然秩序”。在这里，宇宙的形成，时间和空间的产生，万

物、生命、人类的出现,人类在宇宙中的地位,人类与自然的关系等等,都得到了合理的建构和解释。^[14]与自然秩序相对应的则是以人类为主体的“人间秩序”,在这里,作为人间主宰的帝王,禀承上天的意旨,统治天下百姓,因而帝王以及与其相关的皇族成员被置于优先的地位。接下来是帝王统治下的“臣”或“民”以及与之相应的社会道德伦理、行为规范、礼乐制度、管理体系。在这样一个同源同构的世界里,作为社会主体的人,其行为规范则必须遵循“圣、贤、忠、孝、德、让、智、性命、友悌”等为先后等秩的社会道德准则,而这样的道德法则又与政治秩序的礼乐制度、政治刑法、设官封爵等放置在一起,显示了社会道德伦理的基本构成、等级秩序及政治意识形态的权力,即社会精神以集体主义见长,道德的建设优先于刑法的制约。与佛教、道教相关的知识则放在了靠后的位置,并且只给予极少的篇幅,似乎既表明了佛教与道教在七世纪知识与思想话语系统中不可忽视的存在,又反映了主流意识形态对于佛教与道教的贬抑与排挤。^[15]《经律异相》一书把“天地”放置在优先的地位,突显其作为终极价值依据的合理性,表明了佛教在终极价值观念方面与儒学保持一致。在“天地”之后的“佛部、诸释部、菩萨部、僧部”则突显以佛、菩萨、僧等构成的佛教世界,但在接下来的“国王”、“夫人”、“太子”、“外道仙人”、“庶人”则表明了佛教在其价值秩序上对儒学价值体系的认同以及在现实中释、儒、道的融合。《法苑珠林》虽然特意把“劫量”、“三界”等佛教宇宙观的天地放在“日月”之前,“但也只不过是佛教在顽强地显示其宗教特性,‘天地’依然在‘佛法僧’之前充当着合理性的基础依据。”^[16]接着在突显其宗教性的知识,如“千佛、敬佛、敬法、敬僧、致拜、福因、归信、士女、人道、惭愧、奖导、说听、见解、宿命、至诚、神异、感通、住持、潜遁、妖怪、变化、眠梦、兴福、摄念、发愿、法服、然灯、悬幡、华香、呗赞、敬塔、伽蓝、舍利、供养、受请”之后,也迅速转到了世俗权力拥有者和人间秩序的价值体系,如“君臣、纳

谏、审察、思慎、俭约、惩过、和顺、诚勛、忠孝、不孝、报恩、背恩、善友、恶友、择交、眷属、较量、机辨、愚慧、诈伪、惰慢、破邪、富贵、贫贱、债负、诤讼、谋谤”等等类目。《无上秘要》将道家作为宇宙本源的“道”置于篇首，但接下来仍是按照“天、地、人”的等级秩序排列，在人间的等秩上也是按“帝王、众圣”的等级排列，并纳入了儒家“忠、孝、德、慎”一类的道德范畴。这也表明了儒、佛、道在经过长期的交流与渗透之后，佛、道与儒学传统的意识形态和价值体系日趋一致，特别是君臣之间的关系，忠孝之儒家道德准则，无疑成了佛、道知识及其价值体系的重要内容。

中原地区儒、释、道汇通融合的趋势，必然对敦煌地区产生深刻的影响，这不仅可以从敦煌地区的教育略窥一二，也可以从敦煌地区高僧名士的知识结构得到印证。

敦煌在初唐和盛唐时期，就已经建立了包括州学、医学、道学、县学、私学（又称义学）等在内的十分完善的学校教育体系，也有可能还设有寺学。^[17]吐蕃占领敦煌之后，敦煌地区的学校教育遭到严重的破坏，州县官学、私学全部遭到取缔的恶运，仅寺学独存。归义军政权建立之后，大力提倡教育，积极恢复学校教育体系，重新建立了官学、寺学、私学，有可能也设立了道学。^[18]在教学过程，提倡三教并重，如：在官学体系中，除了州学、县州之外，还设立了州阴阳学。官学和私学的教学内容除了儒学、佛教经典外，还学习《老子》、《庄子》、《列子》等道家经典。^[19]在寺学的教学过程中，儒释并重是十分肯定的，至于是否教授道学难以确考，但寺院僧尼在学习过程则也是三学并通，如：当时著名的寺学三界寺，保存了大量作为寺学教材的佛、儒、道三学经典，特别是还保存了对佛教有诋毁内容的《老子化胡经》等道家经典，这表明晚唐五代归义军时期敦煌的儒、释、道是相居并存，相互兼融。同时我们还可以从现存敦煌文书中有关的碑铭赞看到，晚唐五代敦煌地区一般的僧人大多精通儒、释两家之学，如：P. 3886、S. 4654《京荐福寺内供奉大

德栖白奉赠河西真法师》云：“知师远自敦煌，艺行兼通释与儒。”P. 4640《李僧录赞》云：“知九流之派源，寻阙里之儒风，识杏坛之雅训。”P. 4660《索法律智岳邈真赞》云：“真乘洞晓，儒墨兼宣；六精了了，三寸便便。”P. 2255、P. 2326《释门杂文》云：吐蕃时二教授“学该内外，道贯古今，谈般若则不谢于洗唐，说诗书乃有齐于孔周。”P. 3556《都僧统汜福高和尚邈真赞并序》云：“儒宗习礼，三冬豹变而日新；一览俱彰，七步成诗而月异。”P. 3556《都僧统陈法严和尚邈真赞并序》云：“三冬豹变，业就儒宗，……文宣百行，孔氏再诞今时；义富宝山，法兰降临紫塞。”P. 3718《张喜首和尚写真赞并序》赞云：“儒林神硕，释门师长。”S. 390《汜嗣宗和尚邈真赞并序》云：“穷儒宗挽，八索九丘；究学海尽，三坟五典。”P. 2481《副僧统和尚邈真赞并序》云：“早岁而寻师槐市，周览于八索九丘；幼年而就业于杏坛，遍晓于三坟五典。”从上列所述有关敦煌地区高僧的学识情况来看，大多数僧人在幼年时期都接受过儒学教育，而且在儒学上有较高的造诣。

而一些担任较高僧官职务且声威显著的高僧大德则是儒、释、道三学兼通，如：P. 4660《河西管内都僧统邈真赞并序》云：翟法荣“挺资惠海，德爽智山，三教通而礼乐全，四禅辟而虚空朗”，“学贯九流，声腾万里”，“庄老洞窟，灵辩恒沙。”P. 3720《河西都僧统阴海晏墓志铭并序》云：“证三教而穷通，修四禅而凝寂；戒同卞璧，鹅珠未比于奇公；操性霜明，该博研精于内外。”P. 2991《张灵俊和尚写真赞并序》序云：“龄当弱冠之初，道亚生融之迹。业资惠海，德爽智山，证三教而精通，修四禅而凝空。戒圆盛月，鹅珠未比于才公；操性霜明，弘阐研穷于内外；石基案上，亲传孔父之文；师子座前，广扇真风之理。故得三场演教，指极相应之宗，核尽不思议之际，芳兰之义，恒播布于人伦。”赞云：“博通儒术，辩若悬河；森森龙象，侃侃精研。杏坛流训，梵汉翻传；异相多就，众好俱圆。”P. 3718《刘庆力和尚生前邈真赞并序》赞云：“博通八转，七礼妙

宣。罕穷内外，辩若河悬；森森龙像，侃侃威全。异相多备，种好俱圆；普丰化俗，儒道参前。”P. 3390《孟授上祖庄上浮图功德记并序》云：释德荣“戒严霜雪，行洁冰壶，精三教而穷通，修四禅而凝寂。才清惠远，澄心学贯于九流；业茂道安，定意声腾于万里。”从上列有关高僧大德的学识结构的论述来看，他们都是精通儒、释、道三家之学，甚至还博涉九流百家诸子之说。^[20]此外，莫高窟佛窟建造中融入的儒、道的绘画造像内容等，无不表明敦煌地区三教并兴的特征，^[21]这为《励忠节钞》一书的广泛流传提供了必要的条件，同时也为归义军政权重建道德秩序，稳定政治统治奠定了坚实的基础。

三、道德秩序的重建：以“忠节”观念为核心

深重的政治危机，残破的文化传统，恶劣的外部环境，是归义军政权面临的难题，而秩序的重建则是归义军政权面临的紧迫任务，如何实现则是其艰难的选择。以“三教并兴”为基础，以“忠孝节义”为号召，重建儒家传统的道德伦理秩序，似乎是归义军统治者实现完美秩序的答案。

敦煌地处河西走廊的最西端，扼中西交通之咽喉，在中西交通和文化交流上具有十分重要的地位。中原王朝对敦煌地区的经营始自汉代，汉武帝不仅凿空西域，而且还设置了武威、张掖、酒泉、敦煌河西四郡实行有效管辖，^[22]为河西地区的开发与经营作出了不可磨灭的贡献。魏晋南北朝时期，五胡乱华，割据政权林立，战祸不断，中原王朝虽然也致力于河西的经营，但始终是心有余而力不足。在这个大动荡时期，河西地区先后出现了前凉、后凉、南凉、北凉、西凉等割据政权，但因其地独处西北一隅，位置偏僻，未受中原战火的波及，在此地先后建立的割据政权也都相对稳定，而且西凉政权的统治者无论是汉族还是少数民族，都十分重视发展文化

教育,推崇和倡导儒学,兴办学校,重视儒家知识分子,吸引了大量中原士人避乱西迁,从而促进了河西文化的繁荣。^[23]因此在中原战乱连绵,社会生产遭到严重破坏,学术研究和文化教育事业受到极大摧残的大混乱动荡时期,相反在西北边陲却儒学发达,名家辈出,出现了前所未有的文化兴盛时期。隋唐之世,南北一统,对河西的经营再次进入高潮,不仅经营范围大大拓展,而且建立了稳固的统治和实施了行之有效的管辖,成就显著。^[24]由是可知,自西汉以降,终隋唐之世,历代统治者无不醉心于河西的经营与开发,而随着中原王朝势力在河西地区的延申,儒家知识文化也随之渐新,并逐渐成为河西地区文化的主流。

从敦煌文书的记载来看,敦煌地区具有比较好的儒学传统,如:P. 3730《社条》云:“敦煌胜境,地杰人奇,每习儒风,皆存礼教,谈量幸解,言语美辞,自不能口,须凭众赖,所以共诸英流,结为壹会,先且钦崇礼典,后乃逐吉追凶。”S. 6537《社条》云:“敦煌胜境,凭三宝以为基,风化人伦,藉明贤而佐。君臣道洽,四海来宾,五谷丰登,坚牢之本,人民安泰,恩义大行,家家不失于尊卑,坊巷礼传于孝宜。”P. 3451《张淮深变文》云:“独有沙州一郡,人物风化,一同内地。”敦煌地区大姓及世俗大众的教育也都以儒学为主,自谓“礼乐名家”,以儒家礼教相标榜,如:P. 4640《大唐宗子陇西李氏再修功德记碑》云:李颀“皆以稽古微言,留心儒素,或登华第,更高拔魁之名,文战都堂,每中甲科之第。”S. 530《大唐沙州释门索法律义辩和尚修功德记碑》云:索清贞(政)“礼乐名家,温恭素质;一城领袖,六郡提纲。”P. 4640《康使君邈真赞并序》云:“伟哉康公,族氏豪宗,生知礼义,禀气恢洪。”P. 4660《张禄邈真赞》云:“龙沙豪族,塞表英儒。”P. 4660《阴文通邈真赞》云:“门承都护,闕阅晖联;名高玉塞,礼乐双全。”P. 4638《大番故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记》云:阴庭诚“前沙州乡贡明经,师经避席,传授次于曾参;师尔凭河,好勇承于子路。拟鹖冠之爪利,至果毅雄;选黄鸢之

未凋，缓飞乡贡。洋洋百卷，易简薄于《籀金》。”P. 2568《南阳张延绥别传》云：“博学多闻，尤好诗礼；蕴蓄百家之书，靡不精确。”P. 2913《张淮深墓志铭》云：张议谭“并修礼乐，文武盛材。”S. 4654《罗通达邈真赞并序》云：“少而异俊，深知礼乐之芳；长备雄才，穷晓黄公之术；家行五教，每严训子之风；固守四儒，众叹悬鱼之政。”S. 4267《左都押衙安怀恩三军百姓奏请表》云：“臣闻五凉旧地，昔自汉家之疆，一道黎民，积受唐风之化，地邻戎虏，倾心向国输忠，境接临蕃，誓报皇德之恩。”由此可见，自汉代开通西域以后，随着文化交流的加强，至隋唐时期，敦煌地区已经具有深厚的儒学底蕴和优良传统。

然而，唐德宗年间（780—805）吐蕃占领整个河西及陇右地区，至大中年间（847—860）张议潮起事恢复汉人统治，其间吐蕃统治敦煌长达六十多年，使敦煌与中原隔绝，音讯不通，而吐蕃统治者实行异化统治政策，不仅强迫当地居民吐蕃化，而且大兴佛教，定佛教于一尊，使当地固有的传统文化受到极大的冲击。对这一阶段的历史现状，敦煌文书与史籍也多有记载，如：P. 2991《报恩吉祥窟记》云：“时属黎氓失律，河石尘飞，信义分崩，礼乐道废，人情百变，景色千般。呼甲乙而无闻，唤庭门而则诺，时运既此，知后奈何！”P. 4640《阴处士碑》云：“属五色庆云，分崩帝里；一条毒气，扇满幽燕。江边乱踏于楚歌，陇上痛闻于豺叫。杵声未殄，路绝河西；燕向幕巢，人倾海外。羈维板籍，已负蕃朝。”P. 3451《张淮深变文》云：“又见甘凉瓜肃，雉堞彫残，居人与蕃丑为肩，衣着岂忘于左衽。”《新唐书·吐蕃传下》云：“州人皆胡服臣虏，每岁时祀父祖，衣中国之服，号恸而藏之。”^[25]从这些记载来看，吐蕃占领敦煌后，对敦煌当地文化礼教的冲击非同一般。

张议潮恢复对河西地区的控制之后，一方面继续崇尚佛教，这从敦煌莫高窟张氏家窟的营建^[26]和官府写经事业^[27]可见一斑。一方面多次派遣使团，积极与唐中央王朝沟通，以取得唐王朝的承

认和支持。与此同时,张议潮还加强对河西地区统治秩序的重建,为此,积极恢复儒家教育,特别是儒家思想道德的教育,仿中原地区的官制和礼仪,建立归义军政权的官制和礼仪,以巩固其统治地位。有关归义军政权政治、军事、官制、礼仪的建置,已有诸多学者专文论述,^[28]不再赘述,在此仅就归义军政权对道德秩序的重建略陈己见。

张议潮在起事成功之初,即遣使人京献款纳忠,其建节“归义”和仗节归唐之举则表明归义军政权在重建过程中极其重视“忠君爱国”、“节义仁孝”的道德伦理规范。我们通过考察敦煌遗书中保存的归义军时期授官的牒文发现,归义军政权在官员的奖拔上高度重视儒家传统的“忠、孝”道德伦理标准。如 P. 3827《归义军节度授官牒样式》:

牒奉 处分,前件官,扶风名望,文武承家。祖宗累显于功勋,子侄常迁于官爵。况某自生人世,聪惠资心。幼年入于学堂,博达之百家奥典;壮岁出于军伍,勇猛之三略沉谋。才德振于一时,名利传于二郡。吾今睹斯能解,擢奖恩荣,宜可守职奉公,坚持仁道。若能唯忠尽孝,直纳勤劳,日日无住于寡酬,选选有登于高路。件补如(后空)。

敦煌文书中保存的“归义军节度授官牒样式”是归义军政权授官行文的样本,具有广泛的普适性。从这件授官牒样式的行文来看,首先是叙述官员的家世,学识才德。其次是功勋名望,擢奖官职。最后是以“忠、孝”的道德伦理观念进行劝勉激励。由此我们可以看到,归义军政权的统治者在对其下属官员进行奖拔时,非常重视“忠、孝”的道德伦理观念的倡导。在实际的授官过程中也无不遵此牒文的范式,如:

P. 4632 + P. 4631《西汉金山国圣文武白帝敕宋惠信可摄押衙兼鸿胪卿知客务》载:

知客务宋惠信,儒门俊骨,晚辈英灵;体备三端,深明六

艺。故得文侔掷地，实不异于郑言；武亚穿杨，雄不殊于楚勇；宣知四寇，习□不坠之国仪；去住弥安，瞻支不谬于曲直。遂乃东西奉使，况闻说过甘罗；南北输忠，壮节坚之金石。所以勋效既晓，宜奖功流，负德干材，堪为金擢。宥兹恩渥，唯竭忠诚。后□□□，行当荣美。〔后缺〕

P. 3239《甲戌年(914)邓弘嗣改补充第五将头牒》：

牒奉 处分，前件官，弱冠从戎，久随旌旆，夙勤王事，雅有殊才，临戈无后顾之心，寝铁更增雄毅。兼怀武略，善会孤虚。主将管兵，最为重务。尘飞草动，领步卒虽到毬场。烈阵排军，更宜尽终(忠)而效节。上直三日，校习点检而无亏。立功必赏，别加迁转而提携，有罪难逃，兢心守公。依已件补如前。牒举者，故牒。

甲戌年十月十八日牒。使检校吏部尚书兼御史大夫曹仁贵。

P. 3805V《后唐同光三年(925)六月一日宋员进改补充节度押衙牒》：

牒奉 处分，前件官，儒门胜族，晚辈英灵，每事卓然，无幽不察。故得三端备体，怀蕴七德之深机；指矢弯弧，遂验猿悲而雁泣。致使东朝入贡，不辞涉历难崦，亲睹龙颜。公事就成，归西土军前。早年纳效，先锋不顾苦莘；匹马单枪，尘飞处全身直入。念汝多彰雄勇，奖擢荣班。更宜抱节输忠，别乃转迁班次。件补如前，牒举者，故牒。

同光三年六月壹日 牒。使检校司空兼太保曹议金。

S. 4363《后晋天福七年(942)七月史再盈改补充节度押衙牒》：

牒奉处分，前件官，龙沙胜族，举郡英门；家传积善之风，代继忠勤之美。况再盈幼龄入训，寻诗万部精通；长事公衙，善晓三端而杰众。遂使聪豪立性，习者婆秘密之神方；博识天

然，效榆附宏深之妙术。指下知六情损益，又能回死作生；声中五藏安和，兼乃移凶就吉。执恭守顺，不失于俭让温良；抱信怀忠，无乖于仁义礼智。念以久经驱策，荣超非次之班；宪秩崇阶，陟进押衙之位。更宜纳效，副我提携；后若有能，别加奖擢。件补如前，牒举者，故牒。

天福柒年柒月貳拾壹日 牒。使检校司空兼御史大夫曹示。

从上述四件授官牒文可以看到，归义军政权的统治者在奖拔授官之际，时刻不忘提醒属下官员要“南北输忠，壮节坚之金石”、“唯竭忠诚”、“尽忠效节”、“抱节输忠”、“执恭守顺，不失于俭让温良；抱信怀忠，无乖于仁义礼智”，由此可见归义军政权的统治者在“忠节”道德伦理观念方面的重视非同一般。

《励忠节钞》一书是以儒家之“圣忠贤孝、德让智信、勤学修身、诚意正心”等道德原则为标准，力图维护“立身行事、齐家治国、平天下”等人间秩序的伦理规范，突显君臣之间的道德标准——“忠”，这无疑非常符合当时归义军政权的统治者重建道德秩序的需要。从现存敦煌文书中大量碑铭赞及其它文书所载的内容来看，归义军时期上至归义军节度使，下至官员和世俗大众，无论是个人行为准则，还是个人价值或德行的评判，都是以“忠贞奉国”、“孝悌持家”、“仁义存政”、“谦廉恭俭”等儒家道德伦理规范为标准，而且特别强调对国家和君主的“忠节”。如：《樊川文集》卷20《沙州专使押衙吴安正等二十九人授官制》云：“……尔帅议潮，果能抚忠臣之丹心，折昆夷之长角。”P. 3804《释门杂文》云：“我河西节度使司空开国[公]伏愿天禄弥厚，福命崇高，常为大唐之忠臣，永作人伦之舟楫。”P. 4640《翟家碑》云：翟承庆“去三惑以居贞，畏四知而体道，惟忠惟孝，行存輶軓之名。”S. 530《大唐沙州释门索法律义辩和尚修功德记碑》云：索忠信“天资秀异，神假英灵；孝悌于家，忠尽于国。……葵心向阳，兢兢使主，奉元戎而归

阙，臣子之礼无亏。”P. 4660《康通信邈真赞》云：“尽忠奉上，尽孝安亲；叶合众事，时退俱真。”P. 4660《令狐公邈真赞》云：“温良恭俭，信义资身；治官清恪，爱富怜贫。勉修农战，息马养人；心坚铁石，忠烈情存。”P. 4660《张兴信邈真赞》云：“禀气精灵，怀仁仗义；政直存公，四柔双美。克俭于家，克终于事；三惑居怀，四知兼避。”P. 4660《张禄邈真赞》云：“忠义独立，声播豆卢；仁风早扇，横亮江湖。有德有行，不谓不殊；闺门孝感，朋友言孚。家塾文议，子孙徇德；事君竭节，志守荣枯。”P. 4660《索公邈真赞》云：“韬黔莅职，忠孝骈联。”P. 4660《伊州刺史临淄左公赞》云：“尽忠奉国，尽节众推；名高凤阙，玉塞声飞。”P. 4660《阴文通邈真赞》云：“美哉仁贤，忠孝自天。”P. 4660《翟神庆邈真赞》云：“敦煌仕子，触目谦温；忠孝并立，无碍乾坤。”P. 4638《曹良才邈真赞并序》云：曹良才“端直守忠，奉上贞心而廉慎。……荣登上将，陈王珪十在之能；历任崇资，亚昌业忠言之谏。”P. 3770《张族庆寺文》云：“金门锡诏，天委忠心，变戎马之南郊，成礼乐之风俗。拥旌负节，竭力尽忠；报主酬恩，丹诚恳切。”P. 3633《张安左生前邈真赞并序》序云：“少怀清慎，已有曾参之风，长则立志贞明，谦恭徇义，以朋友交，言而有信。”赞云：“大哉君子，纳忠于国，是有张公，宽仁蕴德，事君尽义，徽名满朝。……念生前而叹息，命毕书功，继嗣我宗，传之诸子，无坠家风，勒铭贞石，千秋普同。”P. 3556《府君庆德邈真赞并序》赞云：“谦恭守节，礼让时常；扶忠抱直，不致乖张。……衙内师长，国下栋梁；赤心抱直，匡辅明王。”P. 3718《张明集写真赞并序》云：“长具三端，早备六全之艺；英明守孝，七岁怀橘而将归；特达持忠，十二历危而许国。”赞云：“孝家忠国，纳力殷勤。”P. 3718《张良真生前写真赞并序》赞云：“忠能奉国，孝行早全。”P. 3718《阎子悦生前写真赞并序》序云：“韶年别俊，业包吐凤之才；二八之临，顿获忠贞之节。安亲训俗，逍遥不舍于晨昏；匡国输劳，遐迹未辞于艰切。五制侍使，长捐纤隙之僭；独对皇朝，雅合元

戎之恻。”赞云：“韬钜莅职，忠孝联绵；临机有准，称美貂蝉。幼掌乡间，不染非钱。……一从受位，无愆无偏；三端备晓，六艺俱愚。”P. 3718《曹盈达写真赞并序》序云：“百艺明怀，自韶年而出众；刚柔备体，忠孝不舍于晨昏；素性清高，恭勤每于邻愆。”赞云：“间气仁贤，忠孝自天。门承贵族，闾闾晖联；名高玉塞，礼乐双全。威棱神异，弱冠芳传；三端备体，六艺幽玄。”P. 3718《府君忧道邈真赞并序》赞云：“奇哉我公，人中英杰；家传冠冕，叔堂上哲。代出贤材，心同朗月；能仁厚志，孤松贞洁。博览稽古，功书凤阁；学深颜敏，名高彭越。侍历三正，义忠志烈。”P. 3718《张明德邈真赞并序》赞云：“英髦雄杰，济济仁风。挺生五百，胎膺星宫；恪清为性，守节存忠。”P. 3718《阎胜全写真赞并序》云：“间生英杰，处众而独步出人；应世奇姿，宏才而超过群辈。明闲武略，黄石公之筹策隆崇；善晓兵机，张子房之神谋廓落。温柔合体，于家闻扇枕之勤劬；礼乐兼资，奉国播内肝之节操。东西指使，开途路而义重椒兰；……出言依下，执定而山岳不移；发语当途，忠贞而始终不易。牢城数载，清慎人传，四知不挠于常规，千家常谣于懿德。衙庭纲纪，忠言献玉珪之十条；领袖敦煌，抱直进狄公之九谏。”P. 3718《薛善通邈真赞并序》赞云：“在家奉国，至孝至忠，文兼武备，六艺俱通，理人恤物，遣富留穷。”P. 2970《阴善雄邈真赞并序》云：“幼年精晓于三端，弱冠别彰于六艺，谦谦守直，真可君子之风流。得众宽弘，不失先贤之轨范。……曹王秉节，挺赤心而应昌期；苦处先登，效忠贞而能定国。”P. 2482《阎海员邈真赞并序》序云：“身怀五德，谦和守六礼之风；体负三端，抱直善九流之训。儒门相继，实守道以安。”赞云：“儒门英将，间代高原；幼闲礼则，早负幽玄。宽弘得众，抱直如弦；曾任大务，不致人惭。人中仁也，实可称贤；盈官克己，忠孝俱全。”P. 3518《张保山邈真赞并序》赞云：“谦谦君子，慎思守恭；宽弘得众，刚柔处中。事亲竭力，事君尽忠；文武双全，六艺俱通。”P. 3882《府君元清邈真赞并序》云：“公

生之别俊，诞质英灵，机谋出自天然，志操禀从于神受。三端杰众，六艺标彦，文房探郑伯之经书，武库校葛公之战术。……专心奉上，推忠以助于国君，励节承家。”P. 3390《张安信邈真赞并序》赞云：“宏才杰世，数立奇功；名彰塞表，代播高风。沙场效勇，陇外留踪；东西奉使，南北开通。温良守道，清政怀忠；人伦叹美，众类谦恭。”S. 4860《创建伽蓝功德记并序》云：“厥有当坊义邑社官△等贰拾捌人，并龙沙贵族，五郡名家。六顺淳风，训传五教；英灵美貌，合邑一模。孝实安亲，忠能奉国。”从上述总结评论个人功名成就的碑铭真赞可以看出，“忠君孝亲”是这一时期重要的品评标准。

不仅归义军时期的官员和世俗大众如此，这一时期敦煌佛教界僧侣尼众个人德行和价值的品评，也是以此作为重要标准之一。如：S. 530《大唐沙州释门索法律义辩和尚修功德记碑》云：索义辩“人训俭约，风俗儒流；性恶工商，好生去煞。耽修十善，笃信三乘，唯忠孝两全，兼文武而双美。”P. 2807《释门杂文》云：翟教授“言无爱憎，行有忠信。”S. 6417《同光四年金光明寺徒众庆寂神威等状》云：“僧法真请寺主，右件僧本性仁厚，唯直唯忠，时常逊顺，和睦众人。”P. 3556《都僧统陈法严和尚邈真赞并序》云：“三冬豹变，业就儒宗；一命成资，摧邪顿正。清贞守节，衣钵之外无余；聚散浮云，悟世荣而水沫；兰芳馨馥，遍布人伦。如秤之平，表均释俗；冰壶皎洁，信义终身。”P. 3718《范海印和尚写真赞并序》赞云：“师之异德，汉水同源；探之无底，度之无边。清如冰壁，贞松比坚；俗望济北，释内精妍。奉公守节，每进忠言。”P. 2991《报恩吉祥窟记》云：释镇国“待达资身，恭谦立志，敬上有昏定之美，爱下无荆悴之受。仗义依仁，轻身贵士。”从上述文书的记载可知，忠孝节义等儒家道德伦理规范也是敦煌僧人们必须遵循的基本准则。

从以上所述可知，《励忠节钞》是归义军时期在敦煌地区广为

流传的道德伦理教育读本,极有可能被归义军政权的统治者用来当作思想道德教育的教学课本,其目的在于通过“忠孝节义”的思想道德教育,将敦煌的僧尼俗众团结在归义军政权的领导之下,从而建立一个稳定的统治秩序。

综上所述,由于归义军政权实行“三教并兴”的文化政策,高度重视“忠节”道德伦理观念的建设,从而为《励忠节钞》的保存和广泛流传提供了空间。反过来,《励忠节钞》作为道德伦理教育读本在敦煌地区道俗和释众间广为传布,成功实现了“忠君爱国”、“孝亲节义”等以“忠节”思想为主的道德伦理教育,从而使敦煌宗教界与世俗政权紧密结合起来,为实现完美的社会秩序而共同努力。归义军政权之所以能在那种恶劣的外部环境下生存下来,并建立了相对稳定的社会秩序,在很大程度上得力于以“忠孝节义”为主要内容的思想道德伦理教育的成功。

(原载《敦煌学辑刊》2005年第3期)

注 释

[1]参见翟理斯(Giles)《英藏敦煌汉文文献目录》,伦敦:大英博物馆,1957年;苏远鸣、谢和耐等《法国国家图书馆藏伯希和敦煌汉文写本目录》(共五卷,其中第二卷尚未出版,即:MichelSoyumi&JacquesGernet, *Cataloguedes Manuscritschinoisde touen—houang*, 3501—4000, 卷IV, Paris, 1991; 4001—4734, 4735—6040, 卷V, Paris, 1995;)王三庆《敦煌本〈励忠节抄〉研究》,《九州学刊》1992年第4卷第4期,第87—95页。

[2][宋]宋祁、欧阳修《新唐书》卷216《吐蕃传下》,中华书局,1975年,第6093—6094页。

[3]关于吐蕃陷落沙州的时间,有建中二年(781)、贞元元年(785)、贞元三年(787)等多种说法,据陈国灿考定,认为唐贞元二年(786)是沙州城陷蕃之年。参见陈国灿《唐朝吐蕃陷落沙州城的时间问题》,《敦煌学辑刊》1985

年第1期,第1—7页;修订后收入《敦煌学史事新证》,甘肃教育出版社,2002年,第472—485页。

[4]有关敦煌归义军政权与中原王朝的交往,参见冯培红《客司与归义军的外交活动》,《敦煌学辑刊》1999年第1期,第72—84页;又《归义军时期敦煌与周边地区之间的僧使交往》,载郑炳林主编《敦煌佛教艺术文化国际学术研讨会论文集》,兰州大学出版社,2002年,第450—466页。

[5]有关敦煌佛教教团奉使入奏之事,参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》之《都僧政曹僧政逸真赞》、《都僧统唐悟真邈真赞并序》及注,甘肃教育出版社,1992年,第112—113、116—141页;又郑炳林、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;又郑炳林《晚唐五代归义军政权与佛教教团关系研究》,《敦煌学辑刊》2005年第1期,第1—15页,该文又收入郑炳林主编《敦煌归军史专题研究三编》,甘肃文化出版社,2005年,第48—74页。

[6]关于敦煌佛教教团向中原乞经的情况,参见方广锜《敦煌遗书〈沙州乞经状〉研究》,《敦煌研究》1989年第2期,第73—83页。又方广锜著《敦煌佛教经录辑校》,江苏古籍出版社,1997年,第889—893页。

[7]参见冯培红《归义军时期敦煌与周边地区之间的僧使交往》。

[8]关于三界寺与藏经洞,参见荣新江《敦煌藏经洞的性质及其封闭的原因》,载季羨林主编《敦煌吐鲁番研究》第2卷,北京大学出版社,1996年,第23—48页;又《再论敦煌藏经洞的宝藏——三界寺与藏经洞》,载郑炳林主编《敦煌佛教艺术文化国际学术研讨会论文集》,第14—29页。郑炳林《晚唐五代敦煌三界寺藏经研究》,《西北第二民族学院学报》2002年第4期,第11—17页,该文又收入郑炳林主编《敦煌归军史专题研究三编》,第25—47页。

[9]参见冯友兰《中国哲学史》,商务印书馆,1947年增订版;程方平《隋唐五代的儒学》,云南教育出版社,1991年;许凌云《中国儒学史》(隋唐卷),广东教育出版社,1998年等。

[10][唐]欧阳询《艺文类聚·目录》,上海古籍出版社,1999年,第1—15页。

[11][梁]释宝唱《经律异相》,载《中华大藏经》,中华书局,1984年,第52—53册。

[12][唐]释道世《法苑珠林》，中国书店，1991年。

[13]《无上秘要》，载《道藏》第25册《太平部》，天津古籍出版社、上海书店、文物出版社，1988年。由于《道藏》所收《无上秘要》为残本，且目录不全，据敦煌文书P.2861号《无上秘要目录》补全，《法藏敦煌西域文献》，上海古籍出版社，2001年，第19册，第164—169页。

[14]关于宇宙的形成，时间和空间的产生，万物、生命、人类的出现，人类在宇宙中的地位，人类与自然的关系等问题，由不同时期不同地区的人们根据当时的科学水平，不断地加以探讨。本世纪上半叶，英国学者赫·乔·弗尔斯(H. G. Wells)著、吴文藻、谢冰心、费孝通等译《世界史纲，生物和人类的简史》(*The Outline of History, A Plain history of Life and Mankind*, 1982年，人民出版社)一书，一开始考察的也是这些问题，和中国古代的思路并无二致，所不同者仅仅在于依据近代科学各门类的知识而作出解释。

[15]葛兆光较早以类书的体例和分类作为思想史的资源，用来讨论中国古代知识与思想世界的轮廓。参见葛兆光《中国思想史》第1卷《七世纪以前中国的知识、思想与信仰世界》，第四编第七节《目录、类书和经典注疏中所见七世纪中国知识与思想世界的轮廓》，复旦大学出版社，1998年，第599—605页。

[16]《中国思想史》第1卷，第595页。

[17]敦煌在初唐和盛唐时期是否设立有寺学，难以确考，但敦煌在很早就已经有寺学存在，如：西晋时高僧竺法乘“西到敦煌，立寺延学。”参见《大正藏》册50，《高僧传》卷4，页0347C。

[18]有关敦煌归义军时期的教育，参见李正宇《唐宋时代的敦煌学校》，《敦煌研究》1986年第1期，第39—47页；高明士《唐代敦煌的教育》，《汉学研究》第4卷第2期（敦煌学国际研讨会论文集专号），1986年12月，第231—270页。李冬梅《唐五代敦煌学校部分教学档案简介》，《敦煌学辑刊》1995年第2期，第63—68页。颜廷亮《关于敦煌文化中的教育》，《兰州教育学院学报》1999年第1期，第16—28页。

[19]张泽洪《敦煌文书中的唐代道经》，《敦煌学辑刊》1993年第2期，第58—63页。

[20]本文在此所用“三教”一词系确指“儒、释、道”三教，但这一含意与敦煌文书中的“三教”无涉，二者之间应有差异。关于敦煌文书中大量出现

的“三教”一词,释觉旻、郑炳林二位学者认为指“儒、释、道”三教。参见释觉旻《从“三教大法师”看晚唐五代敦煌社会的三教融合》,载郑炳林主编《敦煌佛教艺术文化国际学术研讨会论文集》,第400—415页。郑炳林《晚唐五代敦煌佛教转向人间化的特点》,《普门学报》第1期,2001年1月,第96—119页,后收入郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州大学出版社,2003年,第533—556页。又郑炳林、徐晓丽《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》,载《炳灵寺石窟学术研讨会论文集》,甘肃人民出版社,2003年,第301—321页,后收入《敦煌归义军史专题研究三编》,第126—147页。

[21]有关敦煌石窟艺术和儒、释、道学理上所表现的融合,由于笔者力所不逮,故未展开论述。

[22]参见翟宛华《试述西汉对河西的开发》,《兰州学刊》1985年第6期,第66—72页;苏治光《东汉后期至北魏对西域的管辖》,《中国史研究》1984年第2期,第31—38页。

[23]参见施光明《略论十六国时期凉州地区的文化教育》,《兰州学刊》1984年第2期,第64—68页。

[24]参见陆庆夫《略论隋朝对丝路的经营》,《兰州大学学报》1983年《中国古代史论文辑刊》,第21—27页;章伯锋《唐代对西域的开拓和经营》,《甘肃社会科学》1980年第3期,第58—67页。

[25]《新唐书》卷216《吐蕃传下》,第6101页。

[26]参见马德《敦煌莫高窟史研究》,甘肃教育出版社,1996年。

[27]参见王兰平《敦煌写本 Dx 06062〈归义军时期大般若经钞写纸历〉及其相关问题考释》,载《敦煌佛教艺术文化国际学术研讨会论文集》,第62—79页。

[28]有关归义军史的研究,参见荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》,上海古籍出版社,1996年;有关归义军官制研究,参见冯培红《敦煌归义军职官制度——唐五代藩镇官制个案研究》,博士学位论文,兰州大学历史系,2004年;有关行为礼仪的研究,参见周一良、赵和平《唐五代书仪研究》,中国社会科学出版社,1995年。

大虫皮考

——兼论吐蕃、南诏虎崇拜及其影响

陆 离

大虫皮是吐蕃王朝的一种勋号，吐蕃对有战功者，赐以虎皮衣饰以族其勇，并授予“大虫皮”等称号。这些称号在敦煌、新疆所出汉藏文书、简牍和敦煌莫高窟吐蕃时期供养人题记中屡次出现，敦煌、新疆等地吐蕃时期的壁画雕塑中也有身着虎皮的武士和天王形象。向达先生在《西征小记》中提到莫高窟 144 窟的供养人题记有“瓜州都督仓曹参军金银间告身大虫皮康公”字样，并据此认为南诏的金银告身大虫皮制度当是阁逻凤投蕃以后，从吐蕃学来的。^[1]后来国内外学者相继对这一问题进行过考察，^[2]但是迄今尚未有人将吐蕃的大虫皮作为一种制度、一种文化习俗专文进行深入研究。本文拟围绕吐蕃大虫皮制度产生的时间和背景、这一制度的具体内容、它与南诏大虫皮制度之间的关系、吐蕃、南诏虎崇拜的渊源及影响等几个方面进行一些考述，以期有助于对这一制度的全面认识。

一、吐蕃的大虫皮制度

汉文史籍对吐蕃大虫皮制度产生的时间并无记载，对其具体内容也语焉不详。但是在藏族传世史籍《贤者喜宴》中却有对该

项制度较为详细的记述,这是关于大虫皮制度的极为珍贵的史料。该书称藏王松赞干布统一吐蕃之后着手建立吐蕃社会的管理体制和法律条文,其中有所谓“以万当十万之法”:

所谓六标志是:宣布命令的标志是印匣;……勇者的标志是虎皮袍;贤者的标志是告身。所谓六褒贬是:勇士裹以草豹与虎(皮);懦夫贬以狐帽;……所谓六勇饰是虎皮褂,虎皮裙两者;缎鞞(zar - chen;按:即 gzar - chen)及马蹬缎垫(zar - rgyung)两者;项巾及虎皮袍等,共为六种。……以上诸种即所谓“以万当十万之法”,此为六法之首。^[3]

据此可知吐蕃的大虫皮制度首设于松赞干布统一全境制定法律之时,时间为公元7世纪前期,正是唐武德、贞观年间。吐蕃给有才能的贤者颁发告身,对勇士则奖以虎皮和豹皮,并以之为国家大法,这里的勇士当是立有战功者,这正与《新唐书·吐蕃传》中“山多柏坡,皆丘墓,旁作屋赭涂之,绘白虎,皆虏贵人有战功者,生衣其皮,死以旌勇”的记载相印证,而敦煌吐蕃历史文书也有赤松德赞赐予立功臣属虎皮衣(stagi - thog - bu)的记载,^[4]吐蕃对立功者随其所立战功大小而奖以六种不同的饰品,虎皮袍应是规格最高的一种,虎皮裙和虎皮褂则品级较低。在敦煌莫高窟第231窟吐蕃赞普出行图中赞普身后有一位身穿虎皮上衣,腰系豹皮围裙的侍从,其服饰当是《贤者喜宴》所记的虎皮褂和虎(豹)皮裙;安西榆林窟第15窟前壁东室北侧吐蕃占领时期力士像,立于天王一侧,身披一张完整的虎皮,以虎头为帽,两只前爪相结于胸前,两只后爪和虎尾垂于身后,莫高窟205窟则有身披一完整虎皮的北方天王塑像,另据段文杰先生称在莫高窟第367窟吐蕃供养人像中有披虎皮大衣,戴虎皮帽的武士,^[5]它们应该就是吐蕃六勇饰中规格最高的虎皮袍。《贤者喜宴》记载墀松德赞时期九大尚论之首贝·囊热拉赞也身穿虎皮袍。^[6]

大虫皮不光是奖给立功者的衣饰,而且也是一种职官名号,在

藏经洞及新疆出土的吐蕃时期的古藏文文书中也常出现“大虫皮(或虎皮)”等称号。P. t. 1089 号文书《吐蕃官吏申请状》中记载吐蕃姑臧节度使衙署中的官员有大虎皮肩饰章无职事者(stagi - zar - can - pa - sna - la - ma - gtogs - pa)和小虎皮肩饰章者(stagi - zar - cung - pa),在衙署官员排位中处于中下位置,前者位置较高,在红铜告身官吏者、通颊及吐谷浑之小千户长等之后,机密[情报]收集官与传递官之前,后者则在畜产大管理官之后,副牧地管理长之前。^[7]这两位官员应是武职人员,前者职位较高,故所披虎皮较为完整,所谓大虎皮肩饰章无职事者(stagi - zar - can - pa - sna - la - ma - gtogs - pa),身上所穿衣饰可能就是《贤者喜宴》所载的虎皮褂再加虎(豹)皮裙,小虎皮肩饰章者(stagi - zar - cung - pa)所着衣饰则可能是《贤者喜宴》中的虎皮褂。

大虫皮不仅授予吐蕃人,还授予吐蕃政权中的其他各族官员,前揭莫高窟第 144 窟东壁供养人题记为:“夫人蕃任瓜州都□(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)一心供养。^[8]此“瓜州都□(督)□仓□曹参军金银间告身大虫皮康公”职位较高,授金银间告身,据研究这种告身即颇罗弥告身,一般授予低级噶论,^[9]康公从其姓氏来看当是一位瓜沙粟特人。据 P. t. 1089 号文书《吐蕃官吏申请状》记载吐蕃统治时期的敦煌,汉人(包括当地粟特人)担任的最高职位是沙州都督,其告身就是颇罗弥告身,^[10]所以这位“瓜州都□(督)□仓□曹参军金银间告身大虫皮康公”其官职品级应与沙州都督相当,由于职位较高,则授予康公的大虫皮可能是虎皮袍或虎皮围巾等。

P. t. 1217 号文书为一份牒状,称达日札夏因功被大尚论和大尚论喻波寒掣通授予小银告身和虎皮马垫(stagi - zar - cen),^[11]这应是《贤者喜宴》中的缎鞞(zar - chen),由虎皮制成,据此笔者认为吐蕃六勇饰中的马蹬缎垫也是用虎皮制成,这两种虎皮饰品也系授予立有较高战功者。

除去授予武职官员大虫皮等称号外,吐蕃士兵也常因战功被授予“虎(stag)”这一称号,据托玛斯(F. W. Thomas)研究:“单个战士是 so 或 so - pa,并且也经常是 stag,虎(也许它是一个官员的称号,或者是一个“勇士”的称号),这是吐蕃军队中许多特定称号中的一种。^[12]如 M. Tlgh. a, iii, 0016 号简牍,托玛斯先生的译解为:

送远驻于闾玉姆(vo - tong - gyu - mo.)的虎兵,长草滩(gling - rings)的士兵的请求信件。我们,一个巡吏(tshugs - pon)和一个副吏(vog - pon)都患了高山病(ri - zug - pas)……食物和其它储备都已用完,急切盼望尽快送来(sngar),如果在突厥噶尔(dru - gu - cor)没有,请将木棧送往神山(s - hing - shan)。^[13]

托氏译文中的虎兵,其吐蕃文拉丁语拼写为 stag - so - pa,即因战功被赐予虎皮衣的士兵,而王尧、陈践先生将其译为斥候,^[14]笔者以为还是托氏的译解较为准确。这些被赐予虎皮衣的士兵据简牍内容来看担当着公文传递等任务,授予士兵的虎皮衣规格当较低,可能是《贤者喜宴》中提到的虎皮褂。又如 M. Tlgh. c, iii, 0043 号简牍,托氏译解为:

致上至唐人笪(slungs),下至突厥郡(vjon)的虎武士(phur - myi)们:拉通的请求,他请求将口袋(sgya - vu - nav - di?)里的东西仔细地由一处运到(mdzed?)另一处。^[15]

托马斯先生译文中的“虎武士”,拉丁文转写为“phur - myi - stag”,王尧、陈践先生则译为“驿吏悉诺等”,^[16]笔者认为托氏译文较为准确,stag 之意为虎,“虎武士”即因战功赏穿虎皮衣并被授予“虎(stag)”之称号的士兵,由简牍内容来看,他们也在承担着公文传递和物资运输的任务。

吐蕃王朝给立有战功者根据其战功大小授予不同规格的虎皮衣饰和马具,并颁给大虫皮、大虎皮肩饰章无职事者(stagi - zar -

can - pa - sna - la - ma - gtogs - pa)、小虎皮肩饰章者(stagi - zar - cung - pa)、虎(stag)等称号,这一作法人联想起中原王朝的勋官制度。据《旧唐书·职官志一、二》记载:勋官出自北齐、北周交战之际,本以酬战士,其后逐渐授予朝官。北周置上开府仪同三司等十一号,隋亦十一等而名称稍有变化。唐初杂用隋制,贞观、上元年间两次更定名称,从上柱国(正二品)、柱国(从二品)开始,到云骑尉(正七品)、武骑尉(从七品)为止,共十二等。咸亨后,战士授勋者急剧增多,动盈万计,分番应役,有类僮仆,据令与公卿齐班,论实在胥吏之下。^[17]吐蕃大虫皮制度按军功大小分级授勋,受奖者包括中下级武职军官和普通士兵,这与北周、隋、唐各朝的勋官制度非常相似,似可称之为吐蕃王朝的勋官制度。

吐蕃以虎皮褒扬勇士反映了吐蕃民族的虎崇拜。除以虎皮制品奖励有战功者外,吐蕃还在其它方面表现出对猛虎的崇拜:前面已提到《新唐书·吐蕃传》载吐蕃贵人有战功者死后在其墓旁房屋上绘以白虎,“死以旌勇”。同传还记载赞普牙帐也以虎豹形象作为装饰,“以黄金饰蛟璃虎豹。”

由此可见吐蕃对猛虎的崇拜非常普遍,反映了吐蕃人尚武好勇的风习。吐蕃民族的虎崇拜由来已久,藏族史籍《汉藏史集》在记述吐蕃人的起源时,称玛卡秀雅秀地方之上部有什巴王子丁格,生有三子,分为汉、吐蕃、霍尔,吐蕃人名叫赤多钦波,生有六子,“即查(dbra)、祝(vgru)、董(ldong)、噶(lga)四位兄长和韦(dbas)、达(brbav)两位弟弟,”“英勇的虎嘴虎爪没有消失的,是阿甲黑氏,是祝的后裔。^[18]表明吐蕃先民也以虎为图腾。这一现象当与吐蕃的族属有关。

一般来讲吐蕃与羌族有着密切关系,生活在西北地区的古羌人曾大量迁居于青藏高原,《后汉书·西羌传》称:“西羌,……至爰剑曾孙忍时,……忍季父。畏秦之威,将其种人附落而南,出赐支河曲西数千里。”“赐支河曲西数千里”即今西藏地区,《新唐书

·吐蕃传》云：“吐蕃本西羌，属盖百有五十种，散处河、湟、江、岷间。有发羌、唐牂等，然未始与中国通。”古羌人是藏族族源的一个重要构成部分。过着游牧狩猎生活的古羌人以虎为图腾，崇尚勇武，在甘肃和政半山出土的彩陶瓶，盖子制成人头像表现为满脸虎斑饰虎耳，^[19]这正是远古羌戎的文化遗存。《后汉书·西羌传》记载羌人称春秋时羌祖爰剑被秦人追捕，避入山洞，秦人以烟熏洞口，“有景象如虎为其蔽火，得以不死。”这说明羌人有其虎神或虎祖保佑。《南齐书·芮芮虏、河南、氐、羌传》则记载：“宕昌，羌种也。……俗重虎皮，以之送死，国中以为货。”说明南北朝时羌人仍然有着虎崇拜，并用虎皮裹尸人葬。因此，吐蕃崇拜猛虎，以虎皮褒奖勇士，并授以大虫皮称号正是源自于古羌人的虎崇拜。另外据石硕先生研究来自西藏东部横断山脉地区属于夷人的氏族人群也是藏族族源的一个重要构成部分。虎在青藏高原地域属极为少见之珍稀动物，西藏东南部的察隅、墨脱是青藏高原唯一有虎分布之地。^[20]吐蕃民族与西南川滇地区的夷人一直有着密切联系，这一地区盛产虎豹，而且夷人系统中的乌蛮、白蛮都有着非常强烈的虎崇拜意识，这一习俗也来自于古羌戎的影响，所以吐蕃的虎崇拜可能同时也受到了川滇夷人的影响，但是归根结底，它还是源于古羌戎的虎崇拜。

二、南诏大虫皮制度与吐蕃大虫皮制度的关系

本文开始已提到向达先生认为南诏的金银等告身大虫皮制度当是学自吐蕃，向先生的观点极为精辟，但是由于当时条件所限，先生尚未能对此进行详细论述。南诏告身制度与吐蕃告身制度的关系近来已有学者做了深入探讨，^[21]然而对于大虫皮制度，笔者尚未再见有学者深入论及。虎在南诏境内分布甚多，南诏所用虎皮质地亦有高低之分，樊绰《云南志》卷7《云南管内物产》称：“大

虫,南诏所披皮,赤黑纹深,炳然可爱。云大虫在高山穷谷者则佳;如在平川,文浅不任用。”南诏的大虫皮制度实际非常重要,南诏国王及权贵所穿服饰中都有虎皮,“亦有刺绣,蛮王并清平官礼衣悉服锦绣,皆上缀波罗皮(原注:南蛮呼大虫为波罗密)。”^[22]《新唐书·南诏传》记载,贞元十年唐廷册封异牟寻为“南诏王”,异牟寻即披“金甲,蒙虎皮”出迎。虎皮专门授予立有特殊功勋者,“贵绯、紫两色。得紫后,有大功则得锦。又有超等殊功者,则全披波罗皮。其次功,则胸前背后得披,而缺其袖。又以次功,则胸前得披,并缺其被。谓之‘大虫皮’,亦曰‘波罗皮’。”^[23]这里的“超等殊功”当即战功,南诏亦根据立功者功劳大小而授予不同规格的虎皮并给予大虫皮的称号。

《南诏德化碑》(约立于唐大历元年,即766)碑阴列有“清平官大军将大金告身……虫皮衣杨傍[叁]”,“大军将开南城大军将大□告身……大大虫皮衣赵眉丘”,“大军□□□□□□身赏……袍金带兼大大虫皮衣张膘罗于”,“……[色]绫袍金带兼大大虫皮衣孟绰望”,“……仓曹长小银告身赏二色绫袍金带兼大大虫皮衣□盛颠”,“大总管小银告身赏二色绫袍兼大虫皮衣□□□”,“……军将赏紫袍金带兼大虫皮衣刘望□喻”等官员,^[24]这里的“大大虫皮衣”、“大虫皮衣”应是《蛮书》所记载的“全披波罗皮”、“则胸前背后得披,而缺其袖”和“胸前得披,并缺其被”等三种规格的虎皮服饰中的前面两种。

在南诏及其后继政权大理国时期的画卷和雕塑中也有身穿虎皮的南诏和大理王公权贵形象,佚名绘于中兴二年(899)的《南诏图传》(此画现有大理文经二年(945)以后的一个摹本,原件藏于日本京都友邻馆。)描绘的是南诏国的保护神阿嵯耶观音的功德神通和他显现的经过,有一个场面就是一身着虎皮的武士和穿红袍手捧经卷的文官来向梵僧乞求赐教。^[25]文官旁有题记:“文士罗

傍”，武士旁有题记为：“武士名（各）群矣”，据《楚英古通记浅述·蒙氏世族谱》、《滇考》等书记载文士罗傍、武士各群矣为神话传说中辅佐南诏第一代王细奴罗开国的人物。^[26]这一身着虎皮的武士和身旁穿红袍的文官正反映了南诏“贵绯、紫两色。得紫后，有大功则得锦。又有超等殊功者，则全披波罗皮”的制度，武官头戴虎皮帽，身穿无袖的虎皮袍，所着正是《蛮书》所记赐予立有次功者的“胸前背后得披，而缺其袖”式样的虎皮。

大理国画工张胜温所绘的《张胜温图卷》（此画绘于大理国19代国王段智兴盛德五年，即1180年，原件藏于台北故宫博物院。）第1—6开“利贞皇帝礼佛图”，描绘了利贞皇帝段智兴率领文武群臣虔心礼佛的场面，皇帝身后有一头戴紫冠，身穿一完整虎皮所制成长袍的年轻贵族，此人站在紫袍高冠的大理国相前面，其虎皮头尾俱全，这无疑就是《蛮书》所称之为“全披波罗皮”，这表明了南诏后继政权大理国也继承了南诏的虎崇拜，国中显要仍以全披波罗皮为尊贵。《张胜温图卷》还数处复现了《南诏图传》内容，前面提到的身着虎皮的武士和手捧经卷的文官形象在图卷第86开所绘建国观世音菩萨下方再现，所穿虎皮袍样式也完全一样。^[27]云南剑川石钟山石窟沙登箐区第4号窟完内刻大黑天神1尊，下着虎皮裙，这件造像年代为南诏末年至大理国初期。^[28]云南省博物馆所藏1978年崇圣寺主塔清理出土的大理时期文物中有一身着虎皮裙的铜大黑天王像，另外还有一身着甲冑，胸饰虎头纹的铜多闻天王像。^[29]以上这些都反映了南诏及大理国的大虫皮制度和虎崇拜。

南诏大虫皮制度与吐蕃大虫皮制度之间的关系究竟如何？通过比较，可以发现两者之间确有相似之处：他们都以虎皮奖励立有战功者，根据所立战功大小授以规格不同的虎皮衣饰，对于战功卓著者奖给的最高规格的衣饰都是由完整虎皮制成的虎皮袍；除授予虎皮衣之外，在官职结衔中也列出“大虫皮”、“大虎皮肩饰章无

职事者(stagi - zar - can - pa - sna - la - ma - gtogs - pa)”、“小虎皮肩饰章者(stagi - zar - cung - pa)”,“虎(stag)”,“大大虫皮衣”、“大虫皮衣”等称号,吐蕃、南诏的大虫皮制度都类似于中原王朝的勋官制度。此外前面所列举的云南剑川石窟以及出土的南诏大理国时期大黑天神像身上所着虎皮裙与史书记载和莫高窟壁画中出现的吐蕃武士的虎皮裙相似,也有可能是受了吐蕃影响。

众所周知,南诏与吐蕃接境,关系一直很密切,据研究西藏腹心地区早期氏族人群与横断山脉地区夷人系统氏族人群早在距今4000年以前就有了交往与联系。^[30]吐蕃在公元704年(武后长安四年)一度征服西洱河流域,赞普墀都松赞也于这一年冬卒于南诏,吐蕃在金沙江畔铁桥城置神川都督府,以管理“麽些蛮”等部。蒙舍诏皮逻阁即位时,洱海地区各诏除蒙舍诏和蒙嵩诏外都为吐蕃所控制,公元733年皮逻阁也曾亲至吐蕃向赤德祖赞致礼,请求支持。南诏王皮逻阁在唐朝的支持下完成了对六诏的统一,唐朝极力拢络南诏,以为抗击吐蕃的助力,但南诏又有联蕃御唐的意图。由于唐廷处置失当,边臣昏庸狂妄,南诏王阁逻凤降附吐蕃,天宝十年(751)在吐蕃军队支援下,阁逻凤大败唐将鲜于仲通。翌年,吐蕃封阁逻凤为“赞普钟”(钟,吐蕃语,意为弟),给金印,号“东帝”,阁逻凤改元赞普钟元年,正式与吐蕃结盟。

此后南诏又在吐蕃支援下再败唐军,并趁安史之乱爆发与吐蕃联兵夺取唐朝嵩州、会同、台登、昆明等地,进据清溪关(大渡河南),威胁成都。阁逻凤之孙异牟寻即南诏王位后,吐蕃、南诏合兵进攻西川失利,吐蕃因此迁怒于南诏,改封异牟寻为日东王,由“赞普钟南国大诏”下降到普通王的臣属地位,并不断加重对南诏的军事征调和赋役剥削。异牟寻不堪忍受吐蕃压迫,与唐西川节度使韦皋联络弃蕃投唐。794年,异牟寻与韦皋合兵破吐蕃于神川,唐朝派使进入南诏册封异牟寻,从此恢复了诏唐友好关系。

如上所述,吐蕃与滇西诸蛮历来关系密切,南诏曾与之结盟,

为其兄弟之国长达四十余年,因此吐蕃的各项典章制度也自然会对南诏产生深远影响,象前面提到的南诏告身制度,据有关学者研究吐蕃曾对包括南诏在内的滇西诸蛮首领授予告身,南诏作为后起的地方政权也仿效了吐蕃的告身制度。^[31]虽然前面提到吐蕃的虎崇拜也有可能受到川滇夷人的影响,但是吐蕃大虫皮制度系由松赞干布统一全境后首次正式设立,则吐蕃创立的大虫皮制度为后起的南诏所仿效也是顺理成章的。南诏大虫皮制度的建立虽然受到了吐蕃大虫皮制度的影响,却也有不同于吐蕃之处,首先穿虎皮衣者并不仅限于立有战功的武将,南诏国王和清平官都是“礼衣悉服锦绣,皆上缀波罗皮”,而且据《南诏德化碑》所记南诏官员结衔来看,被授予“大大虫皮衣”、“大虫皮衣”的官员都是清平官、大军将、仓曹长、大总管等南诏军政要员,实际官职越高者所授虎皮衣规格也越高,这与吐蕃授予立有战功的中下级武官及士兵虎皮衣及虎(stag)等相应称号的做法并不相同,另外南诏授予官员的虎皮衣有“全披波罗皮”、“胸前背后得披,而缺其袖”及“胸前得披,并缺其被”三种,与吐蕃的“虎皮袍”、“虎皮裙”、“虎皮褂”及“虎皮马垫”等样式也不尽一致,南诏大虫皮制度有着自身的特点。前面介绍《南诏图传》所绘文士罗傍以及穿虎皮的武士各群矣为神话传说中辅佐南诏第一代王细奴罗开国的人物,细奴罗实有其人,唐高宗时曾遣使人朝,受赐锦袍。^[32]则文士罗傍和武士各群矣很可能也确有其人,《画传》描绘武士各群矣身披虎皮衣表明南诏国中权贵披虎皮以示尊贵的风习实乃源远流长。

三、南诏、大理政权虎崇拜的渊源以及后世藏、彝、纳西、白等民族的虎崇拜

不仅南诏及其后继政权大理有着大虫皮制度和虎崇拜,其周边各蛮首领也披虎皮以示尊荣,如《新唐书·南蛮下》记载隶属石

门、柳强三镇的剑山弥羌、麽些等五部落和嵩州所辖的夷望、鼓路等十二鬼主，奉国、苴伽等十一部落“每节度使至，诸部献马，酋长衣虎皮，”《新五代史·四夷附录第三》则记载：“昆明，在黔州西南三千里外，……其首领披虎皮。”又大理国《张胜温画卷》第131至134开为“十六大国王众”有一国王亦身披虎皮，据考证此十六大国王系南诏所属西南夷十六大国君长。^[33]则滇西地区的乌蛮、白蛮等民族中普遍存在着以披虎皮为代表的虎崇拜。吐蕃对这一地区影响深厚，这些民族的虎崇拜诚然也受到以大虫皮制度为代表的吐蕃虎崇拜的影响，但是他们的虎崇拜意识似乎更为强烈，所以这也不尽是受吐蕃影响所致。

这一现象笔者以为同样与南诏大理政权乌蛮和白蛮统治者的族属有关。乌蛮系今天彝族的先民，学界公认彝族先民与上古西北羌戎集团有着密切关系，其族源至少有一部分是来自于今天甘、青、川地区，曾经与西北羌戎系土著杂居相处并发生过密切联系的氏族人群，^[34]他们自然受到了古羌戎包括虎崇拜在内的文化习俗的影响，甚至其中也融合有一部分西北羌戎系土著。《蛮书》卷1称南诏为羌虏，卷4记载乌蛮中的顺蛮和施蛮号剑羌，另外《蛮书》还称乌蛮杨阿触、杨酋盛为大羌，都可证明这一点。^[35]故此笔者以为彝族等民族的先民乌蛮的虎崇拜与吐蕃一样，实际上也是受到了西北远古羌戎虎崇拜的影响所致。但是乌蛮等族的虎崇拜后来也受到了吐蕃的影响，吐蕃于松赞干布时期在其虎崇拜的基础上首创大虫皮制度，其后在公元738年正式建国的南诏政权则仿照吐蕃王朝设立了自己的大虫皮制度。

9世纪末至10世纪初南诏日趋衰弱，最终为权臣所灭。937年，段思平建立了大理国，前已述及统治集团以白族为主的大理国继承了南诏的虎崇拜，国中权贵以披虎皮为尊贵。由于目前笔者只在传世画卷、石窟和出土塑像中见到身披完整虎皮袍服或腰系虎皮裙的大理国权贵和大理时期的佛教天王形象，尚未发现大理

国施行大虫皮制度的明确记载,所以只能推测大理国很可能也继承了南诏的大虫皮制度。笔者认为除去吐蕃、南诏影响之外,这一现象仍然与大理国白族统治集团的族源有关。

白族先民白蛮系由汉、晋时期的僰人演变而来,僰是羌之别种,是从氐羌中分化出来的一部分。僰人又称滇僰,是滇境内的主要民族。氐族与羌族相邻杂居,关系密切,本身就吸收了一些羌族成分,所以僰人与古羌戎存在着血缘关系。僰人也和古羌戎一样有着虎崇拜:在云南晋宁县石寨山滇王族墓地出土有1件西汉青铜鼓形贮贝器,贮贝器盖面上铸有“杀人祭铜柱”场面。盖面中部铸有1根铜柱,柱身有象征大地的2蛇缠绕,祭柱实为祭地、祭社。柱顶有1虎,据研究虎是滇族图腾。^[36]另外大理国主段思平据史书记载其先祖是今甘肃武威人,段俭魏为南诏王阁罗凤将,以功升清平官,六传而生段思平。据段玉明先生研究,段氏自元魏末年从西北进入云南以后,初为以段氏为核心的南迁氐羌部族的首领——“渠帅”,以段凭为首的一族谋求向外发展,出仕唐朝,而以段俭魏为首的一族则投靠南诏,就地壮大势力。^[37]所以以段氏为首的大理白族统治集团的虎崇拜除去吐蕃、南诏影响外也与其先祖古羌人和氐人的虎崇拜有关。

吐蕃、南诏及大理灭亡之后,在吐蕃、乌蛮、白蛮的后裔藏、彝、白、纳西等族中仍然存在着虎崇拜。西藏萨迦政权制定的《十五法》有《猛虎英雄律》一篇,即对强悍的人加以抑制的法律。^[38]明末藏巴汗政权在《十五法》基础上制定了《十六法》,第1条也是《猛虎英雄律》,规定对战斗中英勇杀敌、功勋卓著者,要大力表彰,并可授予“英雄猛虎”之号。^[39]这显然是对吐蕃王朝大虫皮制度的继承。《十六法》绪论中明确规定:“穿虎皮者所判之案,穿羊皮者不得翻案;虽然乞丐调解了纠纷,调解主仍由领主充当。”^[40]可见当时领主等上层人物仍以披虎皮为尊荣。至今藏族农区苯教巫师的本尊神里还有虎头和披虎皮的神灵。^[41]而四川凉山和云南

宁蒗的藏族都以虎为图腾,崇拜母虎神。^[42]

彝族的虎图腾尤为突出,云南哀牢山彝族自称虎族,祭祀虎祖,川滇凉山彝族曾自称“罗罗”,称虎为“罗”或“拉”,将所居住地区的山脉、村落以虎为名,在打仗、祭祀时,“择吉日以虎日为上吉”。凉山彝族祭司则称地球是由虎推动的。^[43]旧称麽些,历史上与吐蕃、南诏关系密切的彝语支纳西族也崇拜猛虎。四川和云南等地纳西族以虎“喇”为姓名,严禁猎虎,居住地域也以虎命名。^[44]分布于云南怒江的白族则崇拜白虎,认为其祖先是白虎与人结合而生,现在还有家族自称为虎子虎孙。^[45]这些与古羌戎以及吐蕃、南诏、大理的虎崇拜和大虫皮制度都应当有着必然的联系,由此也反映出羌、藏、彝、纳西、白等民族之间密不可分的亲缘关系。

由多民族组成的中华民族有着历史悠久、独具特色的龙虎文化,这一文化纽带贯穿在各民族思想意识中,将各民族联结为一个整体,正是远古以龙、虎图腾部落为基础的各部落的不断融合才形成了今天以汉族为主体的中华民族。本文从古羌人的虎崇拜与吐蕃、南诏、大理等政权以大虫皮制度为代表的虎崇拜之间的关系以及它们对后世的影响这一角度对此命题也进行了一点探讨,错误之处,敬请方家不吝赐教,批评指正。

(原载《敦煌研究》2004年第1期)

注 释

[1] 向达《西征小记》,氏著《唐代长安与西域文明》,三联书店,1987,第179页。

[2] 山口瑞凤著,朴宽哲译《吐蕃在敦煌统治形态的变迁》,《甘肃民族研究》1985年第1期;段文杰《段文杰敦煌艺术论文集》,甘肃人民出版社,1994年,第305页;王尧、陈践《吐蕃职官考信录》,《中国藏学》1989年第1期;李其琼《论吐蕃时期的壁画艺术》,《敦煌研究》1998年第1期;姚士宏《关于新疆

龟兹石窟的吐蕃洞问题》，《文物》1999年第9期。

[3] 巴卧·祖拉陈哇著，黄颢译《贤者喜宴》摘译(三)，《西藏民族学院学报》1981年第2期。

[4] 黄布凡、马德《敦煌藏文吐蕃史文献译注》，甘肃教育出版社，2000年，第294-296页。

[5] 段文杰《段文杰敦煌艺术论文集》，第305页。

[6] 巴卧·祖拉陈哇著，黄颢译《贤者喜宴》摘译(十)，《西藏民族学院学报》1983年第1期。

[7] 杨铭《吐蕃统治敦煌研究》，新文丰出版公司，1997年，第121页。

[8] 敦煌研究院编《莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986年，第65页。

[9] 赵心愚《南诏告身制度试探》，《民族研究》2002年第4期。

[10] 杨铭《吐蕃统治敦煌研究》，第123页。

[11] 王尧、陈践《敦煌吐蕃文献选》，四川民族出版社，1983年，第58-59页；王尧、陈践《敦煌藏文文献选》，四川民族出版社，1985年，第108-109页。

[12] 王尧、陈践《敦煌吐蕃文献选》，第424页。

[13] F. W. Thomas: Tibetan Literary Text and Documents concerning Chinese Turkestan, II, London, 1951, p. 202-203.

[14] 王尧、陈践《吐蕃简牍综录》，文物出版社，1986年，第64页。

[15] F. W. Thomas: Tibetan Literary Text and Documents concerning Chinese Turkestan, II, p. 276-277.

[16] 王尧、陈践《吐蕃简牍综录》，第59页。

[17] 岑仲勉《隋唐史》，中华书局，1982年，下册，第563页。

[18] 达仓宗巴·班觉桑布《汉藏史籍》，四川民族出版社，1985年，第12-13页。

[19] 郑为《中国彩陶艺术》，上海人民出版社，1985年，第28-31、77页。

[20] 石硕《藏族族源与藏东古文明》，四川人民出版社，2001年。

[21] 赵心愚《吐蕃告身制度的两个问题》，《西藏研究》2002年第1期。

[22] 樊绰著，赵吕甫校释《云南志校释》，中国社会科学出版社，1985年，第258、259、280页。

[23] 樊绰著，赵吕甫校释《云南志校释》，第289-290页。

[24] 《南诏大理文物》，文物出版社，1992年，第158、159、201页。

- [25]《中国名画鉴赏辞典》，上海辞书出版社，1996年，第183页。
- [26] 汪宁生《〈南诏图传〉考释》，《南诏大理文物》，第188-189页。
- [27]《南诏大理文物》，第231页。
- [28]《中国石窟雕塑全集》，第9册，重庆出版社，1999，图版61。
- [29]《南诏大理文物》，第222-223页。
- [30] 石硕《藏族族源与藏东古文明》，第295-329页。
- [31] 赵心愚《吐蕃告身制度的两个问题》，《西藏研究》2002年第1期。
- [32] 陈楠《藏史丛考》，民族出版社，1998年，第134页。
- [33]《南诏大理文物》，第232页。
- [34] 陈平《从“丁公陶文”谈古东夷族的西迁》，《中国史研究》1998年第1期。
- [35] 樊绰著，赵吕甫校释《云南志校释》，第28、151、152、346页。
- [36] 冯汉骥《云南晋宁石寨山出土铜器研究》，《冯汉骥考古学论文集》，文物出版社，1985年第151-153页。
- [37] 段玉明《大理国主段思平家世考》，《中国史研究》1998年第2期。
- [38] 五世达赖喇嘛，刘立千译《西藏王臣记》，民族出版社，2000年，第92页。
- [39] 周润年《西藏古代〈十六法典〉的内容及其特点》，《中国藏学》1994年第2期。
- [40] 何峰《从藏巴汗〈十六法〉看旧西藏的人权》，《中国藏学》1994年第4期。
- [40] 格勒《藏族本教的巫师及其巫术活动》，《中山大学学报》1984年第2期。
- [41] 刘尧汉《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南出版社，1985年，第235页。
- [42] 刘尧汉《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，第44-45、231-236页。
- [43] 四川省编辑组《四川省纳西族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社，1987年，第236-237页。
- [44] 詹承绪、张旭《白族》，民族出版社，1990年，第114-115页。

有关吐蕃太子的文书研究

陆 离

安史之乱发生之后,吐蕃占领了河陇、西域,开始了对这一地区的长期统治,对该地区的政治、经济、宗教、文化产生了深远的影响,敦煌文献中有相当数量的吐蕃占领时期的文书,为我们研究这一时期的历史提供了珍贵的史料,在这些文献中有一组关于吐蕃皇太子的祈愿文,对于文书中提到的吐蕃皇太子及有关问题,笔者尚未见有学者论及,故而尝试在这里对其作一探讨。

一、有关祈愿文的节录

这组愿文一共六篇,其中 P. 2255、P. 2326《祈福发愿文》、P. 2341《燃灯文》、S. 2146《行城文》三篇文书在黄征、吴伟先生的《敦煌愿文集》中已有辑校,在杨富学、李吉和先生编著的《敦煌汉文吐蕃史料辑校》中除了这三篇之外,又将 P. 3256《愿文》、P. 2807《斋文》、P. 2807《行城文》三篇文书作了辑校,兹根据以上二书录文及文书原件照片将其分别节录如下,其中“()”内字为对原文误写的订正或对残缺字的补写,“[]”内字为原文脱漏据上下文意增补:

1、P. 3256《愿文》:

……圣神赞普天阶益峻,定历恒昌。太子诸王克增盘(磐)石,东军尚相禄秩永安,文武百僚功名不坠,节儿都督富

贵时迁，部落诸官永无忧厄，释门教主高建法幢，法律纲维护持不倦，说者听者灾债不侵，法界有情同赖斯福。……复持此福，尽用庄严当今圣主，伏愿开南山之长劫，作镇坤仪；悬北极之枢星，继明乾像。……皇太子前星永耀，少海澄澜；诸王作固维城，宠光盘（磐）石；朝廷将相助理和平；文武百官恒居禄位。以此庄严我皇子殿下，伏愿圣躬坚远，神寿无疆，功业积于丘山，德量深于巨海。十朗、十一朗盘（磐）石永固，仙花连辉，色力增高，官禄弥厚。以此功德庄严太子夫人等，浓梅（眉）发艳，桃李增荣；公主等月桂含春，星芳孕彩；节儿、上论愿使天禄弥积，富位增高，常为大国之良臣，永作释门之信士；庄严都督形同大地，历千载而不倾；命等山河，跨万龄而永固。福禄惟增，欢荣转新，常为明主之艳梅，镇作苍生之父母。^[1]

2、P. 2255、P. 2326《祈福发愿文》：

……亦使峰（烽）飙不举，万里尘（澄）清；四邻绝交诤之仇，两国结舅生（甥）之好。我圣君之良愿，其在兹焉！其有昌圣君之化、副明主之主者，则谁当之？有我皇太子殿下与良牧杜公爰须（及）节儿、蕃汉部落使等皆风清台阁，德映朝廷。我教授乃道迈□（澄）兰，才当五百，并股肱王道，抚育黎黎。既奉论言，宁遑安处？遂乃躬亲出廓（郭），印金相而脱沙；崇设无遮，陈百味之胜福。银函辟经，[转]万卷而齐宣；宝树鱼灯，乘千光而合耀。胜福即备，能事咸享。谨于秋季之中旬，式建檀那之会。……总用庄严我当今圣神赞普：伏愿开南山之初劫，作镇[坤]仪；悬北极之枢星，继明乾像。储君愿遐龄永固，妃后乃锦苑长荣，大论保富贵之[欢]，将师（帅）纳无边之庆。^[2]

3、P. 2341《燃灯文》

……我当今圣神赞普，集沐（休）微于宇宙，藻佳气于环瀛。……赞普曜齐北极，寿方南山；镇□开解之仁慈，长□结

绳之正化。皇太子前星丽景，少海澄清；诸王式固维城，业隆磐石；公卿辅相，资（滋）法雨于身田；蕃汉节儿、诸官僚采，润提湖（醍醐）于法海；颢颢化庶。^[3]

4、P. 2807《斋文》：

……惟我圣神赞普，祚承大业，圣备无疆；克修永固，诞应天命；威加四海，恩侠八维；流演一乘，以安百姓。故得皇储赞翼，忠谏纳于元规；正理明朝，匡弼齐于辅佐。惟我皇太子殿下，睿德钦明，追风远扇；龙舟少海，天朗前星；继好息人，交质蕃城。遂得一国忻喜，三危康复，伏惟十一朗等千秋高纆，万古王孙；忠孝两人，信义双互。更能连贺来诣，星宫探蹟；胜因□兹福事。伏惟节儿部落使等或奇才出众，或武艺超伦，俱怀恤物之能，共助明王之道。伏惟□来二那□□□要标当仁；明断则无不推先，监察则众皆叹美；近咸务工，远□边州；勘算算余，光辉法席。伏惟国夫人则母仪天发，妇行神资，雍雍含撒推之容，赫赫蕴逸逸之貌；雅居尊而不乐奢侈，然处贵能益和柔；万善从此皆臻，五福以之云集。伏愿诸娘子等芳兰洁性玉成，姿实继于闾闾，淑德传于帝里。伏惟都督公帝乡雄望，书辨灵枝；□类冰霜，心同水镜；澄波倾不足比其清，□□寻安可逾其操；实谓邦家之宝，栋梁之才。伏惟部落使判官等僚并鉴明时务，清乡肃人；或识量弘深，聊扬金（今）古；或推穷审查，妙尽否臧；嘉誉遍于寰中，善积盈于宇内。伏惟瓜沙两州都番（蕃）僧统大德，听辨不群，戒行孤立，威仪被于七众，导化柄于三乘，八户畏其严，僧俗钦其望。伏惟瞿教授闾梨原望寻扬（浔阳），派分龙勒；家承虹冕，代袭弓裘，性资天实，才不亏学；其净慎也混而不浊，其刚志也□而不同；言无爱憎，行有忠信。所以名高五郡，位贯千僧者欤？前瞿教授，□八硕德，柰苑名僧；柄推操以年深，腾僧律而岁久。所以恐亏自行，疲项八他；频诉务繁，特蒙退净；法叶三昧，因此圆明。^[4]

5、S. 2146《行城文》：

……又持景福，上资圣神赞普：惟愿万国纳供，四海来庭（廷）；宝历恒昌，金石比寿。皇太子殿下海雷远震，少海长清。夫人兰桂永芳，妃宾（嫔）树花献颂。又持胜福，总用庄严我都督杜公：禄极万锺。^[5]

6、P. 2807《行城文》：

……风走水锁，光临照（兆）今，总斯殊胜，莫限津梁。先用庄严皇太子殿下，伏愿长承南国之重奇（寄），永奉北疆之慈颜，福将山岳而齐高，寿比松筠而转茂。^[6]

二、对礼佛文书中所记吐蕃太子以及文书年代的考证

P. 2255、P. 2326《祈福发愿文》、S. 2146《行城文》中同时提到了皇太子、太子夫人（妃）和都督杜公，P. 2807《斋文》则提到了皇太子、太子夫人、十一郎等人以及都督，并指明此都督为“帝乡雄望”。敦煌蕃占时期有两位杜都督，父子两代先后担任沙州都督，P. 3674v《小僧习写》：“故沙州都督杜公，于赞普中（忠）赤，子父相绍肆拾伍年，……其心正直似弓，弘乘佛法亦然，聪明智慧，微同一代，留（名）万代，传名以后。有愚民不自寸（忖）量，便生嫉（妒）疾，以药杀之，故疑侵食。”^[7]可知此杜都督父子在蕃占时期前后相承，共担任四十五年沙州都督，据郑炳林先生考证，S. 2447《亥年十月一日之后应诸家散施入经物色目》记载在843年沙州尚有杜都督，张议潮于848年驱逐吐蕃建立归义军政权，如果843年是杜氏最后一年担任都督，则杜氏应在799年开始担任都督；如果848年杜氏尚在任，则其必于804年开始任职。^[8]这在敦煌吐蕃文文书P. t. 1089《吐蕃官吏申请状》中亦可得到印证，该文书记载鼠年之夏（820），大尚论在边境举行陇州（long cu）会议时，任命杜大

客(do stag skyes)沙州汉人都督及吐蕃节儿之辅佐,安本义(anbun yig)为副都督,而到了狗年(830)安本义(an bun yig)仍为副都督,没有升迁,^[9]则都督人选应无变化,仍为杜都督或其子。此杜氏的籍贯正是帝乡京兆,如 P. 3258 号《祝愿文》:“都督京兆杜公,惟愿繁祉斯乐,纒漳无遗,轩冕永昌,锺鼎传嗣。”P. 2770《愿文》:“伏惟我良牧杜公,帝乡雄望,书擗灵枝,智类冰霜,心同水镜;”^[10]则 P. 2255、P. 2326《祈福发愿文》、S. 2146《行城文》中的“都督杜公”指的就是籍贯京兆的杜都督,P. 2807《斋文》中的“帝乡雄望”的都督也正是此人,所以 P. 2255、P. 2326《祈福发愿文》、S. 2146《行城文》及 P. 2807《斋文》应为杜氏父子担任都督时期的作品。而 P. 3256《愿文》则提到了皇太子、太子夫人、十郎、十一郎与都督,这个都督可能就是杜都督,文书中的祈愿人与 P. 2807《斋文》中提到的皇太子、太子夫人、十一郎、“帝乡雄望”的都督等人完全相同,这两件文书当系写于同一时间的作品。

那么这四件愿文中的吐蕃太子究竟是何人?在敦煌陷蕃近七十年中(786—848),吐蕃王朝见于汉文传世史籍记载的太子,笔者只见有《新唐书·南蛮上·南诏上》所载贞元九年(793)南诏王牟异寻在给西川节度使韦皋的信中所述的:“天祸蕃庭,降衅萧墙,太子弟兄流窜,近臣横污,皆尚结赞阴谋,以行屠杀,平日功臣,无一二在。”这里的太子弟兄流窜系指赞普赤松德赞(755—797)第二子牟茹在赤松德赞晚年杀死那囊氏武仁,后按三喜法判决被流放之事,^[11]太子系指牟尼赞普,他在797年即位,一年半后即由于大兴佛法,平均财富被母后进食毒死。据敦煌吐蕃文文书 P. t. 1286IV 以及 Pl. 555—556 号记载牟尼赞普并无子嗣,^[12]由于牟茹因杀人罪被流放,没有继承王位,由幼弟赤德松赞(798—815)继位。牟尼赞普为太子期间正是敦煌陷蕃时期,但是他并无子嗣,与 P. 3256《愿文》、P. 2807《斋文》中提到的皇太子与其十郎、十一郎两子共同发愿的身份不符,并且他于797年以前担任太

子,而据前文考证杜氏担任都督最早在 799 年,牟尼也不可能以太子身份与沙州杜都督一同出现在礼佛斋文之中,所以应该排除牟尼。

赤德松赞的继任者为其幼子赤祖德赞(热巴坚,815—838),他于 838 年被反佛大臣杀害,据成书于 1434 年的藏族史籍《汉藏史集》记载:“故热巴巾王迎娶了属庐妃贝吉昂楚玛、琛妃迦嘉、那囊妃孟颇科勒、娘妃却格拉姆、蔡邦妃朵嘉玛五人,都没有生儿子。……最后,国王本人也于三十六岁的阴铁鸡年(辛酉,当为公元 841 年)在墨竹强巴拉康的石梯上被属庐·勒札达东赞用剑刺死。……因此对于此王有四个‘没有’的说法,即没有儿子,没有庙堂祭奠,陵墓没有珍宝,墓碑没有文字。”^[13]

对于赤祖德赞的卒年,《资治通鉴》卷 246 则记载“是岁(开成三年,即 838 年),吐蕃彝泰赞普卒,弟达磨立。彝泰多病,委政大臣,由是仅能自守,久不为边患。达磨荒淫残虐,国人不附,灾异相继,吐蕃益衰。”由于吐蕃王朝时期实行十二生肖纪年,所以后世藏族史家在记述史实时,经常将吐蕃王朝时期的纪年记载的不够准确,所以还是应以汉文史籍的记载为准。但是对于该书记载的赤祖德赞无子嗣的情况当是根据吐蕃王朝时期的史料撰述,可信程度还是颇高的,而且其他藏族史籍如《西藏王统记》、《贤者喜宴》、《西藏王臣记》在记述这段历史时,也并未提及赤祖德赞还有子嗣。^[14]所以前面一组祈愿文中的太子,也不会是赤祖德赞之子。赤祖德赞的继任者朗达玛由于大肆灭佛,被僧人拉隆·贝吉多吉刺杀,朗达玛死后,其次妃生下一个遗腹子微松,其长妃则找来一个已生出牙齿的小儿宣称是自己昨夜刚刚出生的赞普嫡子,被称为云丹,后来分别拥立这两人的大臣分为两派,双方长期混战,引发吐蕃奴隶大起义并最终导致吐蕃王朝灭亡。对这段史实后世各藏族史籍记载一致。^[15]文史籍则记载会昌二年(842):“达磨卒,无子,佞相立其妃琳氏兄尚延力之子乞离胡为赞普,才三岁,佞相

与妃共制国事,吐蕃老臣数十人皆不得预政事。首相节都那见乞离胡不拜,曰:‘赞普宗族甚多,而立琳氏子,国人谁服其令,鬼神谁飨其祀!国必亡矣;比年灾异之多,乃为此也。老夫无权,不得正其乱以报先赞普之德,有死而已!’拔刀刳面,恸哭而出。佞相杀之,灭其族。国人愤怒;又不遣使诣唐求册立。”^[16]这里的达磨即朗达玛,可见在朗达玛生前也没有太子。在其死后,两个儿子年幼,他们各自的拥立者们形成两派,进行长期混战,大中二年(848),敦煌大族张议潮率领汉族为首的各族民众起义,驱逐了吐蕃沙州节儿,吐蕃在敦煌的统治就此结束,^[17]在朗达玛死后842年到848年这六年间,由于二子年幼不可能生育,所以吐蕃王朝也不可能立有皇太子。

以上已经排除了牟尼赞普为太子时期、牟尼赞普执政时期、赤祖德赞在位时期、朗达玛在位时期以及从朗达玛被刺后到归义军政权建立时期五个时段吐蕃皇太子出现在敦煌寺院 P. 2255、P. 2326《祈福发愿文》、S. 2146《行城文》、P. 2807《斋文》和 P. 3256《愿文》四件礼佛斋文中的可能性,那么这位皇太子只可能是赤德松赞在位时期即798—815年期间的吐蕃储君,据《汉藏史集》记载:“赤德松赞与没庐妃莽布支所生的儿子有臧玛、达玛、热巴巾、伦杰、伦珠等,因臧玛十分喜爱佛法,达玛十分喜爱邪魔,没有立他们为王。伦杰与伦珠都在幼年夭逝,没有修建陵墓。第三子热巴巾于赤松德赞出生后七十六年的阳火狗年(丙戌,当为806年)生于伍香多,十二岁时由诸大臣定义,即位为王,在位执政二十四年。”^[18]《西藏王统记》则记载尺带松赞(赤德松赞)有一子丹墀,在其死后即位为王,丹墀有五子,长后子三,小后生拉杰、浑珠二人,长子臧(藏)玛信佛出家,次子达玛作恶多端,不堪为王,最后由第三子热巴巾即位。^[19]《西藏王臣记》则称:“须知藏王牟尼赞波生有王子章玛(洁净)、拉杰(至尊)、伦珠(运成)、达玛(增盛)、惹巴谨等五人,其中王子伦珠年幼时也就夭折,没有陵墓。王子拉

杰只活了十五岁也就逝世。”长子章玛出家为僧，达玛品行恶劣，最后由惹巴谨继承王位。^[20]这里的牟底赞波即赤德松赞，章玛即臧玛，惹巴谨即热巴巾。《贤者喜宴》则记载“墀德松赞有五子，即天子臧玛、墀祖德赞日巴坚、墀达玛乌冬赞、拉杰及伦珠五人。……这五人是长妃先生三子，小妃后生二子。”“再者，长子天子臧玛因喜爱佛法，遂出家为僧，居于僧众之中。次子墀达玛乌冬赞因恶行而不宜为王。三子墀祖德赞年十二岁于阴火鸡年执政。”^[21]而《新唐书·吐蕃传》则记载：“（贞元）二十年，赞普死，遣工部侍郎张荐吊祠，其弟嗣立，再使使者入朝。”这里系指牟尼赞普死后由赤德松赞即位，“（元和）十二年，赞普死，使者论乞髻来，以右卫将军乌重珣、殿中侍御史段钧吊祭之。可黎可足立为赞普，重珣以扶余准、李珍携归。”《资治通鉴》卷 239 称：“（元和十一年）二月，西川奏，吐蕃赞普卒，新赞普可黎可足立。”赤德松赞去世于元和十年（815），可黎可足即赤祖德赞（亦即热巴巾）随后即位，唐朝西川节度使得到消息后于次年二月上报唐庭，而吐蕃方面直到元和十二年才遣使告丧。

通过对以上藏汉史料的对比分析，可以看出《西藏王统记》所云尺带松赞（赤德松赞）有一子丹墀，在其死后即位为王实不足信。而这些藏族史籍一致认为赤祖德赞共有兄弟五人，其长兄臧玛因出家为僧，二兄达玛品行恶劣所以都未即位，所以由赤祖德赞即位，其他两个兄弟早夭且由小后所生，系庶出，故不得为赞普。从这里可以推断：出现在 P. 2255、P. 2326《祈福发愿文》、S. 2146《行城文》、P. 2807《斋文》和 P. 3256《愿文》4 件礼佛祈愿文中的吐蕃皇太子很可能是赤祖德赞的长兄臧玛，他以赞普长子的身份被立为太子，后来由于信佛而出家为僧。据《册府元龟卷》981 外臣部记载唐蕃长庆元年（821）会盟之时，唐使刘元鼎见到赞普“年可十七八，号可黎可足。”^[22]则赤祖德赞于 815 年即位时只有十二三岁，前引《汉藏史集》则记热巴巾即位（赤祖德赞）时年仅十二

岁,与之可以互相印证。《汉藏史集》又称热巴巾之父赤德松赞“于阴木龙年(藏历中无阴木龙年,当是笔误,可能是阳木龙年甲辰,公元764年)生于札玛。”“赤德松赞于五十四岁的阴火鸡年(丁酉,应为公元817年)在札普地方去世,”^[23]前面已提到吐蕃时期使用十二生肖记年,所以对这一时期的史事发生时间记载的不够准确,但是对于赤德松赞去世时的年龄的记载则应有一定根据,如果他的寿命为五十四岁,而在他去世时幼子赤祖德赞(可黎可足)只有十二岁,那么长子臧玛比赤祖德赞(可黎可足)年长十几岁甚至二十余岁是完全可能的,这样臧玛就有可能在担任太子期间生有被称为十郎和十一郎的两个孩子并和他们一起出现在敦煌寺院的礼佛斋文中,这两个孩子在吐蕃王室同辈诸子中的排行为第十和第十一,所以被称为十郎和十一郎,另外据 P. 3256《愿文》记载他还有女儿,在文中被称为公主。臧玛后来被反对佛教的大臣陷害,在反佛大臣杀死赤祖德赞(可黎可足)并由朗达玛即位之前遭到流放,《贤者喜宴》则记载他后来被那囊氏王妃芒洁毒死。^[24]

根据以上考证则可判定 P. 2255、P. 2326《祈福发愿文》、S. 2146《行城文》、P. 2807《斋文》和 P. 3256《愿文》四件文书的写作时间为798—815年,P. 3256《愿文》的发愿者为皇太子、十郎、十一郎、太子夫人、公主、节儿上(尚)论、都督等人,P. 2255、P. 2326《祈福发愿文》的发愿者为皇太子、都督杜公、蕃汉部落使、教授等人,S. 2146《行城文》的发愿者则为赞普、皇太子、夫人、妃宾(嫔)、都督杜公,P. 2807《斋文》的发愿者为赞普、皇太子、十一郎等、节儿部落使、国夫人、诸娘子、都督、部落使判官、瓜沙二州都番(蕃)僧统大德、翟教授等人,这四件斋文中的皇太子就是臧玛,赞普为赤德松赞,都督就是籍贯京兆的沙州杜都督,另外 P. 3256《愿文》还提到诸王,这里的诸王系指郎达玛、热巴坚等人。

皇太子臧玛于798—815年来到敦煌,关于他来此地的目的,

斋文中也有所透漏，P. 2807《斋文》云：“惟我皇太子殿下，睿德钦明，遑风远扇；龙舟少海，天朗前星；继好息人，交质蕃城。遂得一国忻喜，三危康复。”P. 2255、P. 2326《祈福发愿文》：“亦使烽飙不举，万里尘（澄）清；四邻绝交净之仇，两国结舅生（甥）之好。我圣君之良愿，其在兹焉！”可见这位吐蕃皇太子是为了吐蕃与唐朝两国和好息兵之事而来到敦煌的，所谓“继好息人，交质蕃城。遂得一国忻喜，三危康复。”应该是释放唐朝俘虏和人质，据《册府元龟》卷147帝王部恤下二记载：“宪宗元和二年八月，以没蕃人僧良阐等四百五十人自吐蕃复还中国，命京兆府勘责先身亡及送在神策军，余三百九十人，诏良阐等：‘顷因沦陷，久在殊方，或有平日遣人，或是衣冠旧族，万里归国，尤所哀矜，应归及分配并侍亲等人，委所在特加优恤。’”同年十二月吐蕃与南诏都遣使朝贡唐朝（《册府元龟》卷972外臣部朝贡五）。^[25]元和二年即807年，吐蕃太子臧玛“继好息人，交质蕃城”应该就是元和二年的这次释放唐人的行动。从797年开始吐蕃政权内部矛盾增多、对外则与唐、南诏、大食为敌，防线日蹙，在嵩州、盐州、维州数次为唐军击败，赤德松赞施行崇佛政策并任用僧人掌政，力图摆脱唐蕃之间的严重对峙和人、财、物日益枯竭的局面，一再主张唐蕃息战言和，改善关系，据《旧唐书》、《册府元龟》记载，803年，吐蕃首先派遣论颊热等人赴唐请和，并报牟尼赞普之丧。唐朝则分别派遣薛伾往报和好之意，张荐吊赞普之丧。804年4月，吐蕃又派遣臧河南观察使论乞冉及僧南拔特计波为首的五十四人的使团来唐，^[26]近年来发现的吐蕃时期的摩崖石刻对此也有所记载，西藏昌都地区察雅县香堆区仁达乡丹玛山崖上的摩崖刻文云：“猴年，夏，赞普墀德松赞之时，宣布比丘参加大盟会，赐给金告身以下的告身，……唐蕃和谈始口，参与和谈者为堪布廓尔·益希央、比丘达洛塔德、甘·南喀娘波；为了赞普之功德与众生之福泽，造此佛像，祈愿。”据恰白·次旦平措先生考证，猴年是指藏历阳木猴年，公元804年，这

一年，曷德松赞与唐德宗开始相互遣使进行和谈，^[27]笔者以为甘·南喀娘波可能就是《旧唐书·吐蕃传》所载出使唐朝的僧人南拔特计波。805年，唐德宗去世，唐顺宗李诵即位，进一步改善唐蕃关系。一方面将原来俘获并发配各地的吐蕃“生口”（俘虏）给予衣物，放还吐蕃。另一方面又将平凉劫盟中被吐蕃扣压后又逃回，被唐德宗以“习蕃中事，不欲令外出”为由而囚禁的严怀志、吕温等十六人释放，并封授官职。唐宪宗李纯即位后，遂即派侯幼平为使往吐蕃告丧和册立之事。吐蕃立即派遣论乞缕贡向唐顺宗陵墓奉献金银财宝，并向唐宪宗贡献方物。806年唐宪宗命将发配福建道的吐蕃“生口”七十人放还吐蕃。^[28]由于唐朝的这些举措，所以才有了吐蕃皇太子807年这次“继好息人，交质蕃城”的回报。此后双方继续通使修好，在821年唐蕃双方进行了著名的长庆会盟，写下了唐蕃关系史上重要的一页，基本上结束了唐蕃之间长期对峙和战争的局面，为西藏地方最终纳入祖国版图创造了条件，提供了重要的历史依据。

“蕃城”具体指何处，尚不明了，可能是指吐蕃占领和统治的城池敦煌，即在敦煌释放唐人。这也有先例可循，《唐会要·吐蕃》记载建中四年（783），唐蕃清水会盟之后，“吐蕃将先没蕃将士僧尼等至自沙州，凡八百人，报元年之德。”敦煌乃河陇佛教胜地，也是瓜州节度使辖境政治经济中心，吐蕃对此地也非常重视，据《新唐书·吐蕃传》记载，吐蕃攻占敦煌时，赞普曾“移帐南山”，亲自指挥攻城。蕃占时期笃信佛教的吐蕃赞普、赞蒙、东道节度使、河州节度使、瓜州节度使都曾亲自或派人在这里大做佛事，吐蕃在这里释放唐朝俘虏和人质也体现了佛教的好生之德。另外“蕃城”也可能指临蕃城，唐属鄯州，在州城西六十里，^[29]吐蕃在鄯州设鄯州节度使，在附近的河州设河州节度使和总制河陇的东道节度使。吐蕃王朝灭亡后，在归义军节度使张承奉建立金山汉国时期，临蕃城仍是河湟一带吐蕃部落的政治经济中心——“戎庭”

所在地。^[30]所以皇太子臧玛在临蕃城释放唐俘后去河陇佛教胜地敦煌礼佛,祈求唐蕃和好息兵也是完全可能的。

后世藏族史籍记载臧玛虔心礼佛,最后竟舍弃王位出家,这四件斋文也如实记录了臧玛虔心礼佛的史实,可以与之相印证。通过斋文我们还得知臧玛在出家之前已经结婚,生有十郎、十一郎两个儿子并且还有女儿,还参与国事,办理与唐朝交好,释放唐朝战俘与被拘留唐使的重要任务,为我们研究吐蕃史提供了珍贵史料。因此笔者将 P. 2255、P. 2326《祈福发愿文》、S. 2146《行城文》、P. 2807《斋文》和 P. 3256《愿文》四件礼佛祈愿文定为元和二年即 807 年。另外 P. 2807《行城文》中称“先用庄严皇太子殿下,伏愿长承南国之重奇(寄),永奉北疆之慈颜,”这里的“南国”即指吐蕃,“北疆”则代称唐朝,唐蕃为舅甥之国,所以吐蕃皇太子要“永奉北疆之慈颜,”这表明此时正是唐蕃和好时期,故此文书应写于皇太子臧玛释放唐人后在敦煌礼佛期间,即与 P. 2255、P. 2326《祈福发愿》、S. 2146《行城文》、P. 2807《斋文》和 P. 3256《愿文》四件文书年代相同。

至于 P. 2341《燃灯文》,文中提到了赞普、皇太子和诸王、蕃汉节儿等,前面通过对吐蕃占领敦煌时期王朝世系的讨论,已经排除了牟尼赞普执政时期、赤祖德赞在位时期、朗达玛在位时期以及朗达玛被刺后到归义军政权建立四个时期吐蕃皇太子出现在敦煌寺院祈愿文中的可能性,因为上述四个时段吐蕃没有皇太子,只有牟尼赞普为太子时期和臧玛为太子时期符合这两篇文书中出现有赞普、皇太子、诸王及蕃汉节儿的情况,由于臧玛何时放弃太子之位出家尚不可知,所以笔者将这件文书的写作年代初步拟定为从吐蕃占领敦煌之后到元和二年之间,即 787 年至 807 年。

三、与之相关的几个问题

以上对6篇文书的写作年代进行了初步考证,下面对与之相关的几个问题再进行一些探讨。首先,通过对祈愿文内容的分析和对藏汉史籍有关记载的研读可以使我们对吐蕃王位继承制度有一个大致了解:吐蕃赞普去世后,一般由其嫡子继承王位,如儿子已去世,则由其孙继位,如松赞干布在世时其嫡子巩日巩赞便已去世,最后由其孙芒松芒赞继位。^[31]据前引《资治通鉴》所记吐蕃首相节都那之言可知,如果赞普没有嫡系子孙则可以在赞普宗族中选出继承者,这与唐朝帝位的嫡长子继承制度相同。吐蕃王朝赞普长子虽然有优先继承王位的权力,但并不一定都能如愿,赞普死后,诸子之间常为继承王位而发生激烈争执,《册府元龟》卷9“外臣部继袭”记载:“仪凤四年,不夜弄赞卒,嫡子器弩悉弄,即大臣麴萨若之甥也,先与萨若往羊同国征发兵马,闻丧归国,继位为赞普,时年八岁。其弟年六岁,时在钦陵之军,国人以钦陵强盛,又欲奉之为主。钦陵迫于大义,竟与萨若同心,器弩悉弄位始定神。”可见拥立国君的权力掌握在实力派大臣手中,器弩悉弄死后不久,为争夺王位吐蕃局势又发生动荡:“神龙元年,器弩悉弄卒,诸子争立。久之,国人立其子弃隶踏赞为赞普,时年七岁。”^[32]而弃隶踏赞并非长子,据 P. t. 1288、IndiaOffice750、Or. 8212(187)、P1. 579—595号《吐蕃编年史》记载:“赞普王子结祖如与祖母赤没禄驻于准地。德仁巴嫩囊扎与刻改多囊等反叛。于本牟那拉孜诛杀德仁巴等反叛者。于崩拉让,赞普兄自泥婆罗王位被贬谪。”^[33]结祖如即弃隶踏赞,其长兄并未被立为太子,而是继承了泥婆罗王位。末代赞普朗达玛被刺后,再次引发王位之争,最终导致吐蕃王朝的灭亡。

吐蕃皇太子平时也承担一些较为重要的政务,为日后继承赞

普之位积累经验,锻炼才干,如前文所引器弩悉弄八岁就与大臣萨若往羊同国征发兵马,臧玛此次“交质蕃城,继好息人,”也正是如此。另外,吐蕃太子还有自己的僚属,吐蕃沙州教授吴洪辩之次兄季连曾“试太子家令,出杖忠于委任,聚剑益于君恩。勤效四年,成功七载。忽思因果,早自回心。退谢君恩,归心息念。”^[34]担任太子的家臣数年,这位太子应是牟尼或臧玛。家臣是吐蕃王公贵族特有的一种下属人员,吐蕃赞普也有自己的家臣,据唐赵璘《因话录》记载:唐朝淮南裨将谭可则被吐蕃俘虏后,吐蕃人在其手臂上刺“天子家臣”等字样,强迫他担任赞普的“知汉书舍人”,为赞普服务。^[35]

唐朝继承和发展了北魏以来的太子监国制度,“唐太子监国主要应用于皇帝巡行、居丧、疾病或政变等不能亲政场合。太子监国时唐中央行政发生变化,太子成为全国临时长官,居东宫,率左右春坊及詹事府代替天子三省临时主持全国政务。其运作在公文及行政程序上皆有严密规定。唐太子监国具有辅助国家行政、维持国家机器正常运转或成为统治集团内部斗争之工具两种作用。”“一是当太子有实力时,往往以监国为手段,进一步夺取最高权力,登上皇帝宝座。”“二是当皇帝势强时,往往通过以太子监国来左右政局,一方面树立威信,一方面打击异己,培养接班人。”“三是当权宦擅政时,太子监国往往成为权宦们维护本派别利益的手段,某派拥立某太子监国,继而为帝,某派也就得以压制对手,独掌朝政。”^[36]吐蕃赞普也经常出征和巡行在外,703年,(唐长安四年),吐蕃赞普墀都松赞(器弩悉弄)便死于出征南诏的军中,引发诸子争立,最后是七岁弃隶蹛赞被立为赞普,^[37]而其兄据前文所引《吐蕃编年史》记载在赞普生前已继承了泥婆罗王位,则此时吐蕃似乎并未象唐朝一样实行太子监国制度,赞普出征和巡行在外时政务由权臣负责处理。至于在吐蕃王朝中后期,即由牟尼、臧玛分别担任太子期间是否也实施太子监国制度,由于史料缺乏,尚

不能定论,还有待对史料的进一步发现和探讨。

其次,对这6件文书的研读有助于解决吐蕃王统世系研究中的难点问题。墀德松赞5子的长幼排序历史上一直存有争议,迄今尚无定论,由西藏著名历史学家恰白·次旦平措主持,诺章·吴坚、平措次仁等多位专家参加编撰的煌煌巨著《西藏通史——松石宝串》对此说道:

首先,必须说明父王墀德松赞共有5个孩子,其中拉杰和伦珠二人自幼夭逝,没有陵墓,这些在多部史书中记载一致,不再陈述。需要搞清楚的主要问题是墀祖德赞热巴巾与天子臧玛、朗达玛邬都赞兄弟三人谁是兄长,谁是次兄,谁是弟弟以及他们的生卒年代。王统、佛教史书中众说纷纭,观点各异。这里我们通过比较分析古代王统摄政的总原则和部分有关当时的历史事实,在他们的排列方面,根据12世纪左右成书的最早佛教史书弟吴尊者的《汉藏教法源流论》和娘·尼玛维色的《娘氏教法源流》,弟吴觉赛的《教法源流佛教对胜幢》中比较一致的观点确定,长兄是天子赞普热巴巾,次兄是臧玛,幼子为朗达玛邬都赞。^[38]

前面已经提及《汉藏史集》、《西藏王统记》、《西藏王臣记》、《贤者喜宴》等藏族传世史籍都记载臧玛为长子,朗达玛为次子,热巴巾为幼子,而成书于12世纪左右的《汉藏教法源流论》、《娘氏教法源流》、《教法源流佛教胜幢》则认定热巴巾为长子,臧玛为次子。《西藏通史》又根据成书于18世纪的《吐蕃王统赞普世系简要》和《唐蕃甥舅会盟碑》、两《唐书》的记载确定热巴巾生于公元802年(水马年),于公元815年(木羊年)嗣继王位,时年13岁,去世年代为公元841年(铁鸡年),时年39岁。^[39]前面已考证出P. 2255、P. 2326《祈福发愿文》、S. 2146《行城文》、P. 2807《斋文》和P. 3256《愿文》4件祈愿文中出现的吐蕃皇太子只可能是赤德松赞在位时期即798—815年期间的吐蕃储君,如果热巴巾为

兄、臧玛为弟,则这4件文书中出现的吐蕃太子就是热巴巾,当时他的年龄在0—13岁之间,此4件文书的具体写作年代为公元807年,则热巴巾此时的年龄只有5岁左右,文中记载他已娶妻生子,有十郎、十一郎两个儿子并且还有女儿,还办理与唐朝交好,释放唐朝战俘与被拘留唐使的重要政务,这明显与常理不符,所以笔者认为根据这4件敦煌文书的记载,臧玛应为长子,热巴巾为幼子,《汉藏史集》、《西藏王统记》、《西藏王臣记》、《贤者喜宴》等藏族传世史籍的记述是正确的。

再次,在其它蕃占时期的敦煌文书中还出现有被称为“殿下”的吐蕃官员,S.5812《丑年八月沙州女妇令狐大娘牒》是一件吐蕃占领时期的牒文,乃令狐氏诉张鸾侵夺庖舍的纠纷案,令狐氏在叙述完自家庖舍被侵夺的经过后,发出请求:“伏望殿下仁明详查处分,”^[40]负责审理这件房产纠纷案的官员是一名被称为殿下的人,这件文书的写作年代据陈国灿先生考证为辛丑年,即公元821年。S.11454F文书记载吐蕃时期某部落供给吐蕃官员羊口:“左八……亥年五月六日白羯二供殿下。……左十……(十二月)十三日白母一口供丝绵监军。”^[41]丝绵部落成立时间较早,在公元820年阿骨萨、悉董萨部落成立后才逐渐被取代,则此件文书时间很可能在公元820年以前,在公元786年吐蕃占领敦煌之后到820年之间共有795、807和819年3个亥年,根据对前引祈愿文的研究结果,此文书中的殿下有可能是公元807年来到敦煌礼佛的皇太子臧玛,也有可能与S.5812《丑年(821)八月沙州女妇令狐大娘牒》中的殿下为同一人,或者是分别于公元795、819年来到敦煌的另外一位或两位殿下。

殿下是对王或称王者的代称,吐蕃赞普则被称为陛下,如《唐蕃会盟碑》正面右侧汉文碑文云:“文武孝德皇帝与圣神赞普猎赞陛下二圣,舅甥濬哲鸿被,晓今永之屯亨,矜愍之情,恩覆其无内外。”^[42]称王者一般是赞普的兄弟或儿子,如前引P.2431《燃灯

文》云：“皇太子前星丽景，少海澄清；诸王式固维城，业隆磐石。”吐蕃赤松德赞在位期间（755—797），太子牟尼自然有可能于795年来到敦煌。而王子牟茹在赤松德赞在位晚期刺杀了那囊氏武仁，后按三喜法判决被流放北方羌塘之地，没有继承赞普之位，据《新唐书》记载贞元九年（793）南诏王牟异寻在给西川节度使韦皋的信中已提到了此事，那么王子牟茹有可能在795年也来到敦煌，牟尼或牟茹可能即 S. 11454F 号文书中的在795年驻节敦煌的殿下。公元819和821年正是赤祖德赞即热巴坚执政时期，唐蕃也正在这一年进行了长庆会盟，前文已经考证了赤祖德赞没有儿子，所以这位殿下只可能是赞普的兄弟或叔父，牟茹正是热巴坚的叔父。后世藏族史籍说赤松德赞的继承人牟尼赞普被母后毒毙，流放在外的牟茹闻讯赶回，途中被那囊氏武仁的后人杀害，但是刻石于赤德松赞时期（798—815）的《谐拉康碑甲》则记载：“王兄牟茹赞普与王（太）后戚族，诸小邦、平章政事社稷大论以下、诸大尚论均使其参与盟誓，誓文封以雍仲之印。”^[43]则赤德松赞执政时期（798—815）牟茹仍健在，并且参与赞普主持的重大盟誓仪式，所以在819和821年他也仍有可能在世并出现在敦煌。

此外据铸于赤松德赞时期的桑耶寺钟铭文所记：“王妃甲茂赞母子二人，为供奉十方三宝之故，铸造此钟。”^[44]此王妃出生于没庐氏家族，为赤松德赞第三妃，而据《西藏王统记》记载她并无生育，《西藏王统记》、《西藏王臣记》、《贤者喜宴》、《汉藏史集》都称赤松德赞的三子牟尼、牟茹、赤德松赞都是大妃蔡邦氏所生。^[45]则甲茂赞之子失载于后世史籍，但历史上却实有其人，他也有在公元795—821年来到敦煌的可能性，所以文书 S. 5812《丑年八月沙州女妇令狐大娘牒》和 S. 11454F 号文书中记载的于795、821年或819、821年驻节敦煌的殿下也有可能是此人。再者皇子臧玛除去807年外，在819和821年依然可能来到敦煌（详下文）。而赤德松赞次子达玛在其父执政时期（798—815）和其弟执政时期

(815—838)到达敦煌的可能性也不能排除。因此,臧玛和达玛也都有可能就是 S. 5812《丑年八月沙州女妇令狐大娘牒》和 S. 11454F 文书中记载的于 819 和 821 年两次或两年中的某一年到达敦煌的吐蕃殿下。

故此笔者认为 S. 5812 号《丑年(821)八月沙州女妇令狐大娘牒》、S. 11454F 号文书中提到的殿下可能是牟茹、臧玛、达玛和甲茂赞之子这四人中的一位或两位,而牟尼也有可能是 S. 11454F 号文书中的于 795 年来到敦煌的吐蕃殿下。

另一件敦煌文书 S. 3783《索淇牒文》云:

(前缺)

- 代水碓三所,园田家
- 督信敬心,重建造报恩寺
- 两所水碓,园田家客,施入
- 供养三宝,不绝愿心。
- 其碓是时被殿下其
- 日出卖,与报恩寺
- 五十余载,师僧度
- 淇自力微,无处
- 照察,乞(乞)赐上祖收
- 牒
- 通年十一月 日索淇谨状^[46]

索淇在归义军时期任都督,本件回顾了五十多年前重建报恩寺时施入水碓、园田和“家客”的旧事,并提到水碓被一个被称为殿下的人做出某种处理,此件牒状的落款是咸通某年十一月,咸通是唐懿宗的年号,咸通年号从 860 年开始使用到 874 年为止,一共用了 15 年,从咸通年间上溯五十余年正是吐蕃统治时期,时间为 801 年至 815 年之间,那么这件牒状中的殿下很可能就是前引 5 件祝愿文中的记载的于 807 年到达敦煌的吐蕃皇太子臧玛或

S. 5812《丑年(821)八月沙州女妇令狐大娘牒》和 S. 11454F 号文书中提到的被称为殿下的审案官员,即牟茹、臧玛、达玛和甲茂赞之子这四人之一。

吐蕃赞普诸子和皇太子一样也参与国事,或随军出征,或处理政务,如《册府元龟》卷 396《将帅部·勇敢三》便记载了吐蕃王子琅支都与唐朝军队在河源军作战之事:“王难德为骑将,天宝元年,吐蕃大寇河源,难德为军锋,赞普有子曰琅支都,恃其超悍,乘谄真马,宝钿鞍,军前来较斗者。难德扬枪突往刺杀之,斩其首,以马归。虜众无敢追者。军士以闻。玄宗召制至御殿问之,因令驰突作杀琅支都状。上大壮之,衣以锦袍,令遍视都人,拜右金吾卫郎将。”^[47]以上几件关于殿下的吐蕃时期文书正反映了这一情况,吐蕃王子先后在敦煌审理案件,处理相关事务,监察地方,亦可印证蕃占时期敦煌一地的重要性。这里需要指出的是:臧玛在 821 年已出家为僧,似乎不可能再参与国事。但是吐蕃在赤德松赞(798—815)时期即已任命僧人为相,称之为钵阐布,位在诸尚论之上,总理政务,并且由于赞普热巴坚并无子嗣,臧玛即使出家为僧仍有可能继承赞普之位,故被反佛大臣嫉恨,在热巴坚面前进谗将其流放。所以臧玛出家为僧后来河陇名城敦煌处理政务也并非没有可能。

最后,笔者认为这些祈愿文对蕃占时期河陇僧官制度的研究也有一定的价值:前引 P. 2807 号《斋文》:“伏惟瓜沙两州都番(蕃)僧统大德,听辩不群,戒行孤立,威仪被于七众,导化柄于三乘,八户畏其严,僧俗钦其望。伏惟翟教授阁梨原望寻扬(浚阳),派分龙勒;家承虹冕,代袭弓裘,性资天实,才不亏学;其净慎也混而不浊,其刚志也□而不同;言无爱憎,行有忠信。所以名高五郡,位贯千僧者欤?前翟教授,□八硕德,柰苑名僧;柄惟操以年深,胯僧律而岁久。所以恐亏自行,疲顷八他;频诉务繁,特蒙退净;法叶三昧,因此圆明。”文中有一翟教授,籍贯浚阳,为瓜沙两州都番

(蕃)僧统大德的下属僧官,应是沙州都教授,学界有意见认为这个翟教授就是翟法荣,^[48]翟法荣为中晚唐时期敦煌名僧,据 P. 4640《翟家碑》记载:他在吐蕃统治时期曾任沙州法律、僧政;归义军初期,又获唐庭“敕赐紫衣”。约咸通三年(862)接替洪辩任河西释门都僧统,病卒于咸通十年(869)。^[49]本文考证 P. 2807《斋文》作于 807 年,则此时翟法荣年纪尚幼,不可能担任都教授,所以这位翟教授不可能是翟法荣。

这一位翟教授是吐蕃统治敦煌中前期的沙州都教授,P. 2807《斋文》记载他“原望寻扬(浔阳),派分龙勒;家承虹冕,代袭弓裘,性资天实,才不亏学;……所以名高五郡,位贯千僧者欤!”吐蕃占领时期和归义军时期敦煌翟氏为一大族,势力很强,据郑炳林先生研究翟氏郡望有蔡州汝南郡之上蔡和江州浔阳郡两种说法,归义军初期称郡望为上蔡,到归义军后期则多自称浔阳翟氏,^[50]那么敦煌的上蔡翟氏与浔阳翟氏实为一族。P. 4640《翟家碑》称:“总斯美者,其唯都僧统和尚。本起自陶唐之后,封子仲丹为翟城侯,因而氏焉。其后柯分叶散,壁(璧)去珠移,一支徙官流沙,子孙因家,遂为敦煌人也。皇祖讳希光,金芒授彩,月角成资。蕴孙子之韬钜,晓黄公之秘略。矢穿七札,弧弯六钧。河右振其嘉声,上蔡闻其雅誉。目寻太白,临八阵而先冲。风云壮心,对三场而勇战。辕门羨德,将帅推贤。节下求能,囊锥先颖。陈谋佐命,定国难于奉天。毗辅一人,刻勋名于翠石。”翟法荣之祖翟希光为唐朝武职军将,曾经在奉天作战,平定国难,这与 P. 2807《斋文》中的翟教授“家承虹冕,代袭弓裘”相合,《翟家碑》又记翟法荣之父翟涓:“皇考讳涓,天然俊艺,神假精灵。丹穴凤雏,生而五色。皇马英词莫比,碧豹雄辩难当。一郡提纲,三端领袖。文滋海量,志涌波澜。敷五德以伏人,存百行而为本。加以情殷慕道,叹巢父而拂衣。悟世非坚,念许由而洗耳。尚居羈鞅,未免遭回。于是捨[身]出家,毁其形好。拨嚣烦而取静,顿息心机。既世网而不居,易相菩提之

路。”^[51]翟涓文采出众,系“一郡提纲,三端领袖,”在吐蕃统治时期颇有声望,后来看破红尘,出家为僧,以其自身才能和资历,在出家后担任沙州都教授是完全可能的,所以笔者认为 P. 2807《斋文》中“性资天实,才不亏学,”“名高五郡,位贯千僧”的翟教授就是翟法荣之父翟涓。他于 807 年前后出任吐蕃沙州都教授,在敦煌佛教僧团中是一个很有影响的人物,正是由于乃父的背景和影响,翟法荣也出家为僧,并得以在吐蕃时期出任沙州法律、僧政,在归义军时期继洪辩之后担任河西释门都僧统。

(原载《敦煌学辑刊》2003 年第 1 期)

注 释

[1] 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》第1辑,甘肃人民出版社,1999年,第188页。

[2] 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》第1辑,第198页;黄征、吴伟《敦煌愿文集》,岳麓书社,1995年,第346-347页。

[3] 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》第1辑,第215页;黄征、吴伟《敦煌愿文集》,第509页。

[4] 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》第1辑,第235-236页。

[5] 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》第1辑,第239页;黄征、吴伟《敦煌愿文集》,第558页。

[6] 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》第1辑,第240页。

[7] 黄永武主编《敦煌宝藏》第129册,新文丰出版公司,第604页。

[8] 参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,甘肃教育出版社,1992年,第122页;金凌坤《吐蕃沙州都督考》,《敦煌研究》1999年第3期,第88页。

[9] 杨铭《吐蕃统治敦煌研究》,新文丰出版公司,1997年,第118-123页。

[10] 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》第1辑,第199页。

[11] 黄颢《〈贤者喜宴〉摘译(十二)》,《西藏民族学院学报》1983年第4期,第42页。

[12] 黄布凡、马德《敦煌藏文吐蕃史文献译注》,甘肃人民出版社,2000年,第138页;王尧《敦煌古藏文历史文书》,青海民族学院铅印本,1979年,第78页。

[13] 达仓宗巴·班觉桑布著,陈庆英译《汉藏史集》,西藏人民出版社,1986年,第123-124页。

[14] 参见王沂暖译《西藏王统记》,商务印书馆,1949年,第87-90页;黄颢译《〈贤者喜宴〉译注(十五)》,《西藏民族学院学报》1984年第4期,第27-28页;五世达赖喇嘛著,郭和卿译《西藏王臣记》,民族出版社,1983年,第74页。

[15] 达仓宗巴·班觉桑布著,陈庆英译《汉藏史集》,第124-125页;王沂暖译《西藏王统记》第75-77页;黄颢《〈贤者喜宴〉译注(十五)》,《西藏

民族学院学报》1984年第4期,第28页;黄颢《〈贤者喜宴〉译注〈十六〉》,《西藏民族学院学报》1985年第1期,第26-27页;五世达赖喇嘛著,郭和卿译《西藏王臣记》,第70-76页。

[16]《资治通鉴》卷264,武宗会昌二年。

[17]《新唐书·吐蕃传》。

[18]达仓宗巴·班觉桑布著,陈庆英译《汉藏史集》,第121页。

[19]王沂暖译《西藏王统记》,第79-80页。

[20]五世达赖喇嘛著,郭和卿译《西藏王臣记》,第66-68页。

[21]黄颢《〈贤者喜宴〉摘译〈十三〉》,《西藏民族学院学报》,1984年第1期,第95-96页。

[22]苏晋仁、萧鍊子《〈册府元龟〉吐蕃史料校证》,四川民族出版社,1981年,第311页。

[23]达仓宗巴·班觉桑布著,陈庆英译《汉藏史集》,第120-121页。

[24]黄颢《〈贤者喜宴〉摘译〈十三〉》,《西藏民族学院学报》1984年第1期,第100页;其它藏族史籍则记载藏玛被流放,参见达仓宗巴·班觉桑布著,陈庆英译《汉藏史集》,第124页。

[25]苏晋仁、萧鍊子《〈册府元龟〉吐蕃史料校证》,第283页。

[26]《旧唐书·吐蕃传》。

[27]恰白·次旦平措、诺章·吴坚、平措次仁著,陈庆英、格桑益西、何宗英、许德存译《西藏通史——松石宝串》,西藏古籍出版社,1996年,第168-169页;参见恰白·次旦平措著,郑堆、丹增译《简析新发现的吐蕃摩崖石文》,《中国藏学》1988年第1期,第76-81页。

[28]参见安应民《吐蕃史》,宁夏人民出版社,1989年,第250页。

[29]《新唐书·地理志》鄯州条。

[30]参见陈国灿《敦煌五十九首佚名氏诗历史背景新探》,《敦煌吐鲁番研究》第2卷,北京大学出版社,1996年,第87-100页。

[31]王沂暖译《西藏王统记》,第53、59页。《资治通鉴》卷199,永徽元年。

[32]苏晋仁、萧鍊子《〈册府元龟〉吐蕃史料校证》,第9页。

[33]黄布凡、马德《敦煌藏文吐蕃史文献译注》,第46页;王尧《敦煌古藏文历史文书》,第12页。

- [34] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第 64 页。
- [35] 《因话录》卷 4，上海古籍出版社，1983 年，第 96 - 97 页。
- [36] 参见郭锋《试论唐代的太子监国制度》，《文史》第 40 辑，中华书局，1994 年，第 101 - 114 页。
- [37] 《资治通鉴》卷 207。
- [38] 恰白·次旦平措、诺章·吴坚、平措次仁著，陈庆英、格桑益西、何宗英、许德存译《西藏通史——松石宝串》，第 170 页。
- [39] 恰白·次旦平措、诺章·吴坚、平措次仁著，陈庆英、格桑益西、何宗英、许德存译《西藏通史——松石宝串》，第 171 页。
- [40] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第 2 辑，全国图书馆文献缩微复制中心，第 288 页。
- [41] 《英藏敦煌文献》第 13 卷，四川人民出版社，1995 年，第 284 页。
- [42] 王尧《吐蕃金石录》，文物出版社，1982 年，第 41 页，并参见第 46 页注[4]。
- [43] 王尧《吐蕃金石录》，第 116 页，并参见第 117、118 页有关注文。
- [44] 王尧《吐蕃金石录》，第 186 页。
- [45] 王沂暖译《西藏王统记》，第 79 页；五世达赖喇嘛著，郭和卿译《西藏王臣记》，第 64 页；黄颢《〈贤者喜宴〉摘译(十二)》，《西藏民族学院学报》1983 年第 4 期，第 42 - 43 页；达仓宗巴·班觉桑布著，陈庆英译《汉藏史集》，第 119 - 120 页。并参见张慧《吐蕃时期赞普的婚姻与继承》，《西藏研究》1993 年第 1 期，第 56 页。
- [46] 《英藏敦煌文献》第 5 卷，四川人民出版社，1992 年，第 184 页。
- [47] 苏晋仁、萧鍊子《〈册府元龟〉吐蕃史料校证》，第 148 页。
- [48] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第 174 页。
- [49] 参见荣新江《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 72 页。
- [50] 参见郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第 58 - 61 页，第 176 页注[4]。
- [51] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第 54 页。

俄、法所藏敦煌文献中一件归义军时期 土地纠纷案卷残卷浅识

——对 Дх. 02264、Дх. 08786 与 P. 4974 号
文书的缀合研究

陆 离

一、Дх. 02264、Дх. 08786 与 P. 4974 号文书录文

俄藏敦煌文献 Дх. 02264 是一件有关土地纠纷的诉讼牒状，孟列夫主编之《俄藏敦煌汉文写卷叙录》（以下简称《叙录》）下册将其定名为《押衙朗神达牒状》，^[1]《俄藏敦煌文献》将其与 Дх. 08786 号残片放置在一起，定名为《押衙朗神达牒》，^[2]兹分别录文如下（所有校记，均注于录文之后。凡残损一字，用□表示，凡不知残损字数者，用□/□表示。）。

Дх. 02264 残卷录文：

（前缺）

1. □/□押₁ 衙朗神达□缘₂ 何专有浇损他墓所者。
2. □/□已₃ 故 尚书过点户口之□₄，□神₅，达遂请
3. □/□内半亩先被押衙龙神力安置坟墓，当便
4. □/□龙₆ 神力云此地先押衙曹良进佃种于他面
5. □/□失却。后至
6. □/□龙₇ 神力争论此地，其龙神力便于
7. □/□龙神力设盟曹良进男祇当墓田，

8. □/□咒,曹良进亦不支与墓田价。后至汉。

9. □/□龙,神力论觅地替,龙神力于前经

10. □/□达₁₀但据见在收,因何更有投扰₁₁

11. □/□内被龙神力充为墓田。 官中

12. □/□浇₁₂却者实,今蒙 勤责,伏更

13. □/□

14. □/□前₁₃凭押衙朗神达帖

15. □/□不合搅扰他龙□/□

16. □/□稳急总发₁₄□/□

17. □/□墓地半亩₁₅内趣₁₆

18. □/□日右马步都虞候阴英达 煤

19. □/□甚惠神达拜₁₇

20. □/□是深₁₈灭他龙₁₉

21. □/□公₂₀云见单贫,

(后缺)

1、“押”字残缺。2、“缘”字残缺。3、此字残缺,疑为“已”字。
4、此处应为“时”字。5、“神”字残缺,前面空缺字应为“朗”字。6、
“龙”字残缺。7、“龙”字残缺。8、“汉”字残缺。9、“龙”字残缺。
10、“达”字残缺。11、“扰”字残缺。12、“浇”字残缺。13、此字残
缺严重,现据孟列夫录文作“前”字。14、“发”字残缺。15、“亩”字
残缺。16、“趣”字残缺。17、“拜”字残缺。18、“深”字残缺。19、
“龙”字残缺。20、“公”字残缺。

Дх. 08786 号残片录文:

(前残)

1. □/□日押衙龙神力谨牒□/□

2. □/□神达缘何₁□/□

3. □/□

(后缺)

1、“何”字残缺。

据孟列夫《叙录》云：

（此残卷系）押衙朗神达请求判明他与押衙就神力因半亩坟地引起的纠纷。提到的有已过世的押衙曹良进。

42×18。写卷，上半部缺，严重破残。一纸。15行，不全。纸质厚，纸面粗糙，网格大。左页边4厘米。楷书，字体不匀称。无题字。卷尾有请求人及抄录人的签字：“马步都虞侯阴英达”。（9—11世纪）

从“……[押]衙朗神达□[蒙]何专有浇损[他墓所者]”，到“……日马步都虞侯阴[英]达录。”

卷尾最后3行本文上面写有法官的判决。^[3]

孟氏对此卷的叙录基本正确，但是他将押衙龙神力的“龙”姓的俗体字“就”认作“就”字不妥，在敦煌文献中“龙”字有多种写法，“就”字是其中一种，S. 4504号《乙未年（875或935）龙弘子等贷生绢契》中的“就”字，《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑录作“就”字，而中国科学院历史研究所资料室编《敦煌资料》则录为“龙”字，^[4]查敦煌文献中的姓望氏族文书以及传世姓氏书籍皆无“就”姓，而归义军时期河西有众多龙姓人，他们属于龙家部族（详见下文），因此该字应以“龙”为是。所录首行文字‘……[押]衙朗神达□[蒙]何专有浇损[他墓所者]’中“蒙”字应为“缘”字，末行文字‘……日马步都虞侯阴[英]达录’中“录”字应为“牒”字，另外阴英达的职衔应为“右马步都虞候”，他可能是抄录人，但不是请求人（详见下文）。文书第2行中出现有“已故尚书”字样。据荣新江先生对归义军历任节度使称号的研究，归义军历任节度使称号中有尚书衔的有张议潮、张淮深、张淮鼎、索勋、张承奉、曹仁贵（议金）诸人，^[5]则此文书写作年代应为上述诸人统治时期。

与上引俄藏残卷内容相关的文书还有法藏敦煌文书P. 4974号。对此，王重民先生编《敦煌遗书总目索引》有云：“神力状为其

故兄与回鹘战死坟地为人所侵占事未署天复”；^[6]冷鹏飞先生在《唐宋沙州归义军张氏时期有关百姓受田和赋税的几个问题》对此文书亦有专门研究，将其定名为《天复年间沙州神力诉讼状》；^[7]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑将其定名为《唐天复年代神力为兄坟田被侵陈状并判》；^[8]荣新江在《归义军史研究》一书中引用冷氏的录文和研究成果时将其定名为《天复年间沙州龙神力诉讼状》。^[9]为了说明问题，今参照冷氏和唐氏、陆氏录文并对照原件胶片将该文书加以释录。

P. 4974 号残卷录文：

(前缺)

1. □/□□□□□□

2. 右神力去前回鹘，贼来之时，不幸家兄阵上身亡。
 3. 缘是血腥之丧，其骨灰将入积代坟墓不得，伏且
 4. 亡兄只有女三人，更无腹生之男，遂则神力兼侄女依
 5. 故曹僧宜面上出价买得地半亩，安置亡兄骨灰。后
 6. 经二十余年，故尚书阿郎再制户状之时，其曹僧
 7. 宜承户地，被押衙朗神达请将，况此墓田之后亦无言语。
 8. 直至
 9. 司空前任之时，曹僧宜死后，其朗神达便论前件半
 10. 亩坟地，当时依 衙陈状，蒙 判鞠寻三件，两件凭
 11. 由见在，稍似休停。后至京中 尚书到来，又是浇却，
- 再
12. 亦争论，兼状申陈。判凭见在，不许拔扰，更无啾唧。昨₂
 13. 昨来甚事不知，其此墓田被朗神达放水淘浇，连根耕
 14. 却。堂子骨灰，本末不残。如此欺死劫生，至甚受屈。
- 凡₃为
15. 破坏坟墓，亦有明条。况此不遵 判凭，便是白地天子
 16. 浇来五件。此度全耕，搅乱幽魂，拟害生众。伏望

17. 司空仁恩照察,请检前后 凭由,特赐详理,兼

18. 状前₄ 谨连 呈过,伏听 裁下 处分。

19. 牒件状如前,谨牒。

20. 天复□/□

21. 付都虞₅□/□

(后缺)

1、“回鹘”二字残缺。2、“昨”字旁有误书号“卜”,表示已涂。
3、“凡”字残缺。4、“状前”旁有倒勾号,应为“前状”。5、“付都虞”三字残缺。

二、Дх. 02264、Дх. 08786 与 P. 4974 号文书之间的关系

如上所述,笔者在抄录俄藏 Дх. 02264、Дх. 08786 号文书时,注意到诸家对法藏文献 P. 4974 号文书的研究,经过对照研读,发现三者实为同一件土地诉讼案案卷的残卷。

法卷所述为神力之兄与回鹘作战阵亡,因是“血腥之丧”,其“灰骨”不能葬入祖坟,神力为兄长从曹僧宜处买得坟地半亩安葬兄长。二十余年后“故尚书阿郎再制户状之时”,曹僧宜的“承户地”可能因为他无法承担官府赋税,为押衙朗神达请得。至“司空前任之时”,朗神达就其所请得的土地内半亩坟地的问题与神力争讼,判案官员询问有关当事人审理此案。稍后“京中尚书到来”之时,朗神达放水将神力兄长墓地浇灌,后经判决,神力胜诉。但是在司空上任后,朗神达又一次将神力兄长墓地放水浇灌,并将坟墓破坏变成耕地,因此神力请求司空主持公道,审理判决。俄卷所述为押衙朗神达为自己浇损龙氏墓地之事辩护,称自己在“故尚书过点户口”之时请得土地,地内半亩已先为押衙龙神力当作墓田,龙神力称坟地是押衙曹良进先前佃种给自己的。后来朗神达

与龙神力争讼此地的归属权,龙神力与曹良进之子密谋,声称此半亩地是曹氏卖与他充当坟地之用,但曹氏并未给朗神达这半亩坟地的地价,朗神达要求龙神力以其他土地替换坟地,即文书中所称的“论觅地替”,由于牒文残缺,龙神力对朗神达的要求如何处置不得而知,据上下文推断很可能也并未办到。因此朗神达称自己浇灌翻耕这半亩地并未搅扰龙氏墓田。由此可以看出:这两件文书内容都是讲同一件事情,即龙神力与朗神达之间关于半亩坟地所有权的争执。法卷之神力即俄卷之龙神力,神力为其名,龙为其姓;法卷之曹良进应为俄卷之曹僧宜或曹僧宜之子,曹僧宜当时已亡故。据冷鹏飞先生对法卷之研究:龙神力家兄阵亡发生在唐大中年代(847—860)之后归义军张议潮时期;“故尚书阿郎再制户状之时”之“故尚书阿郎”应指张淮深;“司空前任之时”即指索勋掌权时期;“京中尚书到来”之时很可能为张承奉取代索勋掌权的日子(实际是张议潮女、李明振妻张氏率诸子灭索勋,扶立张承奉为节度使,而李氏诸子掌握归义军政权,时间为894年);司空即为张承奉。因此,俄卷最后的判词应为司空张承奉所书,“□/□不合搅扰他龙□/□”,应为“□/□朗神达不合搅扰他龙神力□/□”;“□/□是深灭他龙”,“龙”后应为“神力”二字;“云见单贫”应指龙神力兄长死后家中无子,家境贫寒的情况。从这些判词来看,张承奉同前一次判案一样支持了龙神力。

另外,Дх. 02264、P. 4974号两件文书笔迹相同,应为同一人所写。俄卷第18行为“□/□日右马步都虞候阴英达牒”,右马步都虞候阴英达应系案件的审理调查者。

一般说来,唐代官府文书案卷都严格遵循一定的处理程式,卢向前先生对此已有详细研究,^[10]归义军政权的公式文处理亦不例外。为了说明问题,下面试举归义军时期同类争讼文书——保存较好的P. 3257《后晋开运二年(945)寡妇阿龙诉讼案卷》^[11]为例,此案卷由三部分组成,首先是寡妇阿龙的诉讼状,题头为“寡妇阿

龙”，诉说其子索义成佃种口分地 20 亩与索怀义，后被索佛奴占据，要求司徒阿郎将此 20 亩地判还与她，后落款“开运二年十二月 日寡妇阿龙牒”。接着是判词“付都押衙王文通细与询问申上者。十七日金”。此“金”字即为当时称司徒的曹议金的签名。第二部分为当时寡妇阿龙之子索义成佃地与索怀义的契约。第三部分开始为：

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。

即都押衙王文通奉曹议金之命询问索佛奴及寡妇阿龙，接下来便是索佛奴与寡妇阿龙以及最初的佃种者索怀义的供词。最后部分为：

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

接下来则是曹议金的判词。^[12]该案卷三部分笔迹完全相同，应是一人所书，主持审理者是左马步都押衙王文通，该案卷前后两次上交司徒曹议金，由他下达指令和最终判词。

将 Дх. 02264、Дх. 08786、P. 4974 号文书与 P. 3257 号文书对照，可以看出 Дх. 02264、Дх. 08786、P. 4974 号文书应为龙神力与朗神达诉讼案卷的部分残卷，本来都是同一案卷，联为一体，主持此案审理的官员是右马步都虞候阴英达，下达判词的是司空张承奉。现根据 P. 3257 号文书试对 Дх. 02264、Дх. 08786、P. 4974 号文书定名并对部分行文格式和词句复原如下：

P. 4974 号文书应是案卷的第一部分，应定名为《天复某年押衙龙神力牒为兄墓被朗神达搅扰事》。其第 1 行和第 2 行之间距离较大，从第 1 行到第 2 行边缘之间的上半部被撕去，第 2 行之前

应有题头“押衙龙神力”五字。第 20 行应为“天复□年□月日押衙龙神力谨牒”，这样 Dx. 08786 号残片就应该是可以与 P. 4974 号文书拼接的，但由于照片中文书茬口不清晰，无法验证，所以只能姑且将 Dx. 08786 号残片置于 P. 4974 号文书第 20 行“天复”二字下方。第 21 行应为：“付都虞候阴英达勘寻押衙朗神达□缘何专有浇损他墓所者，细与询问申上者。□□日奉。”“奉”字为张承奉签名。

Dx. 02264 号文书应是案卷后半部分，可定名为《唐天复某年都虞候阴英达牒为勘寻朗神达缘何搅扰龙神力墓田事》。第 1 行之前应有题头：“都虞候阴英达：”第 1 行应为：“右奉判，付英达勘寻押衙朗神达□缘何专有浇损他墓所者。”第 1 行和第 2 行之间距离较宽，应该还有一行字：“据状词理，细与询问申上者。”第 2 行应为：“问得押衙郎神达称：已故尚书过点户口之时，神达遂请”。与第 12 行“今蒙勘责，伏更”相接，第 13 行应为：“请处分。”第 18 行为“天复□年□月日右马步都虞候阴英达牒”。

此外，据 P. 4974 号文书“蒙判鞠寻三件，两件凭由见在”、“后至京中尚书到来，又是浇却，再亦争论，兼状申陈。判凭见在，不许搅扰，更无啾唧”以及“伏望司空仁恩照察，请检前后凭由，特赐详理，兼前状谨连呈过，伏听裁下处分”等语，本案卷还应包含有索勋和张承奉掌权时期第一次审理此案的案件牒文、证词和判文等部分，P. 4974 号文书第 1 行为看不清楚的残损文字，应该是属于索勋和张承奉时期第一次审理此案时的案卷内容，据敦煌研究院施萍婷先生主编的《敦煌遗书总目索引新编》称：“据藤枝晃引用那波利贞文，P. 5529 号有三十三通敦煌文书，其中有天复（901 - 903）年间‘墓地所有权诉讼文书’”。^[13] 这很可能就是那部分内容，只可惜 P. 5529 号文书空缺，无缘得睹真容。

三、与该案件相关的几个问题

关于此案卷的书写时间,据荣新江先生研究:P.4974号文书的书写时间应在天复四年(904)以后,天复十年(910)秋张承奉建立西汉金山国称白衣帝以前。^[14]则 D_x.02264、D_x.08786号文书也应在同一时间书写。此案件在索勋掌权之时就开始审理,直到张承奉掌握实权自称司空时期还在审理,历时长达十余年,堪称是归义军时期一件具有代表性的民间诉讼案。现就笔者认识所及,谨对以下几个问题谈点粗浅看法:

首先,关于龙神力兄长与回鹘贼人作战阵亡的时间,前揭冷鹏飞先生文认为龙神力家兄阵亡发生在唐大中年代(847—860)之后归义军张义潮时期,“故尚书阿郎再制户状”发生在大顺元年(890)正月前后,完成于大顺二年(891)索勋当政之时。实际上据荣新江先生等人研究:张淮鼎于大顺元年二月杀害张淮深夫妇及其六子自任归义军节度使,至景福元年九月(892)张淮鼎去世,托孤与索勋,他可能从夺权后便号称尚书,并一直沿用到892年去世为止。因此“故尚书阿郎再制户状”也很有可能是指张淮鼎沿袭张淮深掌权时期开始的土地清查和登记并于大顺二年(891)完成之事。咸通十年(869),西州回鹘散众进犯瓜州,张淮深将其痛击,捕获甚众。咸通十一年回鹘散众再次进犯沙州,张淮深于西桐海畔大败之。^[15]这两次回鹘散众进犯瓜、沙二州的时间距离张淮深或张淮鼎“再制户状”时间正可符合龙神力牒状所言龙神力兄长与回鹘贼人作战阵亡后买地安葬,后经二十余年“故尚书阿郎再制户状”的情况。因此笔者认为龙神力兄长与回鹘贼人作战阵亡应发生在咸通十年或咸通十一年。

其次是关于此案件的判决结果的内在原因。此诉讼案件起因于郎神达将曹氏的“承户地”“请射”,据为己有。据陈国灿先生研

究：^[16] 请田制是百姓根据本户劳力和财产等条件向官府申请占有一定的田亩，经由官府同意立案的一种制度。请田制早在均田制施行之时就已存在，唐律允许在宽闲之处多占田亩，即使在受足田之外还占了许多土地，也不治罪，其目的是为了土地不得空荒，让人们积极去开垦耕种，以尽地利。唐政府允许正常的请受田存在，但对于官僚、富豪之家利用请田制进行违法“请射”、借荒来兼并土地的行为，则给以相应的打击、科罚。但当均田制度推行不下去时，请田制也就自然而然地被当权者当作一种已经行之有效的土地制度扩大到整个经济社会。广德二年（764）年四月唐代宗敕令允许私人“请射”无主土地，而且种植二年后，土地即归本人所有，允许据之为永业。这是“请射”制取代均田制在国家法令上的初次承认，也是唐朝对土地私有制度一种公开的认可。在这种“请射”制度下，户不论主、客；地不论生、熟；只要请田者愿意申请受田，承担官府的赋税、差科，就可备案准为永业。随后两税法也应运而生，建中元年（780）两税法施行，唐政府对请受田制成为全国普遍施行的土地制度全面认可，推行了四百年的均田制宣告终结。敦煌藏经洞出土文献中有一批唐代晚期至五代、宋初的“请地状”和“都受田簿”，据此可以对归义军政权的请田制有一清晰了解：归义军政权自始至终都一直在施行请占田制，请占田有一定程序，首先是无田少地的百姓向官府呈状申请，即递交“请地状”，官府在接得状文后，须对状文所述情况做出调查了解，在检查了解情况属实，同意请地后，掌权者在请地状上批示准其所请佃种。然后是土地入户，申请土地者将请来的土地，连同原有的永业田等一起，列在自己的户口田亩帐内。在完成上述诸环节后，官府须“立案”登记，最后官府再一总建立“都受田簿”，民户将自己的总受田额报到乡，由乡上报到县，再由县上报到节度衙府，这就是 P. 4974 和 Dx. 02264 号文书所称的“再制户状。”

民户的请受田，即请占得的田亩，就其性质而言，均为百姓的

永业私田,当然这种私田的被认可存在,是以完成对官府的封建赋税义务为前提的,如果田主未能承担赋役,则其土地别人即可提出“请射”,朗神达能够“请射”得到曹氏的“承户地”,原因即在于此。如果事实正如郎神达所言:曹氏的“承户地”为其请得,但是地中有半亩坟地不能耕种,但是朗神达还要承担这半亩地的赋税,曹氏又没有付给朗神达这半亩坟地的地价,或者寻找另外的土地,用来对朗神达进行补偿。因此朗神达浇灌翻耕这半亩坟地是自有其道理的。但是为什么索勋和张承奉的两次判决都支持了龙神力呢?这除去龙神力兄长是因为与回鹘作战而死,属尽忠王事之外,还因为唐律对毁坏墓地有严厉的处罚规定,《唐律疏议》卷13《户婚律》云:

诸盗耕人墓田,杖一百;伤坟者,徒一年。

疏议曰:墓田广袤,令有限制。盗耕不问多少,即杖一百。

伤坟者,谓窀穸之所,聚土为坟,伤者合徒一年。^[17]

卷26《杂律》又云:

诸营造……坟莹石兽之属于令有违者杖一百,虽会赦,皆令改去之;坟则不改。

疏议曰:营造……坟莹者,一品方九十步,坟高一丈八尺;石兽者,三品以上六,五品以上四,此等之类具在令文,若有违者,各杖一百。虽会赦,皆令除去,唯坟不改。^[18]

由上引《户婚》可知唐律规定对擅自破坏耕种别人墓田的行为要处以杖刑,对破坏别人坟墓的行为则处以徒刑;上引《杂律》则规定营造坟莹石兽碑碣皆有律令限制,违反者要受杖罚,但营造坟墓违反法令者受杖责后可以保持坟墓原状不变,这大概是考虑到不必惊扰死者而且已成坟莹之故。此外唐律还规定“穿地得死人而不更埋”,非存心发冢而于冢墓中误烧人家棺槨尸体者,亦应受严厉惩处。^[19]李唐王朝在立国之初就确立了儒家思想为正统思想,尊儒崇经,大力提倡表彰忠孝。唐太宗与群臣强调以儒家礼学

制约各种社会关系；以礼学维护封建君主专制制度；以礼制律，刑礼相辅而行，一方面把礼学作为制定与修改律令的指导思想，一方面以刑拯礼之失，维护礼学；以礼作为政治准则，调整封建统治阶级的内部关系。《唐律疏议》以儒家礼学为依据，体现和维护着唐代的礼制。忠孝思想是儒家思想和礼学的核心内容，也是唐律所重点体现和维护的对象，只有孝顺父母和亲族尊长才能移忠作孝，效忠王事，维护王朝统治，所以唐律对于体现和维护忠孝思想的丧葬之礼有严格规定，对违犯丧葬之礼，扰乱死者，破坏坟茔和盗耕墓田的行为严厉处罚。归义军政权接受和使用唐朝政府的律令格式，唐代的律令格式在藏经洞文献中多有发现。因此，为了维护自身统治，归义军政权对朗神达在自己私田内放水浇灌耕种死于王事的龙神力兄长坟地的行为自然是严加斥责，予以禁止的，但由于朗神达承担了这半亩坟地的赋税，他浇灌翻耕坟地自有其一定理由，故而张承奉等人对他也并未按照律文马上捕拿处以杖刑和徒刑。

其三，押衙龙神力从其龙姓来看应为龙家部族之人，其火葬战死兄长并在祖坟之外买地安葬的行为与其族属和所居住生活的环境应有密切关系。S. 367号《沙州伊州地志》“伊州”条下有明确记载：“龙部落本焉耆人，今甘、肃、伊州各有首领，其人轻锐，健斗战，皆禀皇化。”^[20]即那些自西向东散居在伊州、肃州、甘州的龙家人，都来自破西的焉耆国。据陆庆夫先生研究：“焉耆王室世代都姓龙，故当其国臣民随诸王迁徙内地，因以被称作龙部落、龙家。”“自汉至唐，焉耆国一直存在，并与中原朝廷保持联系。这种联系在唐朝前期得到了进一步加强”。吐蕃攻占河陇，焉耆与唐朝中断联系，敦煌文书也未见此时对龙家记载，此时龙家尚未东迁。会昌以后，回鹘占领焉耆，建立安西回鹘政权，此后不久，河西也进入归义军时期，龙家此时活动十分频繁，曾作为“六番”之一出现在河西舞台，并与归义军政权相始终，归化归义军的龙家除分布于

肃、甘、伊等州以外,在瓜、沙地区也有分布,龙家在向归义军表示降服纳送钱粮的同时,也保持有相对独立性。^[21]

此外,还有部分龙家人进入归义军政权任职,除过 D_x. 02264、D_x. 08786 与 P. 4974 号文书中的押衙龙神力及其参加归义军与回鹘作战身亡的兄长外,其它文书也可以见到龙家人服务于归义军: P. 3249v《军籍残卷》中有龙藏子、龙海润、龙光颜三人,其中龙光颜担任将职,另外两人则为军士。S. 4504《乙未年(875 或 935)龙弘子等贷生绢契》中记载作为节度使亲信的押衙龙弘子担任使节出使西州向押衙阎全子借贷生绢之事。P. 2985《年代不明亲使员僚翻替历》中有押衙龙海存, P. 2472《辛乙年(981)十月三日勘算州司仓公厩斛斗前后主持者交过分付状(稿)》中记载:“前主持第五队押衙阴保升、押衙杜幸德等两队,准旧案上硕数升斗,合管交与新把仓第一队头押衙龙员昌、队头裴万通等”两队正在进行主持把仓的前后交接任务。龙员昌是第一队头,兼任押衙,队头系队的长官,也称队正,为将下面一级的军事编制。D_x. 02256《丙午年(886? 946? 1006?)亲情社转帖》中有虞侯龙意全以及四位龙姓人士,可以看出龙家人也加入到归义军政权统治下的民间结社中去参加丧葬互助活动。^[22]另外, D_x. 02264、P. 4974 号文书中的曹僧宜、押衙曹良进也很有可能是曹姓粟特人,归义军政权中有大量昭武九姓粟特人,许多人担任着重要职务。由于归义军政权地处各民族交汇的河西地区,政权创立前后,在其周围也形成诸多胡族政权,故而吸收粟特、龙家、退浑、羌等族人加入归义军政权,可以以蕃抗蕃,以夷治夷,使归义军政权得以生存延续。张义潮东征凉州,在上奏唐朝的表文中即称:“归义军节度使张义潮奏自将蕃汉兵七千克复凉州”。^[23]P. 3720《张淮深造窟记》更明显地记述:“河西异族狡杂,羌、龙、嗛末、退浑,数十万众,驰质奉诚,愿效军锋”,^[24]道出了归义军军队系由诸民族组成的实质。押衙龙神力之兄与回鹘作战身亡,由于是“血腥之丧”,不得入葬祖坟,焚尸后

必须另外寻地安葬,据谭蝉雪先生研究,这是一种儒佛结合的葬俗:《周礼注疏》卷 22 记载:“凡死于兵者,不入兆域。”郑玄注云:“战败无勇,投诸坟茔外以罚之。”按儒礼,战败者不得入葬祖坟,这是汉族历史悠久的葬俗;火葬为佛教葬礼,僧人行火葬,佛教弟子也行火葬。^[25]另外,《唐律疏议》卷 18《贼盗律》云:“诸残害死尸,谓焚烧、肢解之类。及弃尸水中者,各减斗杀罪一等;缙麻以上尊长不减。”^[26]唐礼唐法禁止火葬与水葬,违者要受到严厉惩处,因此施行火葬者只可能是僧人和佛教信徒。据成书于东晋时期的《法显传》记载:“焉耆国僧亦有四千余人,皆小乘学,法则严整。”^[27]《隋书·焉耆传》更明确记载:“其俗奉佛书,类婆罗门。婚姻之礼有同华夏。死者焚之,持服七日。”焉耆尊奉小乘佛教,火葬即为焉耆葬俗。P. 3532 号文书,成书于唐玄宗时期的《慧超往五天竺国传》记载:“又从安西东行□□至焉耆国,是汉军兵领押。有王,百姓是胡。足寺足僧,行小乘法。”^[28]唐代焉耆国人不但继续信奉小乘佛教,还进一步受到汉文化影响,特别是在归义军政权中任职的龙家人其汉化程度会更深,因此押衙龙神力另寻坟地安葬阵亡兄长很可能是其汉化的表现,而火葬兄长则是其保持龙家本族的佛教信仰和葬俗的缘故,从这一点也可反证“就”字即为“龙”字。

其四,关于右马步都虞候阴英达,我们在 P. 2162《残契》末行见有署名为“都虞候兼御史大夫阴达”,此阴达应即阴英达。现将此《残契》录文如下:

(前缺)

1. 粟拾硕□/□八日上斛斗及乾货都□/□
2. 拾柒硕并总还讫,一无欠少。今(?)□/□
3. 候阴兼行巷村邻押抄示名为□/□
4. 契日抄在岳家觅不得,已后抄□/□
5. □论(?)限(?)舍主兵马使岳安□/□

6. 母索氏(押)
7. 弟安德
8. 帝安庆
9. 见人父阁梨信惠
10. 见人张善善(押)
11. 见(人)副队陈骨子(押)
12. 都虞候兼御史大夫阴达

此残卷据唐耕耦、陆宏基先生研究：“似为偿还斛斗赎回宅舍，但原契已不见，因此写了这一凭证，证明并总还讫，一无欠少，以后抄出，不在论限。”^[29] 此处都虞候阴达即右马步都虞侯阴英达，他此时又有御史大夫之衔，此衔应是后来所加，因而 P. 2162《残契》的书写时间应在 P. 4974、Дx. 02264、Дx. 08786 号文书之后，都是写于同一时期，时间相隔不会太长。

最后，将本案卷和 P. 3257《后晋开运二年(945)寡妇阿龙诉讼案卷》与唐代官府文书案卷相比较，可以将这两件归义军时期的官府文书案卷的处理程式划分为署名、判案两个环节。唐代官府文书案卷的处理程式据前揭卢向前先生文研究有六个处理环节，即：“署名、受付、判案、执行、勾稽、抄目”，其中“判案”是中心环节。“署名”即长官署名，它在最初的牒文之后，是处理程式的开始，它的格式一般是“付司，某示，某日。”这就相当于 P. 4974 残卷录文第 21 行：“付都虞□/□(候阴英达勘寻押衙郎神达□缘何专有浇损他墓所者。□□日奉)”，也相当于前引 P. 3257《后晋开运二年(945)寡妇阿龙诉讼案卷》中的“付都押衙王文通细与询问申上者。十七日金”。处理程式的第二个环节是“受付”，P. 3714 背面《唐高宗总章二年敦煌县传马坊文书》第 17—18 行，31—32 行，45—46 行，65—66 行等“八月廿一日录事令狐顺受，主簿敬付司法”就是范例，^[30] 即录事“受事”，主簿“付事”的处理程序。Дx. 02264、Дx. 08786 与 P. 4974 号文书以及 P. 3257《后晋开运二

年(945)寡妇阿龙诉讼案卷》中则无此程式,此程式已直接包含在“署名”程式之中。

唐代官府文书案卷处理程式的第三个环节是判案, P. 3714v《唐高宗总章二年敦煌县传马坊文书》判官中从主簿手中接过牒文之后,就给主典下达了“连”的任务,就是主典把几个牒文连接在一起,到一定时候将前面已连的几个牒文内容归纳整理,做出一个总结性的报告。或者判官向主典发出“检案”这样的指示,指示属下检覆案文,而主典人员在检覆案文后往往做出“牒,检案,连如前。”这样的答复,即已检覆了案文,并把牒文和前面的案文粘连起来。随后对牒文做出必要处理写出一个上报材料,以供判官抉择。“检案”和“连”两种处理方式不同之处在于前者是对一个牒文,后者是对若干个牒文做出必要处理。最后判官所下的判词还得经过通判官、长官的最后首肯才可。这一环节也就是Дх. 02264、Дх. 08786与P. 4974号文书以及P. 3257《后晋开运二年(945)寡妇阿龙诉讼案卷》中右马步都虞候阴英达、左马步都押衙王文通分别对押衙龙神力和寡妇阿龙的牒文进行调查审讯取证,做出一个报告,最后由长官张承奉或曹议金做出最终判决的那部分内容。右马步都虞候阴英达、左马步都押衙王文通行使了主典之职,正相当于唐代都督府(中)、州(下)以及县(中下)中的府史、佐、史、司户、司法等吏员的职能。归义军政权官府文书的判案仅由节度使一人下达判词,仅署名而不写姓氏,这与唐代官府文书判案中长官署名不属姓相同,但比之唐代官府文书判案则无判官和通判官。

对于接下来的“执行、勾稽、抄目”三个环节的处理程式,笔者尚未在敦煌文献中见到。另外P. 3711《唐大顺四年(893)正月瓜州营田使武安君牒并判词》^[31]武安君上牒请求归义军节度使索勋将他被通颊董悉“请射”去的田地判还与他,索勋直接就在牒文后面批下判词,并未经过主典之吏的调查审讯,这可能是索勋对案情

已经熟悉的缘故,这种情况在 P. 3854《唐大历七年(772)客尼三空请追征负麦牒并判词》^[32]中也能看到,唐朝官员名继者面对于客尼三空请求为她追还百姓李朝进、鞠惠忠等人所欠的麦子的牒状,由于前次已判令二人归还,但二人一直未还,故而他直接下判词命令将二人拘拿来审问。故对这种案情已明的牒状唐代官府与归义军官府的处理程式是一样的。

检读敦煌文献蕃占时期的官府文书案卷,则发现归义军官府文书案卷的处理程式与吐蕃占领敦煌时期的官府文书案卷处理程式基本相同,如 P. 3613《申年(804)正月令狐子余牒及判词》,^[33]百姓令狐子余上牒请求判还自己被唐朝替换给石英顺的口分地,后面落款格式为:

牒 状 如 前 谨 牒。

申年正月 日百姓令狐子余牒。

接下来吐蕃政权官员在牒状后面批示:

付水官与营田

官同检上。润示。

九日。

这就是长官署名。再接下来连接了又一张牒文,在连接处则有该官员押缝“润”字,以示郑重负责,唐代官府文书处理程式中除过前面提到的六个环节之外同样也有押缝处理,二者是相同的。^[34]此连接牒文录文如下:

孟受渠令狐子余地陆亩

右件地,奉 判付水官与营田同检上者。

谨依就检,其地先被唐清(前件牒文作“唐朝”,必有一误,似以“唐朝”为确。)换与石英顺,昨寻问令狐子(余),本口分地分付讫。谨录状上。

牒 状 如 前 谨 牒。

申年正月 日营田副使阙□牒

水官令狐通

准状。 润示。

十五日。

这就是判案部分,长官润指示营田副使阚口和水官令狐通调查审理此案,二人向令狐子余调查,了解到问题已解决后,便做出一个令狐子余的口分地问题已经解决的报告,最后长官润下达判词表示此案同意就此了结,此官员很可能就是吐蕃占领敦煌时期,沙州最高军政长官节儿。

以上可以看到归义军官府文书案卷的处理程式与吐蕃占领敦煌时期的官府文书案卷处理程式基本相同,只是吐蕃占领敦煌时期的官府文书案卷处理程式另外还有押缝而归义军则无,他们都较唐朝官府文书案卷的处理程式简单,但明显是受了唐朝处理程式的影响。归义军政权承袭了吐蕃占领敦煌时期的官府文书案卷处理程式,这可能是归义军驱逐吐蕃后建立政权,虽然重新恢复旧制,但是偏居一隅,因陋就简,不可能做到一切都完全遵守唐制的缘故。

以上是笔者对 Дх. 02264、Дх. 08786 与 P. 4974 号文书的一些不成熟的看法,由于本人学识水平有限,错误不妥之处在所难免,还请方家不吝赐教,批评指正。

本文在写作过程中得到陈国灿先生的悉心指导,特致谢忱。

(原载《敦煌学辑刊》2000年第2期)

注 释

[1]《俄藏敦煌汉文写卷叙录》,上海古籍出版社,1999年,下册,第506页。

[2]《俄藏敦煌文献》第9册,上海古籍出版社,1998年,第122页。

- [3]《俄藏敦煌汉文写卷叙录》下册,第506页。
- [4]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,第110页。《敦煌资料》第1辑,中华书局,1961年,第370页。
- [5]荣新江《归义军史研究》,上海古籍出版社,1996年,第131页。
- [6]商务印书馆编《敦煌遗书总目索引》,中华书局,1983年,第311页。
- [7]《敦煌学辑刊》1984年第2期。
- [8]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第292页。
- [9]荣新江《归义军史研究》,第94页。
- [10]卢向前《牒式及其处理程式的探讨——唐公式文研究》,《敦煌吐鲁番文献研究论集》第3辑,北京大学出版社,1986年。
- [11]此文书据《敦煌学大辞典》第391页李正宇先生所撰之《敦煌遗书档案资料》辞条定名为《后晋开运二年(945)寡妇阿龙诉讼案卷》,上海辞书出版社,1998年。
- [12]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第295-298页。
- [13]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》,中华书局,2000年,第334页。
- [14]荣新江《归义军史研究》第94-95页。
- [15]荣新江《归义军史研究》第7、11、88-89、299-301页。
- [16]参见陈国灿《唐代的经济社会》,台北文津出版社,1996年,第73-98页。
- [17]《唐律疏议》,中华书局,1983年,第246-247页。
- [18]《唐律疏议》,第488页。
- [19]参见陈成国《从〈唐律疏议〉看唐礼及相关问题(续)》,《湖南大学学报社科版》1999年,第2期。
- [20]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑,书目文献出版社,1986年,第41页。
- [21]参见陆庆夫《从焉耆龙王到河西龙家——龙部落迁徙考》,兰州大学敦煌学研究所《敦煌归义军史专题研究》,兰州大学出版社,1997年,第486-503页。

[22] 俄藏敦煌文献》第9册,上海古籍出版社,1998年,第58页。

[23] 《资治通鉴》卷250,懿宗咸通四年三月条。

[24] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第5辑,全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,第188页。

[25] 谭蝉雪《三教融合的敦煌丧俗》,谢生保主编《敦煌民俗研究》,甘肃人民出版社,1995年,第40页。

[26] 《唐律疏议》,第343页。

[27] 《法显传校注》,上海古籍出版社,1985年,第9页。

[28] 郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,甘肃教育出版社,1989年,第211页。

[29] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第21页。

[30] 卢向前《牒式及其处理程式的探讨——唐公式文研究》。

[31] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第290页。

[32] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第280页。

[33] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第281-282页。

[34] 卢向前《牒式及其处理程式的探讨——唐公式文研究》。

西魏至归义军时期敦煌地区的史姓

赵晓星 寇 甲

一、问题的提出

敦煌作为丝路上的重镇,自古以来就是胡汉交流之地,民族成份相对复杂。在敦煌文献中,从西魏至归义军时期,有不少关于“史姓”的记载。有学者认为,这些生活在敦煌的史姓人全都是昭武九姓中来自史国的粟特人。^[1]但是,在粟特研究兴盛的今天,对敦煌史姓的研究还比较薄弱,专门性的文章很少,仅在一些综合论述敦煌粟特人的文章中有所提及。^[2]

要讨论敦煌的史姓,先要对中国的史姓有一个了解。史姓是中国最古老的姓氏之一,史姓的来源主要有三种情况:^[3](1)以官为姓。而史姓可以追溯到传说时代的仓颉,他是黄帝的一位史官,史称“史皇”。仓颉创制了文字,结束了远古结绳记事的时代,他的后人为了纪念他,便取“史官”中的“史”作为姓氏。据文字记载,^[4]史姓源于西周的太史伊佚,历史上称他为史佚,他的后人世袭史官一职,后来就以史为姓。(2)隋唐时期“昭武九姓”中的史国人,这些人原是生活在中亚的粟特人,他们由于种种原因(经商、人质、东迁等)来到中原,遂以国为姓,成为史姓的一部分。(3)突厥阿史那姓改姓。突厥在与中原的接触中,特别是唐代大量归附的突厥人,在汉化的过程中改姓,其中阿史那姓简化为“史”,成为史姓的另一部分。

唐至归义军时期是敦煌文献比较集中的时期,使我们有条件

对敦煌史姓的特点进行直接具体的分析。本文之所以将敦煌史姓分成西魏至隋、唐前期、吐蕃统治时期和归义军时期几个阶段进行论述,主要是根据敦煌本地历史的分期特点。敦煌史姓人的成份如何,他们是否全是粟特人,其中有没有汉人或突厥人,他们的主要活动如何,他们与敦煌其它的粟特姓氏有什么不同,他们是否曾在敦煌形成一个统一的大姓家族,这些都需要我们进行深入的探讨。

在进行具体的讨论之前,笔者先对下面采用的敦煌文献作三点说明。第一,在敦煌文献中提到的史姓人,不一定是敦煌的史姓,例如 P. 3813v《唐(公元七世纪后期)判集》中的“史婆陀”就不生活在敦煌,而是在长安;敦煌研究院藏《唐景云二年张君义告身》中的史汜艺也不是敦煌人,而是归州人;此外,由于安史之乱的震荡,一些敦煌文献还提到史思明,也不是敦煌人。敦煌文献中的这些没在敦煌地区生活过的史姓人不在本文的论述范围之内。第二,由于中国古代有许多带“史”字的官名,如长史、府史、御史等,常被简写成一个史字,很容易被误作为某人的姓氏,所以本文在查找敦煌文献中史姓的过程中,根据一些书写习惯和文献的具体内容,将史姓检索出来,其中绝大多数人姓史而不是史官应该没有太大问题。第三,本文所引用的敦煌文献,有一些是没有明确纪年的,所以只能根据其中具体人物的生活年代、文献的内容及同时书写或前人的相关研究推断出大致的时间,置于时间相近的文献前后,可能其中还有一些不确之处,但不会太多。

二、西魏至隋代敦煌的史姓人

西域的粟特人,由于善于经商,早在汉代甚至更早的时期就贩运货物来到中原。到了魏晋时期,除了经商求利的目的外,粟特本土受到吠哒、突厥等势力侵扰,粟特人大批东迁。无论是经商还

是避难,往往都要经过作为丝路要冲的敦煌。

在敦煌文献 S. 613《西魏大统十三年(547)瓜州效谷郡计帐》中有人名“史敬香”,单从名字似乎看不出什么粟特人的痕迹。像“敬香”这样的名字带有一点儿宗教的意味,可以很明白解释其汉文意思为“礼敬焚香”之类的含义。这卷计帐中还写有粟特曹姓人,如“曹乌地拔”、“曹匹知拔”,有龟兹人,如“白丑奴”、“白丑女”,也有可能是来自印度的“其天婆罗门”,还有一些不明何族的名字,如“叩延腊腊”、“叩延天富”、“那雷处姬”等,这些人的名字读不出汉文字面的意义,学界普遍认为他们是胡人。^[5]

从帐本的整体来看,这是一卷瓜州效谷郡记载田亩情况的帐簿,其中记的主要是少数民族占田的情况,仅刘文成、侯老生、王皮乱三户似为汉姓。但侯老生的妻子为叩延腊腊,侯姓和叩延姓中的胡人,同出自于口引姓,所以侯和叩延很可能是同一姓。少数民族中很多没有“同姓不婚”的规定,侯老生和叩延腊腊都应该是胡人。王皮乱有胡人冒姓汉姓的可能,她的妻子那雷处姬是胡人,一个女儿出嫁“受昌郡”^[6]百姓“泣陵申安”,很像胡人的名字,另一个女儿嫁给效谷县“斛斯己奴党王奴子”,就是斛斯己奴家族的王奴子,斛斯己奴家族应是胡人家族。至于刘文成一户,只有他们可能是汉人,刘文成为“荡寇将军”,他的妻子为“台资妻”,都是有勋爵的。中国的刘姓中,也有少数民族,他们是匈奴的后代,是汉高祖刘邦将公主嫁给冒顿单于,后代随母姓刘。刘文成可能是少数民族后代,也可能是汉人,从他们一家的名字来看,看不出任何少数民族的痕迹。

这本计帐主要记载了来自西域的胡人情况,史敬香是粟特人的可能性很大。这些人在敦煌从事农业生产,已经入籍安家,从田地相连这一点来看,当时敦煌很可能是将少数民族集中到一起管理的。

敦煌莫高窟第 285 窟,时代为西魏,在北壁上西数第 2 铺(迦

叶佛)下发愿文,此发愿文东侧供养人像列西向第一身题名“清信女史崇姬所供养时”,说明早在西魏时期,敦煌史姓就有人笃信佛教,并有经济实力在洞窟内占一席之地。

魏晋时期的敦煌有没有史姓的汉人呢?虽然敦煌文献中没有记载,但《元和姓纂》^[7]和《古今姓氏书辩证》^[8]都记载了这样一条信息,就是周太史佚的后裔史丹,史丹的后人史苞,原为后汉归义侯,曾任张掖都尉,时逢晋永嘉之乱,避地河西建康,是为建康史氏。建康史姓迁居西北后,迅速崛起,在魏晋至隋前期的三百年历史中扮演了重要的角色。河西建康就是前凉的建康郡,建郡之前隶属于酒泉郡,而在敦煌分治为郡以前,也隶属于酒泉,所以建康史姓也可能有人在敦煌生活过。

隋代,中国又一次进入大一统局面。隋朝采取开放的民族政策,隋炀帝时,黄门侍郎裴矩往来于张掖、敦煌之间,通过西域商胡,联络各国首领。隋炀帝甚至亲临西北,召见西域各国首领。在这样的历史背景下,西域商胡往来频繁,粟特史姓可能又有一些人迁居敦煌,可惜此时的敦煌文献中几乎没有记载。此外,值得一提的是,隋代名将史万岁开皇初年曾被发配到敦煌当戍卒。史万岁本是京兆杜陵人,与建康史氏同为史丹后代。在戍守敦煌时期,史万岁在戍主的带领下,多次与突厥交战,威名远震。这里除了透露此时的敦煌史姓可能有发配到敦煌的汉人以外,还说明了当时突厥与敦煌接触频繁,那么就为敦煌有阿史那姓的史姓人生活提供了可能。

三、唐前期的敦煌史姓人

唐代前期(608—786)是中国的全盛时期,此时有不少粟特人出任唐朝,入质都城,唐朝的统一开放为粟特人创造了更好的经商条件,大量的粟特人开始在唐境经商和定居。这一时期敦煌文献

中涉及的史姓人大量增加,呈现出更为复杂的情况。敦煌文献中有关此时期史姓的记载如下:

| 时 间 | 称呼 | 身份 | 出 处 |
|--------------|-----|-----------|--|
| 圣历二年(699)前后 | 史文盛 | 百姓 | 大谷 2835《圣历二年前后敦煌县勋荫田簿》 |
| 唐天宝六载(747) | 史胜明 | 百姓 | P. 2592、P. 3354、罗振玉旧藏、S. 3907、P. 2547v《唐天宝六载敦煌郡敦煌县龙勒乡都乡里籍》 |
| 唐天宝九载(750) | 史君德 | 百姓 | P. 3559《唐天宝年代敦煌郡敦煌县差科簿》 |
| | 史怀信 | 上轻车都尉(终服) | |
| | 史怀协 | 白丁 | |
| | 史神力 | 上柱国(堡主) | |
| | 史神通 | 上柱国(渠头) | |
| | 史拂那 | 百姓 | |
| | 史万希 | 百姓 | |
| | 史了延 | 百姓 | |
| | 史苟苟 | 土镇兵 | |
| | 史皮子 | 土镇兵 | |
| | 史可了 | 土镇兵 | |
| 唐天宝十载(751)前后 | 史仁 | 百姓 | Φ. 366《唐天宝十载前后沙州敦煌县退田簿》 |
| | 史尚 | 百姓 | |
| | 史罗吉 | 百姓 | |
| | 史政 | 百姓 | |

上表中的史姓人,有的明显是粟特人的名字,有的则很难从名字上分辨族属。表中最有粟特人特点的名字要算“史拂那”和“史罗吉”了,这两个名字显然是粟特文直接音译过来的,没有汉文的

意义。我们知道,粟特人迁居并不是一次完成的,而是分批分次的,有的是个人行为(如经商),有的是集团行为(如聚众迁徙),所以他们的汉化就有先有后。笔者怀疑,史拂那和史罗吉两人定居敦煌的时间比上表中其他的史姓粟特人要晚,所以他们保存了鲜明的粟特名。

表中还有一类名字看上去很像汉文名字,又很难找出确切的汉文意思,如史万希、史了延、史苟苟、史皮子、史可了。这一类名字应该是稍有汉化的粟特名,对粟特人名的研究,现在有些薄弱。蔡鸿生先生在《唐代九姓胡与突厥文化》^[9]一书中,对一些粟特名进行了初步的研究,并提到“史了延”的“延”字是粟特人名中常用的词尾,“延”字在粟特语中作“礼物”解,兼有“荣典”“庇佑”之意。因此名中用“延”,就像汉人名中的“天赐”之类一样。“史苟苟”的“苟”通“狗”,在粟特人信仰的祆教中,狗是神圣的,所以很多人名“苟”。笔者以为,“苟”字不只在粟特人名中出现频率高,在汉人名中也很常见,因为汉人认为起“贱名”容易养活,所以叫“苟”和“狗”的也不少。但史苟苟在从化乡生活,所以是粟特人。而史万希、史皮子和史可了三人的名字究竟是何含义,现在还不知道,有待于进一步研究。

以上所说的两种名字都出于敦煌县,除史罗吉乡里情况不明外,都出自“从化乡”。前贤对从化乡多有论述,^[10]从化乡是敦煌粟特人聚居的一个粟特乡,以安城为中心,还形成了一个以粟特人为主体的集市,其管理人员和行头几乎全部由粟特人担任。所以,上述两种名字的人都可以肯定为粟特人。一方面,粟特史姓居住的从化乡附近还有祆祠,与史姓一同生活的其它粟特人也同样是音译的粟特名字,这里的粟特人保留了较多民族特点。另一方面,这些史姓人被编入差科簿,显然已是唐朝的国民,同样要服役。从P. 3559《唐天宝年代敦煌郡敦煌县差科簿》的具体内容来看,史拂那逃走,史万希和史了延没落(被俘或失踪),史苟苟、史皮子和史

可了为土镇兵。从整体上来说,差科簿中“从化乡”这部分的编写比起前几个汉人乡都要简单,只是将粟特人的基本情况分类,然后将名字写入;而不像记载慈惠等乡那样,除人名外还记了年龄、勋官等情况。

在 P. 3559《唐天宝年代敦煌郡敦煌县差科簿》中,除了上述的两种音译名的粟特史姓人以外,还有史君德、史怀信、史怀协、史神力、史神通五位史姓人。他们生活在慈惠乡,而不是从化乡。这些史姓人不在从化乡,而与其它汉人共同生活在慈惠乡,仅从这一点就可以证明他们被与汉人一样对待,入籍;那么他们就可能是汉人或汉化的粟特人。从他们的身份来看,有上轻车都尉、白丁和上柱国。可以说,他们中的一些人已有了唐赐的勋官。值得注意的是,史神力还有堡主的身份。唐代的中亚粟特,大小城邦星罗棋布,按其形制,可分为都、城、堡;与其对应的就是官制中的三级称谓,也就是国王、城主和堡主。那么史神力的堡主身份,很可能代表了他原是粟特人,接受唐朝的勋官,并被封以相应的粟特官职。所以史神力和史神通兄弟更可能是汉化的粟特人。

下面我们来看看表中其他的史姓人。

大谷 2835《圣历二年前后敦煌县勋荫田簿》记载的是敦煌县敦煌乡当时勋荫田的具体情况,如亩数、四至等,张善护的六亩勋田东临史文盛,西接行感,南连宋阿六,北至王仁威;从文书现存部分记载的只有张善护和索行通二人的勋荫田,文中涉及的人名都是汉名,姓氏也多是张、宋、王、索、吴等汉姓,那史文盛也是汉人。前已提及,唐代敦煌的粟特人依然保持聚居的状态,比如说主要居住在从化乡,而且往往所耕种的土地也在一处,而史文盛在敦煌乡,又与汉人的田地相接,所以他应该是汉人。

P. 2592、P. 3354、罗振玉旧藏、S. 3907、P. 2547v《唐天宝六载敦煌郡敦煌县龙勒乡都乡里籍》中,与史胜明同卷书写的有张、宋、刘、李、阴、徐、程、杜等汉姓,同书虽然有“大野奴仁”和“董突

厥”之类,似为少数民族,但为数极少,也有曹姓人,但或是汉人或是已经汉化,从各个方面都很难看出粟特特点。所以史胜明,很可能是汉人或是汉化的粟特人。

Φ366《唐天宝十载前后沙州敦煌县退田簿》中,史仁的田在敦煌县城东,史尚的田在城北二十里无穷渠,史政的田在城东五里忧渠,三人的田地都在敦煌县城附近,而且与他们田地毗邻的都是汉人,所以这三人都是汉人应该没有太大问题。前已提到,史罗吉的名字是音译的,他的田地在寿昌城西,与之相邻的有曹姓和安姓的田地,这为他是粟特人又多一佐证。

四、吐蕃统治时期敦煌的史姓人

天宝十四年(755年),安禄山叛乱,唐王朝急调安西、北庭、河西兵屯陕,河西、陇右精锐遂被抽空,所留者兵单势弱。广德元年(763),吐蕃乘机攻下大震关、尽陷兰、河、廓、鄯、临、岷、秦、成、渭等陇右之地,安西、北庭、河西与中原隔断,吐蕃沿祁连山北上,次第攻陷凉、甘、肃、瓜各州。贞元二年(786),^[11]在被围十一年,粮械皆竭的情况下,敦煌最后与吐蕃结城下之盟,从此陷入吐蕃。

关于吐蕃时期敦煌粟特人的研究不多,具有代表性的观点有两种。一是池田温先生认为,粟特人作为一个聚落“在八世纪末吐蕃占据敦煌时就基本消亡了,其中有势力的人有的归还了本国,有的散入回鹘势力圈内或其他地方,剩下的一些粟特人后裔则依附于汉人的寺院”,成为寺户,“在后来的文书当中再未能见到有关粟特人活动的记录”。^[12]二是许国新、姜伯勤、陆庆夫等先生都认为吐蕃时期的敦煌有大量的粟特遗民存在。^[13]

针对这一情况,郑炳林、王尚达先生撰文专门论述此时敦煌的粟特人,^[14]并得出一些重要结论,如“在吐蕃统治时期,敦煌仍然居住着大量的粟特裔民,以敦煌的安城为中心散布于诸部落,其从

事着商业、手工业、农业和畜牧业经济”、敦煌佛教教团中有许多粟特名僧、粟特大姓与敦煌大族通婚、敦煌粟特人在吐蕃瓜州节度使和敦煌地方政权中担任要职等。郑、王两位老师的文章中,单纯根据姓氏来判定族别,只要是昭武九姓的姓,不论是否有同姓的汉人,都统统归入粟特人中,这是一大问题。但敦煌的粟特人应该远远多于同姓的汉人,所以上文中主要结论还是对的。

从敦煌文献的记载上看,吐蕃时期的确仍然有许多粟特后裔在敦煌生活,其中当然包括一些粟特史姓人。但除了粟特史姓以外,有没有史姓汉人或者突厥人?此时敦煌史姓的情况见下表:

| 时 间 | 称呼 | 身份 | 出 处 |
|-------------|-----|-------|-----------------------------------|
| 唐代(八世纪中后期) | 妻史 | 石秀金妻 | 中国历史博物馆藏《唐年代未详河西支度营田使户口给谷簿计会(?)》 |
| 吐蕃辰年(788)三月 | 史清法 | 开元寺僧 | S. 2729《吐蕃辰年三月沙州僧尼部落米净辩牒(算使勘牌子历)》 |
| 年代不明 | 史闾梨 | 开元寺闾梨 | P. 5000《沙州诸寺僧尼数》 |
| 吐蕃占领敦煌时期 | | 闾梨 | P. T. 1261《吐蕃占领敦煌时期斋儼历》 |
| 不详 | | | P. 4957《当寺转帖》 |
| 年代不明 | | | P. 4957《年代不明绢练物等历》 |
| 吐蕃占领敦煌时期 | 史判官 | 判官 | P. T. 1261《吐蕃占领敦煌时期斋儼历》 |
| 吐蕃占领敦煌时期 | 史皈汉 | 百姓 | S. 9156《年代未详(公元九世纪前期)沙州诸户口数地亩计簿》 |
| 戌年(818)六月 | 史朝朝 | 寺户 | S. 542v《戌年六月沙州诸寺丁口车牛役簿附亥年一卯年注记》 |
| | 史英俊 | 寺户 | |
| | 史昇朝 | 寺户 | |
| | 史加进 | 团头看磓 | |
| 戌年(818)六月 | | | |

| 时 间 | 称呼 | 身份 | 出 处 |
|----------------------|-----|----|---|
| 吐蕃占领敦煌时期 | 史十二 | 施主 | P. 3047《吐蕃占领敦煌时期孙公子等施人历》 |
| 戊年(818)六月 | 史伯合 | 寺户 | S. 542v《戊年六月沙州诸寺丁口车牛役簿附亥年一卯年注记》 |
| | 史通子 | 寺户 | |
| | 史奉仙 | 寺户 | |
| 丑年(809 或 821)十二月二十一日 | 史太平 | 寺户 | S. 542v(2)《丑年十二月二十一日金光明寺寺卿张□□点算史太平羊群见在数牒》 |
| | | 团头 | 北图咸字 59 号 v《辛丑年二月龙兴寺等寺户请贷麦牒及处分》 |
| 辛丑年(821)二月 | | | |

上表的史姓人的名字没有明显的粟特特征,他们中有僧人、信徒、普通百姓和寺户。

S. 2729《吐蕃辰年三月沙州僧尼部落米净辩牒(算使勘牌子历)》的时间为788年,这是吐蕃占领敦煌初期,吐蕃人论悉诺罗以算使的身份登记敦煌僧人的手实,也就是“勘牌子”。将这件僧人的牌子历与世俗编户的牌子历相比较,僧人的牌子要简单得多。与其他吐蕃时期的文献一样,这里记载的敦煌每一座寺院的僧人都是由多个民族组成,而且他们的名字写在一起,没有固定的顺序,也没有任何区别。

有一点值得注意,这件文书上有两位当时敦煌的都统,一位是龙兴寺的石惠捷,一位是大云寺的康智詮。都统,又称为都僧统,是河西僧界的最高领袖,几乎总揽了河西僧界所有的权力。这件牌子历造于辰年三月五日,在牌子造好之后,三月十三日,石惠捷去世,那么牌子历上石惠捷名旁的死亡时间小注就是后加上去的。在整个牌子历的最后的附注里面也证明了一点,但在附注里面没有提到康智詮接任都统的事,笔者据此认为,在勘牌子的三月五日时,石惠捷、康智詮两人同时任僧统,虽然这样的时间可能持续的很短。^[15]这就与以后的时期、乃至整个归义军时期河西都只有一

位都统的情况不同,故笔者以为这个特例很可能是战乱或吐蕃占领初期对敦煌的统治不稳定造成的。从这样两位都统都是粟特人一点来看,国内学者对这一问题研究的结论是基本正确的,就是在吐蕃占领初期粟特人的确在敦煌的佛教界形成了很大的势力。

吐蕃占领初期史清法是开元寺的一位僧人,至于他当时在佛教界的地位我们无从得知,但同在开元寺的人有张、索、李姓等敦煌旧有大族,也有安、曹等粟特大姓,其他各师的情况也是如此,不能确定史清法的族属。

P. 5000《沙州诸寺僧尼数(?)》是一件年代不详的文书,根据其中的人名可推测出此文书的大致年代。S. 2729《吐蕃辰年(788年)三月沙州僧尼部落米净辩牒》中灵修寺的多个女尼都与上件文书中相合,如刘慈心、宋修德、阴修广、索普船就与前件文书中的慈心、修德、修广、普船四人所指相同。S. 2614《唐年代未详(985?)沙州诸寺僧尼名簿》中也有不少僧人可以与P. 5000中的人名相吻合,如S. 2614中的菩提心、无念就与P. 5000中的菩提心与无念、阁梨所指相同。788年与895年相距一百多年,P. 5000上所记载的内容一定在788年至895年之间,时间上可能处于两个时间的中间,也就是吐蕃统治晚期,并且文书中同时记载了许多粟特姓氏的僧官,笔者认为P. 5000的时间应是吐蕃时期。在敦煌文书中,提到史阁梨的有上表中所列出的几件文书,而能够确定年代的都证明史阁梨是吐蕃时期的僧官,且史阁梨也是开元寺僧,笔者据此认为史清法与史阁梨很可能是一人。

P. T. 1261《吐蕃占领敦煌时期斋餽历》中的史判官,根据马雅伦、邢艳红两先生的考证,史判官就是灯判官、慈灯判官,就是史慈灯。在马、邢两先生共同撰写的《吐蕃统治时期敦煌两位粟特僧官——史慈灯、石法海考》^[16]一文中,详细论述了与史慈灯有关的几件敦煌文书,主要有S. 1475《酉年下部落百姓曹茂晟便豆种贴》、同卷《某年僧义英便麦契》、北图咸字59号《寅年范英振承造

佛堂契》、P. 2912《丑年正月已后施人破除历稿》和北图咸字 59 号《刘沙沙牒及处分》，最后认为“史判官即慈灯判官，敦煌灵图寺僧，曾主持修建了东河庄佛堂，在宋正勤任都教授时，出任主管司仓的都头——都判官之职”。此文对于史慈灯的论述史料详细、论证清楚，此不复赘。

由于吐蕃政权在敦煌对不同民族实行统一的混合编户制度，促成了敦煌地区多民族的融合，这一点在许多吐蕃时期的敦煌文献中都得到了体现。

P. 3047《吐蕃占领敦煌时期孙公子等施人历》是记载各类人等向寺院（或僧团）施舍的一本简明帐目。其中，除了第二片上的康喜奴、石十一、启净三人施人的紫绢与别人的物品稍有不同外，其他所有人，不论什么姓氏，施入的东西都差不多，都是头发、衣衫、油、麦之类的平常东西，史十二施的也同样是一件衫子。整件文书中包含了孙、李、张、花、武、王、郭、束、李、节、安、张、杨、诺、比、和、左、宋、史、梁、菩提、刘、康、来、翟、品、曾、赵、关、汜、曹、米、马、何、启等众多姓氏，有汉族的、粟特的，也有其他少数民族的，他们都同书一纸，没有固定的顺序，除了施入物品上细微的不同外，根本看不出其他的差别。

S. 9156《年代未详（九世纪前期）沙州诸户口数地亩计簿》中，史皈汉家五口占有五突土地，平均每人一突，包括宜秋渠东支渠一突半十五畦、涧渠三突半十畦两处土地。与他同在宜秋渠东支渠的有石元俊、白光进、张华奴、张渐进等人，其中石、白两人很可能是西域人，但两个张姓汉人也与他们同在一地，每人平均占地一突，可见不仅是汉胡混合，而且占地亩数也一样，在土地政策上没有差别。

S. 542v《戊年六月沙州诸寺丁口车牛役簿附亥年一卯年注记》中龙兴寺有三户史姓寺户，史朝朝户为修仓、园梨、回造稻两驮，史英俊户为木匠、修安国寺五日、造革椽两日，史昇朝户放羊、

贴驼羊五日;大云寺有两户史姓寺户,史加进户任团头,看磴,史兴进户守囚五日、回造稻两驮。灵图寺有三户史姓寺户,史伯合户贴羊,史通子户放羊,史奉仙户送瓜州节度使粳米一度。此件文书记载了 818 年敦煌十三大寺的全部寺户,且卷子完整,有代表性和统计数字的可靠性,笔者将此卷按姓氏统计的情况如下表:

| 姓氏 | 人数 | 此姓寺户所在行数 | 百分比 |
|----|----|--|--------|
| 王 | 13 | 2,47,80,85,90,92,94,113,116,134,160,166,175 | 6.99% |
| 张 | 28 | 4,5,7,10,11,12,14,16,27,30,35,36,70,75,77,79,83,88,95,96,100,101,103,105,108,111,112,123 | 15.05% |
| 曹 | 12 | 6,21,22,24,25,29,34,39,84,99,102,178 | 6.45% |
| 史 | 8 | 8,17,28,46,54,118,119,124 | 4.30% |
| 朱 | 4 | 9,40,66,117 | 2.15% |
| 薛 | 2 | 13,38 | 1.08% |
| 尹 | 2 | 15,64 | 1.08% |
| 李 | 14 | 18,31,32,42,49,52,58,59,91,107,135,161,168,170 | 7.53% |
| 成 | 7 | 19,45,60,61,62,89,179 | 3.76% |
| 孙 | 1 | 20 | 0.54% |
| 申 | 1 | 23 | 0.54% |
| 索 | 3 | 26,115,145 | 1.61% |
| 段 | 1 | 33 | 0.54% |
| 赵 | 5 | 37,56,68,139,140 | 2.69% |
| 阎 | 1 | 41 | 0.54% |
| 樊 | 1 | 43 | 0.54% |
| 安 | 21 | 44,50,51,53,55,86,87,98,126,129,131,133,154,155,157,167,174,177,180,182,185 | 11.29% |
| 刘 | 4 | 48,56,57,136 | 2.15% |

| 姓氏 | 人数 | 此姓寺户所在行数 | 百分比 |
|----|----|--------------------------------|-------|
| 目 | 1 | 63 | 0.54% |
| 杨 | 5 | 65、67、69、159、169 | 2.69% |
| 马 | 1 | 72、132(同一人) | 0.54% |
| 石 | 8 | 74、138、141、142、144、176、183、184 | 4.30% |
| 任 | 1 | 76 | 0.54% |
| 阴 | 3 | 78、110、165 | 1.61% |
| 武 | 2 | 81、82 | 1.08% |
| 康 | 2 | 93、104 | 1.08% |
| 范 | 1 | 97 | 0.54% |
| 韩 | 2 | 106、181 | 1.08% |
| 旋 | 1 | 109 | 0.54% |
| 侯 | 2 | 114、122 | 1.08% |
| 贺 | 1 | 120 | 0.54% |
| 葵 | 1 | 121 | 0.54% |
| 相 | 1 | 127 | 0.54% |
| 翟 | 2 | 128、130 | 1.08% |
| 郭 | 1 | 143 | 0.54% |
| 何 | 2 | 146、173 | 1.08% |
| 辛 | 3 | 147、151、158 | 1.61% |
| 滑 | 1 | 152 | 0.54% |
| 白 | 2 | 148、153 | 1.08% |
| 鞠 | 1 | 149 | 0.54% |
| 罗 | 1 | 150 | 0.54% |

| 姓氏 | 人数 | 此姓寺户所在行数 | 百分比 |
|----|-----|----------------------------|---------|
| 严 | 1 | 162 | 0.54% |
| 郝 | 2 | 163、171 | 1.08% |
| 龙 | 1 | 164 | 0.54% |
| 寇 | 1 | 172 | 0.54% |
| 无 | 8 | 3、58、71、73、103、125、137、156 | 4.30% |
| 总数 | 186 | | 100.08% |

在上表中,张姓和安姓所占的比例最大,而其他的姓氏的比例都不到10%。张姓代表的是敦煌本地传统的汉族世家,张姓寺户属于大族施舍给寺院的依附人口,以张氏为中心,加上李氏、阴氏、索氏、阎氏,这五个敦煌本地的典型传统汉族世家的人数可达到26.34%,约占总人数的四分之一强。寺户的另一大来源是在粟特僧官庇护下的粟特人寺户,以安姓为最多,加上史、曹、石、康、何、白、罗,共七姓粟特寺户达到30.11%,约占总人数的三分之一弱。

但是,在上表粟特人中,是混有一部分汉族人口的,除了安、康两支粟特人大姓以外,像曹姓、史姓中,都有存在汉人的可能。为什么这样说呢?在吐蕃统治以前的敦煌研究中,我们习惯于把所有的曹姓都归入粟特人之类,而到了归义军时期,曹姓人的族属就变得难以确定了,甚至于曹议金是否为粟特人都曾引起过一些争论,^[17]这种情况正说明在粟特与汉族都有的姓氏中,区别起同一姓氏的族属存在困难,从另一方面也说明,一些汉族的人,如曹姓、史姓都被一概归入粟特人中。从上表所显示的信息来看,安、康是粟特的两个大姓,也是粟特人数最多的两个姓,上表中安姓占了11.29%,体现了大姓的特点,而康姓只占了1.08%;相反地,像史姓,这个可以说是粟特姓氏中较小的一支姓氏,却占了4.30%,比康姓多了很多,这种情况是有问题的,笔者以为,一种合理的解释

就是史姓中混入了汉族或者突厥族的史姓人。

从总体上来看,上述粟特寺户与汉族寺户及另外一些少数民族寺户在为寺院服役的安排上是基本一样的,大多数寺院的寺户都是多个民族混合的,其中只有乾元寺的寺户都为汉人,金光明寺的寺户都是少数民族,这两个寺院可能都比较小,比起其他寺院来,寺户的人数要少得多,因此会出现寺户民族成分比较单一的情况。

北图咸字 59 号 v《辛丑年二月龙兴寺等寺户请贷麦牒及处分》的第五部分为“史太平等牒及处分”,其中史太平为金光明寺寺户的团头,他所领的寺户有安胡胡、安进汉、安进子和僧奴等人,都是粟特人,所以史太平也应该是粟特人。

S. 542v《戌年六月沙州诸寺丁口车牛役簿附亥年—卯年注记》中记载了金光明寺当时所有的寺户,其中安胡胡、安进汉两人都曾在北图咸字 59 号里出现过。S. 542 的时间为 818 年,北图咸字 59 号背的时间为 821 年,前者记载的寺户中尚没有史太平的名字。也就是说,史太平在 818 年可能还不是金光明寺的寺户,在 818 年以后、821 年之前,史太平成为金光明寺的寺户,并任团头。在 818 年金光明寺的寺户中除了上述几个安姓外,还有相、翟等姓,主要是少数民族的姓氏,其中粟特姓氏占多数。这件文书中没有史太平,但就他们的少数民族姓氏特点来看,可以为以后加入的史太平是粟特人多一个佐证。

从 821 年史太平担任金光明寺团头来推测,S. 542v(2)《丑年十二月二十一日金光明寺寺卿张□□点算史太平羊群见在数牒》不应该是 809 年的。818 年史太平尚未到金光明寺,S. 542v(2)的时间当然应该在 818 年之后,所以应是 821 年。821 年史太平作为寺户团头,金光明寺的寺卿点算他的羊数也就很合理。

从与史太平有关的两件文书来看,北图咸 59 号 v、S. 542v 在每一寺院下,明确书写了为其提供服务的寺户们的名字,S. 542v

(2)中点算史太平羊群数目的是也金光明寺的寺卿,寺卿有职责管理寺户,寺卿是由俗人担任的佛教寺职,可见史太平当时应是为金光明寺服务的。虽然这件文书中提到点算事件是在报恩寺的暖堂内进行的,并不等于史太平属于报恩寺,莲台寺、灵修寺都在报恩寺的暖堂内同时办理了有关的羊产事宜,大乘寺则在报恩寺的众堂里办理了这类的事。笔者认为,在有关羊产的管理中,放羊的寺户们可能是统一为整个僧团放养羊群,但这些羊群中的某一部分是专属于一个寺院的,专门管理某批寺院羊产的某一个寺户也就同时属于这个寺院。

这样说来,寺户即使不专属于某一个寺院,但在特定的时间内特定的寺户是为特定的寺院服务的。818年的安胡胡等人直至821年都一直以龙兴寺寺户的身份在为龙兴寺服务,可见这种固定的服务关系持续在三、四年以上。

总体上看,吐蕃统治时期的敦煌史姓人中,有僧人、信众、普通百姓和寺户,其中寺户占多数。在粟特僧官中,史姓只占很小的一部分,与安、康两姓相比,史姓人数既少,势力也弱。在寺户中,史姓的寺户比安姓少,比康姓多。吐蕃对各民族实行统一编户的政策促进了汉、粟特及其他民族的融合,导致了这一时期的史姓人很难断定是何民族。笔者以为,由于吐蕃初期重用粟特人,在吐蕃统治者尚未与汉族世家合作时,可能会有很多其他民族的史姓,冒认粟特史姓以躲避政权易手初期的种种不测。到了吐蕃统治者与敦煌本地原有的世家大族进行合作时,史姓人又以同姓的关系相靠拢,形成一定的势力,初具家族的雏型。

在吐蕃时期敦煌文献的记载中,只有一处体现了史姓的粟特人内部通婚的情况,即中国历史博物馆藏《唐代未详河西支度营田使户口给谷簿计会(?)》中的“石秀金妻史”。在唐代,多数粟特人还保持着内部通婚的传统,所以石秀金娶史姓女子为妻,故这位女子为粟特人的可能性较大。同卷的粟特姓氏还有石秀林、康

敬仙两户粟特人,同样是娶昭武九姓的女子为妻。另外,还有两户安姓人和几户曹姓人,他们娶的不是粟特人,都是汉姓女子。所以,从通婚情况来看,史姓在这时可能还保持着粟特内部通婚的传统,而另一些粟特姓氏已经与汉族通婚,甚至汉化。

五、归义军时期敦煌的史姓人

大中二年(848)张议潮趁吐蕃内乱,举帜起义,并最终将吐蕃统治者驱逐出河西。唐朝在沙州建归义军,并任命张议潮为归义军节度使。敦煌的史姓在归义军时期,被认为是归义军下的粟特人的一部分,已有不少学者就此进行了讨论。就像上述几个部分一样,这种将史姓全部归入粟特人的方法是否合适还是一个需要进一步探讨的问题。笔者将这一时期的敦煌史姓人的有关资料辑作下表:

| 时 间 | 称呼 | 身份 | 出 处 |
|----------------|-----|------|------------------------------------|
| 年代不明(归义军时期) | 史兴进 | 队下百姓 | P. 3249《将龙光颜等队下名簿》 |
| | 史原原 | | |
| | 史万子 | | |
| 唐(九世纪中后期) | 史屯奴 | 百姓 | P. 2222v《受田簿残片》 |
| 年代未详(865—870) | 史屯屯 | 尼心智 | S. 2669《年代未详沙州诸寺尼籍》 |
| 年代未详(865—870) | 史喜子 | 尼喜乐花 | |
| 年代未详(865—870) | 史心心 | 尼胜持 | |
| 唐年代未详(公元九世纪后期) | 史怀德 | 百姓 | P. 4989《唐年代未详(公元九世纪后期)沙州安善进等户口田地状》 |
| 光启三年(887) | 史文信 | 押衙 | S. 1156《光启三年沙州进奏院上本使状》 |

| 时 间 | 称呼 | 身份 | 出 处 |
|--------------------|------|---------|------------------------------------|
| 唐景福二年(893)十月十一日 | 史兴子 | 团头 | P. 2856《唐景福二年癸丑岁十月十一日沙州某寺纳草历》 |
| 乾宁二年(895)三月十一日 | | 寺户 | P. 2856v《乾宁二年三月十一日僧统和尚营葬榜》 |
| 壬戌年—甲子年(962—964) | | 寺户 | S. 4120《壬戌年—甲子年布褐等破历》 |
| 乾宁二年(895) | 史六子女 | 百姓 | P. 3167v《乾宁二年三月安国寺道场司常秘等牒》 |
| 唐年代未详(895?) | 史法师 | 法师 | S. 2614《唐年代未详沙州诸寺僧尼名簿》 |
| 乾宁三年(896)? | 史 | 行人 | P. 3037《乾宁三年(?)行人转帖》 |
| 己未年—辛酉年(899—901) | 史英贤 | 衙官 | P. 4640《己未年—辛酉年归义衙内破用纸布历》 |
| 己未年—辛酉年(899—901) | 史孝忠 | 都知 | |
| 年代不详(唐) | 史留住 | 百姓 | P. 3418v《唐沙州诸乡欠枝夫人户名目》 |
| 五代 | | 押衙、监察御史 | 莫高窟第98窟中心佛坛背屏后壁供养人像列南向第一身题名 |
| 年代不详(唐) | 史三娘 | 百姓 | P. 3418v《唐沙州诸乡欠枝夫人户名目》 |
| 年代不详(唐) | 史慈子 | 百姓 | |
| 百姓年代不明(公元十世纪) | | 寺户 | P. 3234v《年代不明(公元十世纪)净土寺西仓豆等分类人稿》 |
| 年代不明(公元十世纪) | 史残友 | 百姓 | S. 4525《付什物数目抄录》 |
| 年代不明(公元十世纪中期) | 史堆子 | 卖羊人 | S. 5008《年代不明(公元十世纪中期)某寺诸色人破历算会牒残卷》 |
| 丙寅年(906或966)八月二十四日 | | 百姓 | Дх. 1453《丙寅年八月二十四日关仓见纳地子历》 |
| 丙寅年(906或966)八月二十四日 | 史章友 | 百姓 | |
| 年代不详 | 史什子 | 百姓 | Дх. 1453《地子历》 |

| 时 间 | 称呼 | 身份 | 出 处 |
|-------------------|------|-----|---------------------------------------|
| 年代不详(唐) | 史福信 | 百姓 | P. 3418v《唐沙州诸乡欠枝夫人户名目》 |
| 己巳年(909 或 969) | | 百姓 | S. 1053v《己巳年某寺诸色人破历算会残卷》 |
| 年代不明(归义军时期) | 史元业 | 放羊 | P. 3945《归义军节度时期官营牧羊算会历状》 |
| 年代不明 | 史康七 | 百姓 | P. 4635《年代不明某某造瓦得物历》 |
| 辛未年(911)正月六日 | 史阴 | 百姓 | P. 3638《辛未年正月六日沙州净土寺沙弥善胜领得历》 |
| 辛未年(911)正月六日 | 史家 | 家族 | |
| 辛酉年(961)至癸亥年(963) | | | S. 6981《辛酉年至癸亥年人破历》 |
| 辛酉年(961) | | | S. 1600《辛酉年灵修寺诸色斛斗入历》 |
| 癸酉年(913)正月 | 史汜三 | 梁户 | P. 3578《癸酉年正月沙州梁户史汜三沿寺诸处使用油历》 |
| 戊子年(928 或 988) | | 梁户 | P. 5008《戊子年梁户史汜三雇工契》 |
| 宋乾德二年(964)百姓 | | 百姓 | 《沙州文录补》中《宋乾德二年史汜三立嗣文书》 |
| 年代未详(公元十世纪前期) | 史粉堆 | 白刺头 | 罗振玉旧藏《年代未详(公元十世纪前期)沙州白刺头枝头名簿》 |
| 宋乾德二年(964)百姓 | | 百姓 | 《沙州文录补》中《宋乾德二年史汜三立嗣文书》 |
| 宋乾德二年(964) | | 史愿寿 | 百姓 |
| 后唐同光三年(925) | 史员信 | 百姓 | P. 2049v《后唐同光三年正月沙州净土寺直岁保护手下诸色人破历算会稿》 |
| 后唐同光三年(925) | 史延庆 | 百姓 | |
| 后唐长兴二年(931)正月 | 史老宿 | 百姓 | P. 2049v《后唐长兴二年正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色人破历算会牒》 |
| 辛卯年(931?) | 史男?子 | 口承人 | P. 3448v《辛卯年董善通张善保雇驼契》 |

| 时 间 | 称呼 | 身份 | 出 处 |
|---------------------|-----|------|-----------------------------------|
| 后晋时期(937—946) | 史生 | 百姓 | P. 2032v《后晋时代净土寺诸色人破历算会稿》 |
| 后晋时期(937—946) | | 舍舍 | P. 2040v《后晋时期净土寺诸色人破历算会稿》 |
| 年代不明(公元十世纪) | | 百姓 | P. 3763v《年代不明(公元十世纪)净土寺诸色人破历》 |
| 后晋时期(937—946) | 史再住 | 百姓 | P. 2040v《后晋时期净土寺诸色人破历算会稿》 |
| 后晋时期(937—946) | 史富员 | 百姓 | |
| 后晋天福七年(942) | 史再盈 | 节度押衙 | S. 4363《后晋天福七年七月史再盈改补充节度押衙牒》 |
| 后晋时期(937—946) | 史博士 | 博士 | P. 2032v《后晋时代净土寺诸色人破历算会稿》 |
| 后晋时期(937—946) | 史奴奴 | 铁匠 | P. 2641《丁未年六月都头知宴设使宋国清等诸色破用历状并判凭》 |
| 后晋时期(937—946) | | 都料 | |
| 丁未年(947)六月铁匠 | | 铁匠 | |
| 后晋时期(937—946) | 史都料 | 铁匠都料 | P. 2032v《后晋时代净土寺诸色人破历算会稿》 |
| 后晋时期(937—946) | | 都料 | P. 2040v《后晋时期净土寺诸色人破历算会稿》 |
| 甲辰年(944)二月后都料 | | 都料 | P. 3234v《甲辰年二月后沙州净土寺东库惠安惠戒手下便物历》 |
| 年代不明(公元十世纪中期) | | 都料 | P. 3234v《年代不明(公元十世纪中期)诸色人破历算会稿》 |
| 后晋时期(937—946) | 史富通 | 贷人者 | P. 2032v《后晋时代净土寺诸色人破历算会稿》 |
| 年代不明(公元十世纪中期) | | 百姓 | P. 3234v《年代不明(公元十世纪中期)诸色人破历算会稿》 |
| 年代不明(公元十世纪) | | 百姓 | P. 3234v《年代不明(公元十世纪)净土寺西仓豆等分类人稿》 |
| 甲辰年(944)二月 | | 百姓 | P. 3234v《甲辰年二月后沙州净土寺东库惠安惠戒手下便物历》 |
| 壬申年(972或912)三月十九日百姓 | | 百姓 | P. 3236《壬申年三月十九日敦煌乡官布籍》 |

| 时 间 | 称呼 | 身份 | 出 处 |
|--------------------|-----|------|-----------------------------------|
| 丙午年(946?)九月一日 | 史怀住 | 纳磨果人 | P. 5038《丙午年九月一日纳磨果人名目》 |
| 丁巳年(957?) | 史怀子 | 梁户 | S. 6154《丁巳年某寺算会见存历》 |
| 年代不明(964) | 史万成 | 百姓 | 董希文旧藏、敦煌研究院藏《归义军衙内酒破历》 |
| 壬申年(972或912)三月十九日 | 史骨子 | 百姓 | P. 3236《壬申年三月十九日敦煌乡官布籍》 |
| 丁亥年(987或927)六月七日 | 史富千 | 买菜人 | S. 4703《丁亥年六月七日买菜人名目》 |
| 丁亥年(987或927)六月七日 | 史富佳 | 买菜人 | |
| 年代不明 | 史惠惠 | 百姓 | Дх. 1408《敦煌县效谷乡百姓康满奴等地亩数》 |
| 年代不明 | 史苟口 | 佃户 | Дх. 2683, Дх. 11074《阿苟奴婆罗门等佃种田亩簿》 |
| 年代不明 | 史钵略 | 保人 | Дх. 11080《年代不明便斛斗历》 |
| 年代不详 | 史怀友 | 欠柴人 | Дх. 2149《欠柴人名目》 |
| 某年某月 | 史家女 | 社家女人 | P. 4635《某年某月七日社家女人便面历》 |
| 己卯年(979或919)十一月廿六日 | 史保盈 | 官员 | P. 3721《己卯年十一月廿六日冬至目断官员》 |
| 壬申年(972)十二月廿日 | 史启口 | 社人 | S. 2894v(1—2)《壬申年十二月廿日社司转帖二件》 |
| 壬申年(972)十二月廿日 | 史幸丰 | 社人 | |
| 宋开宝年(968—976) | | 百姓 | |
| 宋开宝年(968—976) | 史大头 | 百姓 | S. 2894v(2)《年代不明人名单》 |
| 壬申年(972)十二月廿二日 | 史流定 | 社人 | |
| 不详 | 史子勿 | 社子 | P. 2708《社子簿》 |
| 癸巳年(933或993) | 史骨儿 | 社人 | P. 5593《癸巳年社司转帖》 |

| 时 间 | 称呼 | 身份 | 出 处 |
|---------------------|-----|-----|---------------------------------------|
| 丁酉年(937 或 997)正月 | 史文成 | 社人 | P. 3391v《丁酉年正月社司转帖》 |
| 不详 | 史庆子 | 社人 | P. 3889v《社司转帖》 |
| 不详 | 史老 | 社人 | P. 2842v《转帖》 |
| 己卯年(979 或 919)八月廿四日 | 史友子 | 百姓 | P. 4887《己卯年八月廿四日袁僧定弟亡纳赠历》 |
| 不详 | 史什德 | 百姓 | P. 3555b《纳赠历》 |
| 辛巳年(981)十二月 | 史判官 | 判官 | P. 4909《辛巳年十二月十三日后诸色破用历》 |
| 辛巳年(981)八月三日 | 史再富 | 衙官 | P. 3146《辛巳年八月三日衙前子弟州司及翻头等留残祗衙人数》 |
| 壬午年(982)十二月十八日 | 史保住 | 社人 | P. 4003《壬午年十二月十八日渠社转帖》 |
| 宋至道元年(995)正月 | 史善富 | 百姓 | S. 4172、P. 3290《宋至道元年(995)正月沙州曹妙令等户状》 |
| 年代不明(公元十世纪) | 史丑煞 | 卖酒人 | S. 5039《年代不明(公元十世纪)诸色斛斗破用历》 |
| 年代不明(公元十世纪) | 史盈子 | 酒店主 | S. 5039《年代不明(公元十世纪)诸色斛斗破用历》 |
| 年代不明(公元十世纪) | 史押衙 | 押衙 | S. 4705《年代不明(公元十世纪)诸色斛斗破用历》 |
| 年代不明 | 史纳罗 | 龙家人 | P. 2482《常乐副使田员宗启》 |

从上表所列的文献来看,归义军时期有关史姓人的记载是非常多的,这是由于归义军时期留存的敦煌遗书相对丰富,为我们提供的历史信息也就更为复杂和详细。以下是笔者根据上表总结出的这一时期的史姓人的几点特征。

首先,延续吐蕃时期的特点。

(一)继续在统治政权内担任职务,吐蕃时期的僧官中有史判官等,到了归义军时期仍有史姓人出任判官一职。P. 4909《辛巳年十二月十三日后诸色破用历》中有“七日,史判官亡,面二斗五升,粟二斗五升,油一升,纳赠用”,981年史判官去世。

(二)不少史姓人散居在敦煌各乡,与汉人混住,并与汉人没有明显差别。

P. 2222v《受田簿残片》是一件残片,其中所书各户受田的大小不同,可能是由每户人口多少决定的,其中史屯奴与宋、吕、梁、索等姓人同书一纸,在行文上没有不同。P. 3418v《唐沙州诸乡欠杖夫人户名目》中史福信为敦煌乡人,史三娘、史憨子和史留住为慈惠乡人,Дx. 1408《敦煌县效谷乡百姓康满奴等地亩数》中的史惠惠在效谷乡。沙州的每乡下的人口都包括各种汉姓、粟特姓,都是混在一起的。另外,S. 1053v《己巳年某寺诸色人破历算会残卷》中“苏二升半,与史福信用”,说明史福信为寺院服务,同卷的记载也是多民族混合。P. 5038《丙午年九月一日纳磨果人名目》的记载也如此,与史怀住同卷的有平、程、赵、安、朱、阴、石、张等姓,都是无固定顺序杂写在一起的。

S. 2669《年代未详沙州诸寺尼籍》中的史屯屯为平康乡人、66岁,是大乘寺尼,与她同寺的有来自敦煌县各乡的张、孔、杨、马、李、阴、阎、吴、曹、索等多个姓氏的人;史喜子为莫高乡人、45岁,与史屯屯同在大乘寺出家;史心心也为平康乡人、61岁,为圣光寺尼,与她同在一寺的有康、罗、米、曹等粟特人,也有张、王、吴、索、赵等汉姓人。P. 3167v《乾宁二年三月安国寺道场司常秘等牒》中的史六子女为普光寺尼,同寺有安、曹等粟特姓、也有张阴等汉姓;P. 3167v《乾宁二年三月安国寺道场司常秘等牒》中史法师为莲台寺。S. 4525《付什物数目抄录》中史残友被付给一枚银碗,原因无可考证,同书中有白、岳、孔、米等姓。无论从乡籍情况还是所属寺院史姓人没有单一归属于哪里,他们是散入到各个姓氏当中的。S. 4172、P. 3290《宋至道元年(995)正月沙州曹妙令等户状》中的史善富与此情况同。

P. 3249《将龙光颜等队下名簿》中,将李国坚队下有张季林、张加兴这样的汉姓人,也有安进达、米宁宁这样的粟人,史兴进是

与安进达、米宁宁、康安七等粟特人名紧挨着书写的，他很可能是粟特人。史原原和史万子同在将汜怀伟队下，史原原与僧安信行书写在一起，可能也是粟特人，史万子则很难肯定族别。从整件文书来看，将的姓氏中有龙、安，这样的焉耆姓或粟特姓，也有宋、李、王这样的汉姓，队下的百姓也是同样情况，同一队下有汉人，也有少数民族，都是混合的，也找不出他们之间有什么区别。据此可见，归义军时期在编户时，同吐蕃时期一样，没有将百姓按族别编制，而是以混合编制的方式，在同一编户单位中编入了不同民族的人，这使生活在敦煌地区各族的进一步融合。

(三)不少人继续充当寺户。

P. 2856《唐景福二年癸丑岁十月十一日沙州某寺纳草历》记了敦煌僧团草院内输纳粗草的帐目，普光寺的史兴子属西团，可能是寺户。P. 2856v《乾宁二年三月十一日僧统和尚营葬榜》记载了僧统营葬时的安排，其中“穀车仰西团史兴子、张兴晟”，除了钟车、鼓车的任务安排给了中团、西团的四人外，其余都由律师或寺院来负责，故史兴子等人或许是僧团下的寺户团头。S. 4120《壬戌年一甲子年布褐等破历》中，甲子年正月，史兴子亡，即史兴子于964年死，寺院出布三尺为其吊孝。P. 3234v《年代不明(公元十世纪)净土寺西仓豆等分类入稿》中史憨子要向净土寺西仓交纳豆子，可能是净土寺的寺户。S. 6154《丁巳年某寺算会见存历》有“油四斗七升，在都师愿进下梁户史怀子身上。麻渣八饼，又在史怀子身上”，史怀子在都师愿进下，可能是寺户。

(四)继续从事放羊之类的牧业生产。

P. 3945中的史元业为官府放羊。P. 4635《年代不明某某造瓦得物历》中“得粟两石，还史康七羊价一石”，S. 5008《年代不明(十世纪中期)某寺诸色人破历算会牒残卷》中记了以一斗五升油在史堆子处买了一荫子羊，这些羊很可能是两位史姓人自己放牧饲养的。也可能是史堆子收购来的，从“买”这一点来看，是属于交

易内容的,史康七和史堆子也可能是羊商,但这种可能性较小。

(五)继续在寺院里供职或为寺院服务。

除众多的史姓寺户外,仍有一些史姓人在寺院里供职。P. 3638《辛未年正月六日沙州净土寺沙弥善胜领得历》中记沙弥善胜领得的“琉璃瓶子一、峦头一”在史阴,同卷中有在李上座、吴判官、信因、汜吴等人,史阴可能是供职于净土寺的一个俗人,所以净土寺领得的物品才会在史阴那里。

P. 2032v《后晋时代净土寺诸色人破历算会稿》中记两处记史生,一是“立机一匹,史生患念诵人”,一是“粟六斗,史生垒舍迎顿用”;P. 3763v《年代不明(公元十世纪)净土寺诸色人破历》记“粟一斗沽酒,看安生、史生用”。这三种记载说明,一史生很信佛教,患病时请寺院僧人念诵施舍;二史生是工匠,而且是级别较高的工匠,寺院请其垒舍或进行其他劳动时不仅供应粮食,还特意为他买酒;三史生可能是粟特人,他和安生一同作为工匠为寺院提供服务。P. 2032v 还记有“粟一斗与史博士用”,史博士应是在净土寺供职的。

其次,随着此时期相关的敦煌文献的丰富,史姓人的身份职业更加复杂、具体。当然,这些身份与职业大多是不固定的,但可以让我们管窥归义军时期史姓人的一些生活状况。在吐蕃时期,史姓人最主要的两种就是僧人和寺户,到了归义军时期,除了继续有史姓僧尼、寺户,还出现了衙官、都支、行人、口承人、纳果人、买菜人、白刺头、都料、社人、酒商、铁匠等多种身份和职业,寺户中也多了梁户这一行当。

史姓人在统治政权内担任职务,吐蕃时期的僧官中有史判官等,到了归义军时期出现了众多的史姓押衙、衙官,说明史姓人已经充分参与到归义军政权当中了。S. 1156《光启三年沙州进奏院上本使状》是沙州进奏院的夷则上给张淮深的状,其中提到的史文信,学界基本认为他是粟特人,在归义军的使府里,粟特衙官占

有重要部分。史文信在向朝廷为张淮深请节上,表现得十分忠心,当请节人员分成两派时,史文信加入坚决为张淮深请节、不请到不罢休的一派当中。P. 4640《己未年—辛酉年归义衙内破用纸布历》中的史英贤、P. 3146《辛巳年八月三日衙前子弟州司及翻头等留残祇衙人数》中的史再富是衙官,史孝忠是都知,P. 3721《己卯年十一月廿六日冬至目断官员》中史保盈是押衙,S. 4705《年代不明(十世纪)诸色斛斗破历》中也有史押衙。S. 4363《后晋天福七年七月史再盈改补充节度押衙牒》是942年一份补充前正兵马使银青光禄大夫检校太子宾客兼试殿中监史再盈^[18]为节度押衙的敕牒,牒文中充满溢美之辞,可见史再盈在归义军政权中担任重要职务,并进一步受到重用。董希文旧藏、敦煌研究院藏《归义军衙内酒破历》中记“八日,支史万成酒一斗”,史万成可能供职于使府,也可能是一位匠人。

史堆子除了P. 5008中的牧羊人的身份外,Дх. 1453《丙寅年八月二十四日关仓见纳地子历》中史堆子也向关仓交纳了地子历,就是地税,他也从事农业生产。同卷史章友、史什子也交纳地稅,卷中还有一些汉姓和其他粟特姓的人。

P. 3448v《辛卯年董善通张善保雇驼契》中史男子的身份为口承人。杨惠玲先生在《敦煌契约文书中的保人、见人、口承人、同便人、同取人》^[19]一文中对敦煌口承人有专门的论述,可惜文中没有收入《辛卯年董善通张善保雇驼契》。根据杨先生的研究,口承人既是契约的见证人,也是为履约作保证的人,属于保人。史男子在雇驼一事中充当的大概就是这样的角色。

Дх. 2683、Дх. 11074《阿苟奴婆罗门等佃种田亩簿》为残片,十分模糊,其中“官佃史苟口”几字较清晰,史苟口可能是佃户,同卷的其他佃户几乎都是僧人,故史苟口可能也不是俗人。

Дх. 2149《欠柴人名目》中史怀友既为欠柴人,也是高住儿社的社人,高住儿社很大,有82人,其中有汉姓也有少数民族姓氏。

根据纳柴的情况看,似乎不是纳给社里的,而是以社为单位,再向上一级交纳的。P. 3372v《壬申年十二月廿二日社司转帖》记载了社内为常年建福,请社人于端严寺门前集合,此社中胡汉均匀混杂,姓出多门,但没有特别的民族特征。P. 5593《癸巳年社司转帖》中的史骨儿、P. 3391v《丁酉年正月社司转帖》中的史文成、P. 3889v《社司转帖》史庆子、P. 2842v《转帖》中的史老、P. 4887《己卯年八月廿四日袁僧定弟亡纳赠历》中的史友子、P. 3555b《纳赠历》中的史什德和 P. 4003《壬午年十二月十八日渠社转帖》中的史保住也是这种情况。

经营酒业是粟特人原有的特点,到归义军时期更加突出,连人数较少的史姓人也开始经营酒类。S. 5039《年代不明(公元十世纪)诸色斛斗破用历》中的史丑煞、史盈子都经营酒店,寺院有事则到此沽酒,可见生意不错。

粟特人本来就擅长手工业,到了归义军时期,在铁匠行业方面表现突出。如上表所列,在 P. 2032v《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》、P. 2641《丁未年六月都头知宴设使宋国清等诸色破用历状并判凭》、P. 2032v《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》、P. 3234v《甲辰年二月后沙州净土寺东库惠安惠戒手下便物历》和 P. 3234v《年代不明(公元十世纪中期)诸色入破历算会稿》中多次出现的史奴奴或史都料,其中史奴奴有时被称作“铁匠史奴奴”或“史奴奴都料”,总之史奴奴和史都料都是铁匠都料。将之比较吐蕃时期史姓的手艺人,不难发现,吐蕃时期的史姓人没有从事过铁匠行业的。吐蕃时期为了防止敦煌百姓反抗,曾收走敦煌所有的铁器,后来发还过部分必需的铁农具,这是吐蕃时期铁匠人员罕见的一个原因。史奴奴也可能是突厥人,一来敦煌是多民族的聚居地,有不少突厥人在此活动,二来历史上记载“突厥为柔然锻奴”,突厥人从事铁器生产是有家族历史的,但此观点仅作一种猜想,而没有足够的证据。史奴奴在这一行业任都料,说明他在生产铁器

方面很有能力。史都料作为铁匠行业的匠师，一位高级的工匠，经济状况却不是很好，他依然有过借贷的历史，在 S. 3234v 就记有他在 944 年向净土寺东库贷豆三斗的事。

第三，经济生活的变化。

(一)在生活有需要时借贷。P. 2049v《后唐同光三年正月沙州净土寺直岁保护手下诸色人破历算会稿》中净土寺的收入中有向史员信和史延庆出贷的利润。与他们写在一起的有许多汉姓，也有许多安、康、石、何等姓，粟特人擅于经商，他们向寺院借贷，并用粮食支付利润，某种程度上说他们是经营得当。P. 2040v《后晋时期净土寺诸色人破历算会稿》中的史再住、史富员也是这种情况。《后唐长兴二年正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色人破历算会牒》时间为 931 年，直岁为愿达，与 P. 2049v 同光三年算会稿直岁保护已不是一人，其中记“麦两硕，久子买史老宿偏衫价入”，也就是净土寺出卖史老宿的偏衫收入，史老宿的偏衫怎么会由净土寺出卖呢，可能是史老宿借贷时抵押给净土寺超过期限的。

P. 2032v《后晋时代净土寺诸色人破历算会稿》、P. 3234v《年代不明(公元十世纪中期)诸色人破历算会稿》、P. 3234v《年代不明(公元十世纪)净土寺西仓豆等分类入稿》和 P. 3234v《甲辰年二月后沙州净土寺东库惠安惠戒手下便物历》中都是以贷入者身份出现的史富通，说明他经常向寺院借贷，P. 3236《壬申年三月十九日敦煌乡官布籍》中的史富通有地 59 亩，与其他 5 人合起来共计地一顷五十亩，共向官府纳一匹布税，同卷史骨子情况同。P. 4635《某年某月七日社家女人便面历》中史家女向社里借了一瓶子油，到秋天需还一瓶子半。

(二)部分人经济地位上升。与吐蕃时期相比，这一时期的为寺院服务的部分人户经济位有了显著提高，如梁户史汜三。P. 3578《癸酉年正月沙州梁户史汜三沿寺诸处使用油历》记载了 912 年正月各处使用史汜三生产的油的情况。史汜三的身份为梁

户,梁户是沙州寺院油梁的承租人户,一般梁户承租后自家造作,如同佃户;梁户中富有者向寺院包租油梁,雇工生产。史汜三便是梁户中的富有者。P. 3578 记载了多处使用史汜三家造的油, P. 5008《戊子年梁户史汜三雇工契》则是史汜三家由于缺少人力,雇用杜愿长的一份契约。戊子年为 928 年或 988 年,笔者认为,本件文书的时间为 928 年更为合适,因为在 964 年史汜三立嗣,964 年史汜三很可能已垂垂老已,于是想到立嗣,故可能没过几年就去世了,所以 988 年的可能不大。

《沙州文录补》中《宋乾德二年史汜三立嗣文书》记载了史汜三因没有儿子,想收养其兄史粉堆(沙州白刺头)的儿子史愿寿,这件立嗣文书的规定明白严格,主要有:(一)史汜三收养史愿寿为子之后,史汜三不能三心二意,还要为愿寿荣聘娶妻。(二)史汜三的所有家资、地水、活业、什物这些家产,愿寿与史汜三子息和阿朵平均每人一份。阿朵可能是史汜三的女儿,其他的史汜三子息一者可能都是女儿,二者可能不是正妻所生,因此史汜三要收养侄子。(三)如果史汜三以后有了亲生儿子,或者阿朵长大成人,导致欺负史愿寿的话,史愿寿可以取到地水活业的一份,与前一条分配的方式一样。四、如果史愿寿娶妇不孝父母或自身走上邪路的惩罚措施。上述种种严格限定的收养亲属子女的种种责任和义务,也体现出史姓人对子嗣的重视程度。

第四,粟特人意识增强。

(一)部分史姓在职业上突出了粟特人特征。P. 3037《乾宁三年(?)行人转帖》是一份蒙童抄的行人转帖,行人即军人,其中有“张王赵阴薛唐邓令狐正等,安康石必罗白米史曹何户”,把史姓列入昭武九姓之中。由此推测,当时民间依旧传习这样的意识,即安、康等姓人是西域来的粟特人,行人中粟特人例来占有重要份额。P. 3945《归义军节度时期官营牧羊算会历状》是归义军官营牧羊的一份记帐,史元业是为官府服务的牧羊人之一。这份帐中

除侯大息外,都是粟特姓氏的安、康、史等人,史元业也应是粟特人,粟特人为官府专营羊业这一点,说明他们具有民族小集中的特点。S. 4703《丁亥年六月七日买菜人名目》中的买可能是卖的意思,在西北地区,有时买、卖是不分的,文中的史富千、史富佳都各买一步地的菜,同卷中虽然有阎、梁、赵等汉姓,但粟特及西域姓氏的人非常多,故史富千、史富佳是粟特人,且粟特人可能从事蔬菜买卖交易的人比较多。

(二)在入社上趋向集中。S. 2894v(1—2)《壬申年十二月廿日社司转帖二件》中史启□和史庆丰附近都是昭武九姓的人,在整件文书中粟特姓氏相对集中。S. 2894v(2)《年代不明人名单》是一件不知何用的人名单,其中人物的姓氏胡汉混杂,但史幸丰和史大头附近都有少数民族姓氏,尤其是史幸丰,他与白、米两人紧挨着。

第五,形成了史家,这是敦煌史姓历史上的一个里程碑。P. 3638 善胜领得的东西中有“史家新白毡一领”,S. 6981《辛酉年至癸亥年人破历》中记“麦五石史家厨田人”,S. 1600《辛酉年灵修寺诸色斛斗人历》记“麦两石史家厨田人”,郑炳林先生认为史家是史家庄,即史姓人聚居的一个庄子。“厨田人”是寺院厨田收入的略称。笔者认为,史家可能是聚居一处的一个大家族,史家庄可以承担寺院的一块厨田,但史家庄不能作为施人一领新白毡的单位,而只有作为整体管理的史姓家族,才可以由一人或几人总体管理财产,也才能施舍一领白毡。S. 4363 中谈及史再盈出身时称“龙沙胜族,举郡英门。家传积善之风,代继忠勤之美”,史家作为大族在这时已得到承认,被认为是敦煌地区兴旺的世家,全郡都知晓的名门。

归义军以后,由于敦煌文献的骤减,许多历史的细节也无法再现。也正是从宋代以后,在华的粟特人全部融入到了当地百姓当中,几乎没有粟特人专有的特点了,因此虽然在敦煌石窟题记中有

“甘州史小玉”，^[20]但他的族属已经不是问题了。对敦煌史姓人的讨论也就止于归义军时期了。

小结

综上所述,笔者认为,敦煌地区的史姓情况相对复杂,其中的主体部分是粟特人,也有部分汉人,很可能有突厥人。由于史国相对昭武九姓中的安、康等大国来说相对较小,所以粟特史姓的人数也较之安、康少得多,甚至不及石、米等姓。史姓人有粟特人的职业特点,如经商、从军、匠作,但也从事耕作、并积极参与政治,在统治政权里任职。从西魏到吐蕃,再到归义军政权,史姓实际上是经历了一个聚居、分散、再聚居的过程。吐蕃时期是史姓发展的一个重要转折点,正是吐蕃的统治促成了史姓与其他民族的融合,也正是吐蕃促成了史姓家族意识的成熟,而最终到归义军时期形成了史家。归义军时期,史姓得到了长足发展,参与政权,经商农作,几乎社会的每一个角落都开始有史姓人的存在。归义军以后,人们关于粟特民族的记忆开始淡漠起来,最终导致史姓族属问题讨论的尾声。

(原载《敦煌学辑刊》2005年第2期)

注 释

[1] 详见陈海涛《敦煌粟特研究历史回顾》,《敦煌研究》2000年第2期。

[2] 郑炳林、董念清《唐五代敦煌私营酿酒业初探》,《社科纵横》1994年第4期。冯培红《P. 3249背(军籍残卷)与归义军初期的僧兵武装》,《敦煌研究》1998年第2期。陆庆夫《唐宋间敦煌粟特人之汉化》,《历史研究》1996年第3期。郑炳林《唐五代敦煌粟特人与归义军政权》,《敦煌研究》1996年第4期;《唐五代敦煌的粟特人与佛教》,《敦煌研究》1997年第2期;《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；《张氏曹氏归义军政权的胡汉联姻》，《中国史研究》2004年第1期。

[3] 详见郑红利、孙周勇《史姓溯源》，《寻根》2002年第2期。

[4] 《元和姓纂》卷6，《文渊阁四库全书》，上海古籍出版社，2003年，第890册，第637页。

[5] 高启安《唐宋时期敦煌人名探析》，《敦煌研究》1997年第4期。汤长平、周倩《西魏北周时期的河西》，《敦煌学辑刊》1998年第1期。

[6] 即“寿昌郡”。

[7] 《元和姓纂》卷6。

[8] 《古今姓氏书辩证》卷21，《文渊阁四库全书》，上海古籍出版社，2003年，第922册，第211页。

[9] 蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》，中华书局，1998年，第40页。

[10] 郑炳林《唐五代敦煌的粟特人与佛教》、《唐五代敦煌粟特人与归义军政权》。郑炳林、王尚达《吐蕃统治下的敦煌粟特人》，《中国藏学》1996年第4期。

[11] 关于敦煌陷蕃的年代有多种说法，详见金澄坤《敦煌陷蕃年代研究综述》。现多从陈国灿先生786年说。

[12] 池田温《八世纪中叶敦煌粟特人聚落》，《欧亚大陆文化研究》I，北海道：北海道大学，1965年。

[13] 许国新《都兰吐蕃墓出土合绶鸟织锦研究》，《中国藏学》1996年第1期。姜伯勤《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，文物出版社，1994年。陆庆夫《唐宋间敦煌粟特人之汉化》。

[14] 郑炳林、王尚达《吐蕃统治下的敦煌粟特人》。

[15] 郑炳林、王尚达先生在《吐蕃统治下的敦煌粟特人》一文中认为，康智詮是在石慧捷死后接任都僧统的。

[16] 马雅伦、邢艳红《吐蕃统治时期敦煌两位粟特僧官——史慈灯、石法海考》，《敦煌学辑刊》1996年第1期。

[17] 荣新江《敦煌归义军曹氏统治者者为粟特后裔说》，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。

[18] 党新玲《五代敦煌粟特人医家史再盈》，《甘肃中医学院学报》1994年第3期。

[19] 杨惠玲《敦煌契约文书中的保人、见人、口承人、同便人、同取人》，《敦煌研究》2002年第6期。

[20] 莫高窟第3窟画工题名：西壁帐门北侧观音像左下墨书：甘州史小玉笔。莫高窟第444窟游人漫题，西壁龕内北前柱上墨书题记：至正十七年正月十四日甘州桥楼上史小玉烧香到此；西壁龕内北后柱上墨书题记：至正十七年正月六日来此记耳，史小玉到此。另有莫高窟第365窟西壁佛坛七佛莲座刻划：至正九年四月初八日史口方一三人到此。

晚唐凉州控制权转移研究

李 军

凉州于河西而言,地位首要。此外,“凉州不特河西之根本,实秦陇之襟要矣”,^[1]所以唐中央政府多以凉州为重心对河西进行统治,其重要性不言而喻。广德二年(764),吐蕃攻陷凉州。咸通二年(861),归义军击败吐蕃,收复凉州。此后,唐政府曾采取措施,力图恢复中央在凉州地区的统治。但由于此时河西地区的形势异常复杂,再加上“宣、懿德微,不暇疆理”,^[2]唐政府在凉州的统治只维持了很短的时间。对于自归义军收复至唐朝灭亡这段时间凉州的情况,由于资料缺乏,长期以来很少有人涉及,影响了学界对唐代凉州乃至河西地区历史的整体理解。随着敦煌文献的广泛利用,这种状况得以改善,唐长孺、荣新江等先生主要运用敦煌文献,对张议潮收复凉州的过程、归义军及唐政府对凉州的经营、归义军与凉州的关系等问题,进行了细致的考察。^[3]但是,晚唐凉州的相关问题并没有完全解决。据敦煌文献的记载,归义军收复凉州以后,凉州曾在唐政府、归义军、唃末之间几经易手,但史书阙载,以往的研究对此也涉及不多,所以本文希望能在前人研究的基础上,以凉州控制权的转移为核心,对晚唐凉州的相关史实进行探讨。^[4]

一、唐政府与归义军对凉州的争夺

咸通二年,归义军节度使张议潮率蕃、汉精兵七千人,经激烈战斗后收复凉州。^[5]归义军收复凉州的过程,先贤已有详细论述,兹不复赘。张议潮收复凉州后,归义军进入鼎盛时期。据敦煌写本《敕河西节度兵部尚书张公德政之碑》记载,此时归义军“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”,^[6]控制区域空前扩大。唐政府为了牵制归义军,并消除因边界内缩而带来的巨大安全隐患,力图控制凉州这个战略要地。^[7]因此在归义军收复凉州后不久,唐政府就开始积极采取措施,以争夺凉州的控制权。其措施主要表现在三个方面:其一,重筑凉州城,以加强凉州的防御能力。《资治通鉴》卷250载:“(咸通四年,春,正月)上游宴无节,左拾遗刘蛻上疏曰:‘今西凉筑城,应接未决于与夺。’”胡注曰:“西凉,即凉州,盖此时谋进筑也。”^[8]表明咸通四年(863)正月以前唐政府就已开始加固凉州城的工作,反映了唐政府控制凉州的迫切愿望。其二,设置凉州节度。咸通四年,唐政府设置了凉州节度,“领凉、洮、西、鄯、河、临六州,治凉州”。^[9]唐政府此举,显示了其控制凉州等地的决心,另一方面,也希望能通过中央政令的方式,迫使归义军退出在凉州的势力。其三,向凉州派遣了二千五百人的郛州兵,以增强凉州的军事力量。

对于唐政府所派遣的郛州兵,史籍及碑刻中均有涉及。《新五代史》卷74《四夷附录三》记载,后唐长兴四年(933)凉州留后孙超遣使者晋见唐明宗时,称:“吐蕃陷凉州,张掖人张义朝募兵击走吐蕃,唐因以义朝为节度使,发郛州兵二千五百戍之。”^[10]《宋会要辑稿》方域21《西凉府》载:“旧有郛人二千五百人为戍兵,及黄巢之乱,遂为阻绝,超(孙超)及城中汉户百余,皆戍兵之子孙也。”^[11]《唐故郛宁节度使司空河东裴公墓志铭》记载裴度第三子

裴识在担任天平军节度使期间，“天子以河西新收，西凉府以归，帅张议潮欲强盛边事，择其人（下缺）”，^[12]下缺的部分所叙述的应就是唐政府调派郓州兵之事^[13]。另外，在敦煌文献中也有与郓州兵有关的记载。P. 2729 号文书，唐耕耦先生定名为《贺赐征马和谢改授僧官等书状》。^[14]赵和平先生将其与 P. 3715 号文书拼合后，认为文书作于咸通年间，而文书所反映的内容不应晚于咸通八年。^[15]书状所上的对象是司空，据荣新江先生研究，张议潮在咸通二年至咸通八年（867）间称司空，而继任节度使张淮深在咸通年间最高的检校官为尚书。^[16]所以，司空应指张议潮，而文书应作于咸通二年至八年之间。文书所载的“贺立德政碑”、“贺画影麟台”、“贺赐防秋兵马状”等内容，是反映咸通年间唐政府与归义军关系的重要资料。有关内容录文如下：

贺立德政碑

（前缺）素高声猷，积（后缺）
以碑铭，万古千秋，永传清（后缺）。

贺画影麟台

司空功名浩汗，迹迈古金（今）（后缺）
重，麟台绩（绘）影，竹帛书名（后缺）
过此，么乙下情无任庆抃。

贺赐防秋兵马

圣朝与（以）边为国，保静河湟，（后缺）
旌旗颺月，剑动星牛，蕃丑（后缺）
么乙下情无任庆抃。（下略）^[17]

文书中所提到的“防秋兵马”应即是唐政府向凉州派遣的郓州兵。^[18]只是从唐政府一方考虑，是为了向凉州增派力量，以同归义军争夺对凉州的控制权；^[19]对于归义军来说，一直都把自己视为河西节度的继承者，而把凉州视为自己的势力范围，所以把唐政府所派遣的以“防秋兵马”为名的郓州兵视为赏赐，并有人上状节度

使张议潮以示祝贺。唐政府向凉州派遣郾州兵在张议潮立德政碑和“画影麟台”之后；^[20]而立德政碑和“画影麟台”是为了庆祝和表彰张议潮收复凉州之功，所以当在咸通三年（862）三月之后。^[21]归义军文人既然把唐政府所遣之郾州兵看作赐予归义军的防秋兵马，可证此时凉州节度还没有设置，^[22]所以唐政府遣郾州兵应在咸通三年三月至咸通四年间。很明显，它不是孤立的行动，而与重筑凉州城一样，都是为设置凉州节度而作的必要的准备工作。

二、归义军对凉州控制权的丧失

归义军收复凉州后，虽然唐政府采取各种措施，以期控制凉州，但实际上在咸通二年之后的一段时间里，凉州仍然在归义军的控制之下^[23]。《宋高僧传》卷6《唐京师西明寺乘恩传》记载：

释乘恩，不知何许人也。……自是重撰《百法论疏》并《钞》，行于西土。其《疏》祖慈恩而宗路府，大抵同而少异，终后弟子传布。迨咸通四年三月中，西凉僧法信精研此道，禀本道节度使张义潮表进恩之著述。敕令两街三学大德等详定，实勘行用，敕依，其僧赐紫衣，充本道大德焉。^[24]

西凉，即凉州。咸通四年三月，凉州僧法信通过归义军节度使张议潮，向唐政府进献乘恩的著述，证明凉州此时是张议潮的节度范围^[25]。

咸通八年（867），张议潮入京不归，对归义军是一个沉重的打击。P. 3281v《押衙马通达状稿》载：

付案过状，押衙马通达。右通达自小伏事司空，微薄文字并是司空教视奖训，及赐言誓。先随司空到京，遣来凉州，却运家累。拟欲入京，便被卢尚书隔勒不放。卢尚书死后，拟随慕容神护入京，又被凉州鞠中丞约勒不达。^[26]

从此件文书可以看出，马通达是张议潮的亲信。张议潮在咸通八

年入朝之后,派遣马通达迎接家人。但马通达经过凉州时,被卢尚书阻拦不放。卢尚书死后,马通达又被鞠中丞“约勒不达”,证明此时凉州已不在归义军的控制之下。对此,S.4622v《百姓高盈信请取兄沙州任事状》也有反映:

百姓高盈信状,右盈信家兄先随从空(司)徒东行,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。□兄至凉州,被鞠□□勒般□(次),却回至玉门,夺却驼马,空身到来,竖立不得。^[27]

状文中的司徒即张议潮。文书中提到高盈信的兄长先随张议潮于咸通八年入京,后流落到温末,经数年后,于寅年到达灵州。寅年应为庚寅年,即咸通十一年(870)。据文书记载,在高盈信之兄入京时,被凉州鞠某人阻拦,返回玉门的时候,驼马又被抢走^[28]。此时在凉州掌权的鞠某应就是《马通达状稿》中提到的鞠中丞。上述文书表明,在咸通八年至咸通十一年之间,唐政府在同归义军争夺凉州的过程中取得上风。至迟到咸通十一年,归义军的势力已经被唐政府排挤出了凉州,所以归义军的官员在通过凉州时受到百般阻挠。

唐政府排挤归义军在凉州的势力后不久,凉州又转而被温末人控制。温末又称温末、浑末。《新唐书·吐蕃传》载:“浑末,亦曰温末,吐蕃奴部也。虏法,出师必发豪室,皆以奴从,平居散处耕牧。及恐热乱,无所归,共啸合数千人,以温末自号。”^[29]温末的组成极其复杂,其主要成分应是吐蕃原有的旧奴。^[30]吐蕃占领河陇,把大批汉族人民“悉以为奴仆”,^[31]使温末的民族成分发生了变化。张议潮起兵时,河陇地区的温末已成为吐蕃化的汉族为主体,同时也含有多个少数民族成分的民族混合体。^[32]《资治通鉴》卷250咸通三年(862)载:“是岁,温末始入贡”,^[33]表明温末已作为一个独立的政治集团而存在。但是我们认为咸通三年温末入贡,并不代表凉州温末已控制凉州。据《资治通鉴》的记载,当时温末

“散在甘、肃、瓜、沙、河、渭、岷、廓、叠、宕之间”，^[34]凉州也应有大量的嗛末人。但是咸通二年张议潮刚刚收复凉州，归义军的势力正值鼎盛之际，在这种情况下，嗛末很难从归义军手中夺得凉州；而且据《资治通鉴》的记载，咸通四年正月唐政府还在修筑凉州城，证明此时凉州并不在嗛末的控制之下。

敦煌文献 S. 6341《张议潮处置凉州进表并批答》，唐耕耦先生认为是张议潮咸通二年收复凉州时所上的奏表；^[35]荣新江先生认为文书可能作于咸通四年左右；^[36]郑炳林师将其与 Dx. 05474v 号文书缀合后，指出此篇文书是张议潮在唐朝中央准备放弃凉州时所上的奏表，表文撰写的时间应在咸通十一年至咸通十三年之间。^[37]S. 6342《张议潮处置凉州进表并批达》相关内容如下：

张议潮奏：咸通二年收凉州，今不知却废，又杂蕃浑。近传嗛末隔勒往来，累询北人，皆云不谬。……九月廿五日进表。

敕：凉州朝庭旧地，收复亦甚辛勤，蕃屏□陞，固不抛弃。但以籀长申奏，粮料欠□(阙)途，覈见权宜，亦非久制，近知蕃□(部)□□(伏)，不便改移。今已允依，一切仍旧。

……十月三日召张(后缺)

仆射相公中书门下(后缺)。^[38]

根据文书我们可知，在张议潮上表时，凉州已被嗛末人控制。张议潮于咸通某年九月二十五日向唐政府上表，十月三日就得到了答复，很显然当时张议潮已经身在长安。^[39]所以，此件进表应作于咸通八年之后。据 S. 4622v《百姓高盈信请取兄沙州任事状》，咸通十一年唐政府尚且控制着凉州，可以隔阻归义军的官员和使节，所以《张议潮进表》的时间上限是咸通十一年九月。另外，《张议潮进表》作于九月，而张议潮死于咸通十三年(872)八月，^[40]所以文书的下限是咸通十二年九月，因此嗛末夺取凉州的时间应在咸通十一年至咸通十二年九月之间。

需要指出的是,在某一个特定的时期,凉州地区往往并不是只存在一种势力,而是两种或更多的势力并存,而由势力最强的某种势力来真正控制凉州。咸通年间唐政府向凉州派遣的鄂州兵,直至五代其后代还驻扎在凉州,说明唐政府一直没有真正放弃凉州,只是凉州的控制权随着唐政府、归义军、凉州唃末等多种势力的消长而转移。

三、归义军对凉州的再次收复

凉州陷入唃末后,张议潮曾上表请求重新收复凉州,但唐政府以种种借口予以搪塞,而未予同意。但是很快,代张议潮守归义的张淮深就发动了针对唃末的战争,再次收复凉州。

学术界最早提出张淮深再收凉州问题的是冯培红先生,他认为:

归义军于咸通二年收复凉州,但不久势力又退出了凉州,此地成为吐蕃、吐谷浑及唃末人的天下。咸通八年(867),归义军节度使张议潮入朝为质,在此后的某年九月二十五日他向唐懿宗进表,希望再次收复凉州;但唐朝在该年十月三日的敕文中,却以粮料欠缺、路途遥远、蕃浑杂处等为由,而未加同意。但此后,归义军显然再度收复了凉州,并且一直到张淮深统治后期仍控制着凉州。^[41]

凉州再次收复问题的提出,为我们的研究提供了线索。但由于受篇幅限制,其文中列举材料有限;另外,也没有最终解决归义军再收凉州的时间问题。所以,对此问题应进一步探讨。我们在查阅敦煌文献的过程中,发现很多可以证明张淮深统治时期,归义军曾再次收复凉州的证据。下面一一列举,以为佐证焉。

其一,P. 3451《张淮深变文》为我们提供了凉州重新收复的证据。P. 3451《张淮深变文》文末题诗赞曰:“河西沦落百余年,路阻

萧关雁信稀。赖得将军开旧路，一振雄名天下知。”^[42]孙楷第先生指出：

按萧关属原州，为要害之地，已见上文。原州不守，则通陇右河西之道断隔。河陇不守，则通四镇北庭之道断隔。此大中以前之形势也。然凉州在河西道之东境。凉州不复，则虽有关陇及其他河西州郡，河西长安旧路仍不能通。此大中已复河陇后之形势也。由是而言，则歌赞所谓开旧路者，必指复凉州事无疑。^[43]

孙先生据此，认为咸通二年收复凉州的是张淮深，而张议潮以使主居功。但孙先生的观点似乎并没有引起学界的重视。此后，学界据咸通二年张议潮收凉州，多认为此诗是夸赞议潮之作。但此说疑点甚多：首先，《张淮深变文》是敦煌文人歌颂使主张淮深英雄事迹的文学作品，我们很难理解为何要把夸赞前任节度使的颂歌，用于现任节度使的变文当中。其次，联系上下文的关系，诗中所赞之人“年初弱冠即登庸，匹马单枪突九重”，可知此诗称赞的是一位少年英雄。而议潮死于咸通十三年(872)，享年74岁，那么大中二年(848)沙州起事时，议潮已50岁，咸通二年归义军收复凉州时，议潮已63岁高龄，怎能称为少年英雄？而张淮深生于832年，^[44]大中二年起事之初，淮深17岁，称其“年初弱冠即登庸”，在年龄上比较符合。再次，据荣新江先生研究，张议潮未以“将军”作为自己的称号，而张淮深却曾以“将军”见称。最后，诗中还提到所赞之人曾与“退浑小丑”发生过战争，这很容易让我们联想到张议潮入京后，向唐政府所上的一份奏表(S. 10602)：

臣伏蒙圣恩，许赐对见。臣生长边塞，习礼不全，所奏蕃情，恐有不尽。今逐件状分析，伏乞皇帝陛下俯赐神鉴。谨具如后：

一、昨沙州刺史张淮深差押(后缺)

急被退(后缺)

敕割属(后缺)

(前缺)退浑(后缺)^[45]

奏表中所提及的退浑之事,很可能就是《张淮深变文》中所提到的张淮深与退浑的战争。这进一步证明变文末尾诗歌所赞的“将军”是张淮深而非张议潮。而据《通鉴》的记载,咸通二年收复凉州的确为张议潮,所以《张淮深变文》所赞“开旧路”者,应指张淮深再收凉州而言。

其二,S. 6228号文书为我们提供了相关的信息。S. 6228《乾符六年(879)十二月廿九日萧关镇进上从地涌出铭词》曰:

萧关镇去乾[符]六年十二月廿九日进上铭记。其记从地涌出词曰:三六王,李寅卯,□□至耳。佛法成,换天地。辰巳年,各分张,异口同音道不祥。……彼道重开,河明公,拍手笑呵呵。……乾□(符)(中缺)上略出。法师法琳书耳。^[46]

文书名为《从地涌出铭词》,实际上是时人为达到自己某种意愿而采取的一种特殊的方式。文书作于乾符六年十二月二十九日,是法琳法师上给唐中央政府或地方政府的铭词。孙楷第先生上引文中,已经指出萧关与“开旧路”之间的关系,所以此件文书中所提到的“彼道重开”也应该指归义军收复凉州而言,而文书作于乾符六年,距咸通二年已18年之久,不太可能指此次收复,否则就失去了表达自己意愿的现实意义,所以应就是指此前不久张淮深收复凉州而言。

其三,《索勋纪德碑》也可以为我们提供凉州再次收复的线索。《索勋纪德碑》原碑碑额为《大唐河西道归义军节度使索公纪德之碑》,作者是归义军的节度判官张景球。^[47]据碑文记载:“□韬铃而五凉廓靖,布鹤列而生擒六戎。□□□□姑臧寇扰,□□□□□□□□。上褒阙功,特授昭武校尉持节瓜州诸□□□□墨釐军押蕃落□□□□□史”,^[48]可知“姑臧寇扰”是在“五凉廓靖”,即咸通二年之后。这就说明在归义军收复整个河

西之后,同来自凉州的势力之间曾再次发生过战争。而据 P. 4638《索中丞守使持节瓜州刺史交割印文状》的内容可知,归义军节度使曾上奏唐政府,请求授予索中丞瓜州刺史。索中丞即索勋。根据《索勋纪德碑》,可知索勋之所以被任命为瓜州刺史,很大程度上与其在针对凉州的战争中建立的战功有关。而索勋担任瓜州刺史在乾符六年,^[49]其所参与的凉州之战也不应是远在 18 年前的咸通二年,而是应在其担任刺史前不久。索勋担任瓜州刺史的时间与法琳法师所上《从地涌出铭词》的时间相当,这似乎并不是偶然的巧合,表明索勋击败凉州之敌与法琳所庆祝的“彼道重开”应是同一事件,都与凉州的重新收复有关。

其四,虽然在咸通十一年之前,归义军势力退出凉州,但我们却在敦煌的名人邈真赞中,发现张淮深统治中后期(乾符、中和年间),有很多归义军的官员任职凉州的记载。唐政府控制凉州之后,对归义军采取排斥态度,所以这些官员的任职不会在唐政府控制凉州时期,当然更不可能在嗛末统治时期,这就证明归义军在嗛末占领凉州之后,曾再次收复过凉州。P. 4660《康通信邈真赞》称康通信“助开河陇,效职辕门。横戈阵面,骁勇虎贲。番禾镇将,删丹治人”,^[50]担任了甘州删丹镇遏使充凉州西界游奕防采营田都知兵马使。邈真赞称其“姑臧守职,不行遭寇”,而该赞撰于中和元年(881)仲冬,康通信则死于之前不久。^[51]他在中和元年死前还在凉州担任职务,证明此时凉州在归义军的掌握之中。上举 S. 4622v《百姓高盈信请取兄沙州任事状》中也有相关的内容:

(上略)经今数年,兄并不来见盈信,一弟被诸(?)居兄弟欺屈劫夺,存活不得。今兄在加(嘉)邻(麟)镇将弟高进达边。今日办微弱,高□国便取兄,得到沙州伏事大夫阿郎,死亦甘心。不敢不申,伏请处分。

“嘉麟”,即位于凉州城西北七十里的凉州嘉麟县。^[52]我们在上文中,已经指出此文书中提到的寅年应是咸通十一年庚寅,而此文书

又作于寅年之后数年,所以文书应作于咸通末年或乾符初年。此时,高盈信弟进达在嘉麟担任镇将,这也证明归义军在丢失凉州之后,又曾经重新收复。

其五,与《高盈信状》同卷的《先情愿镇守瓜州人户冯纳仑略、王康七等十人状》也为我们提供了相关的线索。状文载:

先情愿镇守瓜州人户冯纳仑略、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,兼移家讷,沙州一物不残。去载输却城池,着见乡人,不恨使死,空身走到沙州。承大夫恩泰,衣食复得。免身命闻大军东行,心则万里不退。脚垂弓箭,全无求觅乞处。伏乞大夫祥(详)察,官矜裁下处分。^[53]

冯纳仑略、王康七等十人本是自愿镇守瓜州的人户,某年从瓜州回到沙州,回到沙州的第二年,归义军同东部的某种势力产生了矛盾,大军东行准备作战,而冯纳仑略等人缺少作战的弓箭,所以上状当时归义军的统治者,请求给予解决。此状与 S. 4622v《百姓高盈信请取兄沙州任事状》同抄一纸;两状所上的对象相同,都是大夫;而且两状抄写的笔迹相同,所以两状所作的年代当接近。通过 S. 4622v《百姓高盈信请取兄沙州任事状》的写作时间,可知持此状应作于咸通末、乾符初。而此时,东部的甘州、肃州还在归义军手中,大军东行,所对付的只能是凉州地区的唃末人。这就证明,张淮深统治时期,归义军确实爆发过针对凉州的战争,而且应该就是通过这场战争收复了凉州。

最后, S. 4654v《〈三危极目盘(?)丹霄〉诗二首并序及延铿和诗》也可为凉州再次收复提供佐证。诗曰:

南阳一派应天恩,石壁题名感圣君。

功臣古迹居溪内,敦煌伊北已先闻。

东流一带凝秋水,略尽横山地色分。从此穿沙无虏骑,五季(年)勤苦扫风尘。^[54]

从此诗的题名、口气、意境及其自称南阳看,此诗的作者很可能就是张淮深之子张延鏐。因为只有收复凉州之后,才能做到“从此穿沙无虏骑”,东去入京而无阻挡,所以此诗当是张淮深重收凉州之后,其子延鏐庆祝和宣扬其父功绩之作。

根据上举敦煌文献,我们基本上可以确定,归义军在张淮深统治时期曾再次收复过凉州。上文中,我们考证出 S. 6342《张议潮处置凉州进表》的写作时间是咸通十一年或十二年的九月,此时张议潮在长安向唐政府上表请求收复凉州,证明此时唐政府已经丢失凉州,而归义军尚未收复凉州。所以,张淮深再次收复凉州时间的上限是咸通十一年九月。另据索勋任职瓜州及 S. 6228《乾符六年十二月廿九日萧关镇进上从地涌出铭词》的写作时间,可知张淮深收复凉州的下限为乾符六年。综上所述,归义军在咸通十一年九月至乾符六年之间,经过针对唃末的战争,再次收复凉州。

四、凉州政权的建立及凉州与归义军的关系

归义军在张淮深统治时期,再收凉州。之后,张淮深向凉州地区派遣的官吏主要是武职军将,证明归义军进一步加强对凉州地区的军事控制。但是,由于归义军本身存在严重的危机,所以其对凉州的控制并不稳固。首先,议潮系与淮深系的争斗削弱了归义军的自身力量及对外影响力;其次,归义军西邻的西州回鹘及东邻的甘州回鹘逐渐崛起,威胁着归义军的统治;最后,由于唐中央同归义军之间矛盾的存在,致使其在对张淮深授节的问题上,一直采取排斥、拖延的态度。这些因素导致归义军的实力受到了严重的削弱,影响了归义军对凉州的控制。

中和年间,归义军所辖的河西走廊东部地区逐渐失控。据 P. 4660《康通信邈真赞》,康通信在中和元年死前,还在凉州担任职务,证明此时凉州在归义军的掌握之中,但从其“不行遭寇”而

“他乡殒歿”看，归义军此时在凉州地区的统治已经开始动荡，1002 而随后凉州的局势更是不可控制。S. 2589《中和四年(884)肃州防戍都营田等状》载：^[55]

游奕使白永吉、押衙阴清儿等，十月十八日平善已达嘉麟。缘凉州闹乱，郑尚书共□□诤位之次，不敢东行。宋润盈一行□□凉州未发。^[56]

归义军进京的使者，于中和四年十月到达凉州的属县嘉麟，因凉州发生动乱而不能继续东行，证明此时归义军已很难控制凉州。S. 389 号文书是写于上举文书之后不久的另一件《肃州防戍都状》，在此件文书中提到吐蕃、吐谷浑残部撤出甘州城后，为了对付回鹘人的进攻，龙家企图向凉州嗛末借兵的情况：

其龙王衷私发遣僧一人，于凉州嗛末首令(领)边充使。将文书称：“我龙家共回鹘和定，已后恐被回鹘侵袭。甘州事，须发遣嗛末三百家已来，同住甘州，似将牢古(固)。如若不来，我甘州便共回鹘为一家讨你嗛末，莫道不报。”^[57]

据我们目前所掌握的材料看，这是“凉州嗛末”一词首次出现，而甘州的龙家一次就企图向其借得三百家嗛末，可见此时嗛末人在凉州的势力之大。P. 3569v《光启三年(887)四月官酒户龙粉堆牒并判词》中提到：“伏缘使客西庭、微，及凉州、肃州蕃使繁多，日供酒两瓮半已上”，^[58]蕃使中就包括凉州使。归义军政权将凉州使团与西州、微、肃州等少数民族政权使团同等看待，表明此时凉州嗛末政权已经建立。

综上所述，归义军在再次收复凉州之后，虽然加强了对凉州地区的军事控制，但是由于多方面因素，归义军对凉州的控制力逐渐减弱；中和初年，凉州地区已经开始出现不稳定的迹象，至迟在光启三年四月以前，嗛末人已经建立了凉州嗛末政权。

归义军势力虽然于中和末年再次退出凉州，但是归义军和凉州之间仍保持密切的关系。张氏归义军统治后期，归义军的各种

帐簿中有很多有关凉州使者的记载。在上举文书的阴季丰算会帐中,我们可以看到凉州使者用酒的情况:

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,中间计叁拾贰日,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,每一日供酒贰斗肆胜,计供酒伍瓮半陆胜。^[59]

文书中将凉州使曹万成使团与凉州温末使分列,说明他们不是同一个势力集团,可证凉州此时除了温末外,还存在别的势力。此时,唐政府于咸通年间派遣的郾州兵仍驻扎在凉州,虽然他们不能完全控制凉州的局势,但仍不失为一支举足轻重的力量,而文书所提到的曹万成,很可能就是他们利益的代表。

温末在凉州的统治一直持续到唐末。《资治通鉴》卷265天祐三年(906)春正月壬戌载:“灵武节度使韩逊奏吐蕃七千余骑营于宗高谷,将击温末及取凉州。”^[60]对于此次吐蕃征讨温末的结果,《通鉴》未载。《册府元龟》卷976《外臣·褒异三》载:“乾化元年(911)十一月丙午,吐蕃温末首领杜论没悉伽、杜论心并左领军卫将军同正,温末苏论乞禄论右领军卫将军同正。”^[61]文中所言温末应指凉州温末,^[62]可证天祐三年吐蕃并没有从温末手中夺得凉州。^[63]此后,凉州与归义军的联系依然存在。据作于后唐同光三年(925)的S.5139v《乙酉年六月凉州节院使押衙刘少晏状》,^[64]身为凉州节度使下的节院使刘少晏,上状给当时的归义军节度使曹议金,叙述了凉州派往归义军的使者被甘州回鹘阻隔的情况,另外还请求曹议金能给予凉州粮食及军事上的援助。凉州此时已不再归属于归义军,但仍然承认归义军为自己的统府,虽然不能排除凉州地方为了获取归义军的支持而作的攀附之言,但可证凉州与沙州的联系并没有因为归义军对凉州的控制权的丧失而断绝。

小结

由于凉州具有极其特殊的战略地位,所以成为各种势力争夺的对象。咸通二年,张议潮击败吐蕃,收复凉州,除了加强军事控制外,还恢复了凉州地区的行政管理。而唐政府为了取得凉州并限制归义军势力的扩张,于咸通三年至四年间,采取了一系列措施,以加强对凉州地区的控制。咸通八年至十一年之间,唐政府驱逐了归义军的势力,控制了凉州。但是在咸通十一年至十二年九月之间,唃末从唐政府手中夺取凉州的控制权。

在唐政府拒绝张议潮重新收复、经营凉州的请求后,张淮深于咸通十一年九月至乾符六年之间,发动了针对唃末的战争,重新收复了凉州。由于归义军势力的不断削弱,其对凉州的控制力也在不断萎缩。中和初年,归义军对凉州的控制已然不稳,到中和末年,凉州再度落入唃末人之手。光启年间,凉州唃末开始作为一个少数民族政权与归义军交往,直至五代,凉州与归义军之间还有官方之间的往来。据敦煌文献中与凉州相关的记载,可知沙州地区与凉州地区之间交往的频繁和彼此关系的密切。

(原题《晚唐凉州相关问题考察——以凉州控制权的转移为中心》,载《中国史研究》2006年第4期)

注 释

[1] 顾祖禹《读史方舆纪要》,中华书局,1955年,第2729页。

[2] 《新唐书》卷四〇“陇右道”条,中华书局,1975年,第1040页。

[3] 唐长孺《关于归义军节度的几种资料跋》,《中华文史论丛》第1辑,1962年,第275—298页;荣新江《归义军及其与周边民族的关系初探》,《敦

煌学辑刊》1986年第2期,第24—44页;陆庆夫《唐宋之际的凉州嗚末》,《敦煌学辑刊》1997年第2期,第3844页;郑炳林《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》,《敦煌吐鲁番研究》第7卷,中华书局,2004年,第381—389页;冯培红《论晚唐五代的沙州(归义军)与凉州(河西)节度使——以“河西”观念为中心的考察》,张涌泉、陈浩主编《浙江与敦煌学——常书鸿先生诞辰一百周年纪念文集》,浙江古籍出版社,2004年,第239—258页。

[4] 对于晚唐凉州的情况,史书记载甚少,而敦煌文献中往往将凉州城等同于凉州。凉州城作为凉州的州治所在地,是凉州的政治中心。它的得失,在一定程度上可以反映整个凉州地区的情况,所以在对凉州控制权考察过程中,凉州城是重要的考察对象之一。

[5]《新唐书》卷216下《吐蕃传下》载:“咸通二年,义潮奉凉州来归。”《新唐书·懿宗纪》、《资治通鉴》卷250的记载与此略有不同。《全唐诗》卷27薛逢《凉州词》云:“昨夜蕃兵报国仇,沙州都护破凉州。”薛逢会昌初擢进士第,死于王铎人相即咸通十一年十一月后不久。从其生活时代看,薛逢所言之“沙州都护破凉州”应指张议潮率蕃汉军队收复凉州而言。

[6] 录文参荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考察》(以下简称《归义军史研究》),上海古籍出版社,1996年,第401页。

[7]《全唐诗》卷427白居易《西凉伎》曰:“凉州陷来四十年,河陇侵将七千里。平时安西万里疆,今日边防在凤翔”,可见河陇失陷对于唐边防带来了巨大冲击。安史之乱后,吐蕃之所以能频频侵扰长安,与其占领河陇地区后,唐边境内缩密切相关。所以咸通二年归义军收复凉州后,唐政府力图恢复在凉州的统治,确为情理之中。

[8]《资治通鉴》,中华书局,1956年,第8103页。

[9]《新唐书》卷67《方镇表四》,第1886页。

[10]《新五代史》,中华书局,1974年,第914页。

[11]《宋会要辑稿》,中华书局,1957年,第7668页。《资治通鉴》卷278“唐明宗长兴四年二月戊申”条、《宋史》卷492《外国传·吐蕃传》记载与此略同。

[12] 中国文物研究所、河南文物研究所编《新中国出土墓志·河南》(壹),上册,文物出版社,1994年,第361页。

[13]参荣新江《〈新中国出土墓志·河南〉壹》，《唐研究》第1卷，北京大学出版社，1995年，第557—560页。

[14]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第5辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第352页。

[15]赵和平《敦煌表状笺启书仪辑校》，江苏古籍出版社，1999年，第294页。

[16]荣新江《沙州归义军历任节度使称号研究》，姜亮夫、郭在贻等编《敦煌吐鲁番研究文集》，汉语大词典出版社，1990年，第768—816页。

[17]录文参《敦煌表状笺启书仪辑校》，第288页。图版见《法藏敦煌西域文献》第27册，上海古籍出版社，2002年，第66页；《法藏敦煌西域文献》第18册，上海古籍出版社，2001年，第1页。

[18]参赵和平《敦煌表状笺启书仪辑校》，第292—293页。

[19]归义军在收复凉州之后，即派兵镇守凉州城，同时在其周围设游奕使，与镇守军呼应，构成了有效的防御体系。除此之外，归义军还恢复了凉州的行政建制，以进行有效的行政管理。从归义军收复凉州及此后局势的发展过程看，归义军势力此时已进入鼎盛阶段，具备了控制凉州的能力，但唐政府仍以“防秋”为名，派遣鄂州兵进驻凉州。据S.4397《观世音经》题记云：“广明元年(880)肆月拾陆日，天平军凉州弟(第)五般防戍都右厢兵马使梁矩，缘身成深蕃，发愿写此经”，可知广明元年，鄂州兵还在凉州驻防，证明唐政府的真正目的并非“防秋”，而是为了获得凉州的控制权。

[20]“麟台”应指汉宣帝绘功臣“形貌，署其官爵、姓名”的麒麟阁。而唐代为表彰股肱之臣，常绘其图像于凌烟阁。此处之“画麟台”当借汉宣之典故，实指唐政府为表彰张议潮收复凉州之功，而绘其图形于凌烟阁而言。

[21]对于凉州收复的时间，史书中有三种不同的记载。除《新唐书·吐蕃传》的记载外，《新唐书》卷9《懿宗纪》所记的“咸通三年三月戊寅”应是唐政府得知凉州收复消息的时间，所以唐政府表彰议潮之举当在其后。而《资治通鉴》卷250所载“咸通四年三月”与同卷咸通四年正月凉州筑城的记载相抵牾，不知依据为何。

[22]同时，也有学者认为，凉州节度设立后，节度使很可能由张议潮兼任。但从史书及敦煌文献中，我们还没有发现确切证明张议潮兼任凉州节度的记载。另外，从唐政府所实行的各项举措，尤其是派遣所谓的“防秋兵马”

来看,张议潮应该并没有兼任凉州节度使。

[23]详情可参荣新江《归义军史研究》,第155—164页。

[24]《宋高僧传》,中华书局,1987年,上册,第128页。

[25]参荣新江《归义军史研究》,第160页。

[26]《旧唐书》卷19上《懿宗纪》,中华书局,1975年,第660页。

[27]《文献通考》卷22《历代土贡》,中华书局,1986年,上册,考215。对于唐代藩镇的进奉情况,可参考杨志玖、张国刚《唐代藩镇进奉试析》,《文史》第28辑,中华书局,1987年。

[28]高盈信之兄行进路线有不可解处,但文书所反映出凉州隔勒归义军人员的情况,则是没有疑问的。

[29]《新唐书》卷216下《吐蕃传下》,第6108页。

[30]周伟州《温末考》,《西北历史资料》1980年第2期,第1页。

[31]《资治通鉴》卷226唐德宗建中元年(780)四月《通鉴考异》引《建中实录》,第7280页。

[32]陆庆夫《唐宋之际的凉州嘤末》,《敦煌学辑刊》1997年第2期,第40页。

[33]《资治通鉴》卷250,唐僖宗咸通三年,第8101页。

[34]《资治通鉴》卷250,第8102页。

[35]《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑,第363页。

[36]荣新江《归义军史研究》,第159页。

[37]郑炳林《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》,《敦煌吐鲁番研究》第7卷,第384页。

[38]图版见《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第11册,四川人民出版社,1994年,第19页。

[39]对于上表的时间,唐长孺先生在《关于归义军节度的几种资料跋》中认为:“此表那一年所上,没有写明(或是残缺),也没有具衍。上表时,张议潮在长安或在沙州也难断定。文书上九月廿五日进表,十月三日即批答,似应在长安,但也可能所记月日乃是进奏院上表之时而非议潮上表之日,那就也可能还在沙州。”但我们根据文书内容再结合咸通七年张议潮进奉的情况,基本上可以确定这篇文书作于咸通八年之后。

[40]《资治通鉴》卷252载:“(咸通十三年)八月,归义军节度使张议潮薨。”

[41]冯培红《敦煌归义军职官制度——唐五代藩镇官制个案研究》,博

士学位论文,兰州大学历史系 2004 年,第 219 页。

[42] 图版见《法藏敦煌西域文献》第 24 册,上海古籍出版社,2002 年,第 254 页。

[43] 孙楷第《敦煌写本〈张淮深变文〉跋》,《史语所集刊》第 7 本第 3 分,1937 年;此据周绍良、白化文编:《敦煌变文论文录》,上海古籍出版社,1982 年,下册,第 726 页。

[44] 据 P. 2913《张淮深墓志铭》的记载,张淮深大顺元年(890)卒时,为 59 岁,按中国人关于年龄的传统记法,其生年当为公元 832 年。

[45] 录文参荣新江《归义军史研究》,第 163 页。

[46] 图版见《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第 10 册,四川人民出版社,1994 年,第 202 页。

[47] 《索勋纪德碑》今存于敦煌市博物馆院内西侧廊下,碑文辑录见于徐松《西域水道记》、张维《陇右金石录》、罗振玉《西陲石刻录》等,是研究晚唐归义军历史的重要资料。

[48] 录文参郑炳林《〈索勋纪德碑〉研究》,《敦煌学辑刊》1994 年第 2 期,第 62 页。

[49] 郑炳林《晚唐五代归义军行政区划制度研究(之一)》,《敦煌研究》2002 年第 2 期,第 14 页。

[50] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第 114 页。

[51] 此篇文书作于中和元年仲冬,而根据敦煌当时的习俗,一般在死者去世后七天之内撰写邈真赞,所以康通信的死亡时间,当与邈真赞撰写的时间接近。

[52] 《太平寰宇记》,《影印文渊阁四库全书》,上海古籍出版社,2003 年,第 470 册,第 433 页。

[53] 图版见《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第 6 册,第 169 页。

[54] 文书录文参张先堂《S. 4654 晚唐〈莫高窟纪游诗〉新探》,《敦煌研究》1997 年第 3 期,第 123 页;图版见《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第 6 册,第 218 页。

[55] 参荣新江《归义军史研究》,第 186 页。

[56] 图版见《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第 4 册,四川人民出版社,1991 年,第 111 页。

[57] 图版见《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部份)》第1册,四川人民出版社,1990年,第179页。

[58] 图版见《法藏敦煌西域文献》第25册,上海古籍出版社,2002年,第345页。

[59] 图版见《法藏敦煌西域文献》第25册,第346—347页。

[60] 《资治通鉴》,第8656页。

[61] 《册府元龟》,中华书局,1960年,第11467页。《五代会要》卷30《吐蕃传》将此事系于梁开平二年(908)正月,并称唃末首领杜论悉伽社论心、苏论乞禄充当了“吐蕃入朝使”。但据《资治通鉴》天佑三年的记载,吐蕃和凉州唃末之间处于敌对状态,唃末人不太可能在开平二年充当吐蕃的使节,所以《五代会要》的记载存在一定的问题。今采《册府元龟》的说法。

[62] 吐蕃帝国崩溃后,吐蕃进行了一段时间的重新整合。五代宋初,除了一些较小的吐蕃部族外,吐蕃主要形成西凉府吐蕃六谷联盟和青唐吐蕃政权两个大的政治集团,而此时《册府元龟》、《五代会要·吐蕃传》中所记载的主要是凉州地区吐蕃的情况,所以被称为“吐蕃温末”和“吐蕃入朝使”的唃末也应该指凉州地区的唃末。

[63] 虽然《册府元龟》将唃末称为“吐蕃温末”,但我们知道吐蕃帝国崩溃后,作为吐蕃奴部的唃末已经从吐蕃中脱离,形成独立的政治力量;而据《资治通鉴》的记载,吐蕃为夺得凉州,曾于天祐三年举兵进攻唃末,吐蕃和凉州唃末已经处于一种敌对状态,所以此次唃末入贡并不应代表吐蕃,而是代表凉州唃末本身。但是此后,吐蕃最终从唃末手中夺得凉州。《宋会要辑稿》方域21“西凉府”条记载孙超卒后,“州人推其土人折满嘉施权知留后遣使来贡,即以嘉施代超为留后。凉州郭外数十里,尚有汉民陷没者耕作,余皆吐蕃。”可知五代时期,虽然鄂州兵的后裔作为汉人的主要构成因素依然生活在凉州,但是汉人的活动范围主要集中于凉州城及其附近地区,凉州其它的广大地区为吐蕃所控制。

[64] 关于文书的年代,唐长孺先生在《关于归义军节度的几种资料跋》中根据文书中提到的“乙酉年”,认为文书作于同光三年。邓文宽先生认为“乙酉”乃是“己酉”之误抄,因此推断文书作于文德二年(889)。((《凉州节院使押衙刘少晏状》新探,《敦煌学辑刊》1987年第2期)今取“同光三年乙酉说”。

晚唐五代伊州相关史事考

李 军

研究唐五代西北地区的历史,应并重伊、西、瓜、沙诸州;研究每一地区,犹需以本地区为中心作考察,方免偏颇。伊州(今新疆哈密)是丝绸之路北道的重镇,又因其“土良沃,人骁悍,为控扼西蕃之要地”,^[1]地理位置十分重要。对于唐中前期伊州的相关情况,曾有学者进行过详细的考察。^[2]晚唐五代,伊州成为沙州之归义军与西州之回鹘政权交往的纽带,其重要性不言而喻。但由于资料相对缺乏,对于这个时期伊州的相关情况,长期以来很少有人涉及,这就影响了我们对晚唐五代伊州乃至整个西北地区历史的理解。近年来这种状况得以改善,学术界利用敦煌文献对晚唐五代伊州的行政区划、州县官员以及伊州控制权的转变等问题作了大量细致的研究,^[3]但是伊州的相关问题并没有完全解决。为此,本文希望能以前贤的研究为基础,对晚唐五代归义军对伊州的收复及管理、伊州的丢失、伊州地区同归义军的关系等问题做一探讨。不当之处,敬请学者指正。

一、归义军对伊州的收复和管理

唐代宗宝应年间,在经历长时间的抵抗之后,伊州最终落入吐蕃之手。据 S. 367《沙州伊州地志》的记载,归义军于大中四年(850)收复伊州。对于归义军收复伊州及之后对其的管理情况,

史书付诸阙如，而在敦煌文献中却保留了零星的记载。

敦煌文献 P. 3451《张淮深变文》在赞扬归义军节度使张淮深的功绩时，称其：“年初弱冠即登庸，疋马单枪突九重。曾向祁连□□□，几回大漠虏元凶。西取伊[吾]□□□，□□□□复旧疆。邻国四时□□□，□□□□□□唐。退混小丑□□□(下缺)。”^[4]据此，荣新江先生推测张淮深曾用兵伊州，而其进攻对象可能是纳职一带的回鹘。^[5]对于战争的时间，荣先生则并没有讨论。而笔者认为张淮深参加的伊州之战应该就是大中四年伊州收复之役，而进攻的对象当为吐蕃而并非回鹘。

根据变文所述事件的先后顺序，张淮深所参加的伊州之战应在针对“退浑小丑”，即吐谷浑的战争之前。而其与退浑发生的战争可与张议潮入京后，向唐政府所上的一份奏表，即 S. 10602《归义军节度使张议潮奏藩情表》中的情况相对应。文书载：

臣伏蒙圣恩，许赐对见。缘臣生长边塞，习礼不全，所奏蕃情，恐有不尽。今逐件状分析，伏乞皇帝陛下俯赐神鉴。谨具如后：

一、昨沙州刺史张淮深差押衙(下缺)

急被退混(下缺)

敕割属(下缺)

(上缺)退浑(下缺)^[6]

进表中所提及的退浑之事，应就是指《张淮深变文》中所提到的张淮深与退浑的战争。张议潮上表是在其进京之后，即咸通八年(867)至十三年(872)之间，针对退浑的战争应在咸通十三年之前，同样张淮深参加伊州之战也应在咸通十三年之前，所以战争应发生在大中二年至咸通十三年之间。而在此期间，除纳职一县外，伊州绝大部分地区一直在归义军的控制之下。而张议潮时期，归义军虽然几次征讨纳职回鹘，都没有能收复纳职，而且如果“西取伊[吾]□□□”仅指进攻纳职回鹘而言，那就不能与“□□□□复

旧疆”相对应。既然把“西取伊[吾]”称为“复旧疆”，也就只能指从吐蕃手中收复伊州而言；而张淮深生于832年，^[7]大中四年收复伊州时，淮深19岁，称其“年初弱冠即登庸”，在时间上也比较符合。所以，《张淮深变文》中所载的张淮深参加的伊州之战应就是指大中四年伊州收复之役。由此可知，在归义军创建初期，张淮深的军事才能已有所体现，这为他以后接掌归义军的权力创造了良好的条件。

伊州收复之后，归义军的疆域得以向西拓展，与西州回鹘的势力接壤。由于归义军一方面急于与唐政府取得联系；另一方面也因为接连的战争造成了很大的消耗，所以在取得伊州后，归义军并没有乘胜西进，进攻西州，而是和西州回鹘取得某种和解之后，一起派使者入京。此即P. 2962《张议潮变文》所载的：“敦煌上将汉诸侯，弃却西戎朝凤楼”；以及杜牧《授西州回鹘骁卫大将军制》所称的：“今者交臂来朝，稽顙请命”。而伊州作为归义军西部的屏障，战略地位显而易见，所以归义军在收复伊州之后，很快就开始着手于对它的管理。

其一，在伊州恢复了唐朝的州县建制。归义军收复河西诸州后，废除吐蕃时期确立的行政建制，而恢复了州县制。唐制，伊州领伊吾、纳职、柔远三县。据S. 367《沙州伊州地志》的记载，可知大中四年之后，伊州地区的州县建制得以恢复。但是大中年间归义军对伊州地区的控制并不完备，大中十年(856)六月以前，伊州的纳职县已不在归义军的控制之下。P. 2962《张议潮变文》载：“敦煌北一千里镇伊州城西有纳职县，其时回鹘、吐浑居住在彼，频来抄劫伊州，俘虏人物，侵夺畜牧，曾无暂安。仆射乃于大中十年六月六日，亲统甲兵，诣彼击逐伐除。”^[8]归义军大中四年收复伊州，而张议潮针对纳职回鹘的战争发生在大中十年，距伊州收复已经六年之久，其间归义军基本上没有什么大的战事。如果大中四年归义军收复伊州时没有收复纳职，归义军不会在六年之后才

去试图收复纳职,所以回鹘很可能是大中四年至十年之间,从归义军手中夺得纳职县,而纳职之回鹘应与西州回鹘为同一系统。

其二,派遣官员对伊州进行管理。由于资料的缺乏,归义军派往伊州的州县官员多不可考,目前可以确定的只有伊州刺史王和清和左某。据 P. 2962《张议潮变文》载:“(大中)十一年八月五日,伊州刺史王和清差走马使至云:‘有背叛回鹘五百余帐,首领翟都督等将回鹘百姓已到伊州侧’”。可知王和清出任伊州刺史在大中十一年之前,其或为归义军收复伊州后的首任刺史。据 P. 4660《故前伊州刺史改授左威卫将军银青光禄大夫检校太子宾客殿中侍御史临淄左公赞》,可知左某也曾在伊州担任刺史。而此篇邈真赞作于咸通八年至咸通十三年之间,所以其担任伊州刺史在此之前,左某可能是继王和清出任伊州刺史的。^[9]

其三,收复伊州之后,归义军还派遣沙州人户到伊州,以加强军事防御。归义军收复河西诸州之初,戍守各地的并不是正规的军队,而多是沙州的人户。据 S. 4622v《先情愿镇守瓜州人户冯纳仑略、王康七等十人状》:

先情愿镇守瓜州人户冯纳仑略、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,兼移家讷,沙州一物不残。^[10]

可知瓜州收复后,归义军是派遣沙州人户进行防守的。P. 3750 号文书是归义军时期肃州某守官写与沙州某人的书信。文书载:

(前缺)货物并在(中缺)望镇蓼泉人户,缘口家在沙州,不肯停住,于官非常不益。汝切须依旧名目并家口差军将一二人押领,限七月廿八日已来,并到肃州。张和荣要图画障子兼素匠二人,星夜辈(倍)程,速须发遣。张善善亦须同来。先差催促兵马兼所取物色至甚迟违,亦速发遣。昨七月十九日进奏押衙王敬翼到兼将军家书,宅内长幼并得平善。^[11]

文书中提到镇守蓼泉镇的守人,因为家人不在蓼泉,而“不肯停

住”即不肯再驻防,很明显他们不是正规的军队。为了解决这个问题,肃州的官员让沙州的某人依照驻守蓼泉守人的名单,将他们的家人带到肃州,以起到监视和稳定军心的作用。证明此时蓼泉镇的守人主要来自沙州的人户,也不是正规的军队。文书中的将军应是指张淮深,^[12]而张淮深称将军主要在咸通年间,所以文书应作于张氏归义军初期。^[13]由此可证归义军初期,在蓼泉镇也是主要依靠沙州人户驻守。同样,归义军收复伊州后,也采取了类似的方式进行戍守。S. 367《沙州伊州地志》载:

伊州,下。……大中四年,张议潮收复,因沙州册户居之,羌龙杂处,约一千三百人。

可知归义军收复伊州后,派遣了40户的沙州居民前往伊州驻守,但这并不能从根本上解决伊州的防守问题。据上举文书记载,伊州城内大约有1300人,民族成分极为复杂,而归义军派往戍守伊州的军事力量仅为“沙州册户”,而且其中还应包括相当数量的非战斗人员,所以归义军驻守伊州的力量实际上是相当薄弱的。归义军在此后很可能有进一步加强伊州地区防御的措施,但从纳职回鹘敢于频繁骚扰伊州看,伊州的防御依然相对空虚,这也为后来伊州丢失埋下了伏笔。

最后,归义军还在伊州和沙州之间设置走马使,以加强沙州与伊州的联系。归义军所设的走马使主要职责是在沙州及各地间传递信息。另据P. 3016《西朝走马使口富住状》、津艺061EV《信札》的记载,可知有时走马使还担当出使的任务。S. 4362《肃州都头宋富松家书》是身在肃州的都头宋富松给在沙州的兄长所写的家信,信中提到:

走马使来者,便是好也;走马人不来者,便是作贼。大马庄日夜司梁作贼。走马使好言语来者,两地渐好。

文书中强调了走马使在维系沙州与其所辖诸州之间正常的关系中所起的重要作用。据P. 2962《张议潮变文》记载,纳职回鹘曾屡次

骚扰伊州,并劫夺了唐朝册封安西庞特勤的王端章使团。大中十一年八月,回鹘又在翟都督的率领下进攻伊州,而且人数颇为不少,于是伊州刺史遣走马使向张议潮报告。由于文书残缺,最终结果不得而知,但显然此后的一段时间里,伊州仍在归义军控制之下。回鹘这次对伊州的侵扰,并没有取得多大的战果,这应该与走马使及时向使府报告军情有一定的关系。

二、伊州“乾符三年丢失说”辨

虽然归义军采取各种措施以确保其在伊州的控制权,但在乾符年间伊州还是脱离了归义军的统治。伊州的易手,对归义军及晚唐五代整个西北地区的政局都产生了巨大的影响。敦煌文献P. 5007《诗四首》^[14]所录最后一诗的序文称:“仆固天王乾符三年四月廿四日打破伊州,□去(中残)录打劫酒泉,后却和断,因设□□(后缺)。”残存的诗句只有“为言回鹘倚凶”半句。钱伯泉先生认为文书反映了仆固天王即仆固俊,从依仗吐蕃的回鹘手中收复伊州的史实。^[15]张广达、荣新江先生则认为,序文反映的是西州回鹘于乾符三年(876)从归义军手中夺得伊州的情况,^[16]对于P. 5007号文书序文中的“仆固天王”,学术界一般认为他就是咸通七年收复西州等地的西州回鹘可汗仆固俊。^[17]而学界之所以得出“西州回鹘从归义军手中夺得伊州”的结论,可能与大中十年前后西州回鹘支持纳职回鹘持续对伊州地区骚扰有关。但经笔者考证,咸通七年之后的西州回鹘与大中年间控制西州的回鹘并非同一势力集团:大中年间占据西州的回鹘,是回鹘于八世纪末九世纪初击败吐蕃、夺得北庭等地后,所派遣之回鹘及其后裔。而仆固俊属于漠北回鹘汗国破灭后西迁的回鹘,也正因为仆固俊在咸通七年消灭了与归义军敌对的回鹘势力,张议潮才会就此事向唐政府上表祝贺。^[18]所以对西州回鹘从归义军手中夺得伊州的推论,还

需具体分析。而据序文和诗的内容,我们认为“乾符三年西州回鹘从归义军手中夺得伊州”的说法存在一定的问题:

其一,从回鹘的行动路线上,我们可以确定其并非西州回鹘。P. 5007 诗序文所言“(前缺)录打劫酒泉”,“录”之前当为“梅”字。“梅录”本为突厥官职,突厥语统兵者之义,^[19]后为回鹘所继承。据此可知回鹘在攻占伊州之前,曾在梅录的率领下先打劫肃州;而据“后却和断”,可知此后这股回鹘又曾与归义军谈判。P. 3451《张淮深变文》载:“初言纳款投旌戟,续变(下缺)。早向瓜州欺牧守,今朝此处(下缺)。”“初言纳款投旌戟”应就是指回鹘在“打劫酒泉”后,与归义军进行的“和断”,即谈判而言。如果这股回鹘是西州回鹘的话,那么他们需先打劫肃州,然后以投靠归义军为幌子夺得瓜州,被张淮深亲自率兵击败后,^[20]再越过沙州,最终在乾符三年攻占伊州,而很显然这个行动路线相对于西州回鹘来说是行不通的。^[21]

其二,从咸通末、乾符初归义军与西州回鹘的实力对比上,我们也认为这种说法还有商榷的余地。BD11287《归义军节度使表(?)》,郝春文先生认为很可能是归义军节度使张淮深给唐政府的上表。为了更好的说明问题,现将文书内容移录如下:

(前缺)

城,悉皆残破。回鹘狼性,绥抚甚难,仆固俊独守西[州],兵□甚寡,百姓离散,拾不壹存,虫蝗为灾,数年荒歉。至于符印、亦早轮坠。降人归投,因来送纳仆固俊银铸印壹面,臣已收得,不欲

(后缺)^[22]

仆固俊夺得西州等地是在咸通七年,而此文书作于之后数年,所以当作为咸通末年。从文书描写的内容看,仆固俊与“回鹘狼性,绥抚甚难”之回鹘,并非同一势力集团。而此时西州回鹘“兵□甚寡,百姓离散,拾不壹存,虫蝗为灾,数年荒歉”,这虽不能排除夸

大之辞,但从“降人归投,因来送纳仆固俊银铸印壹面,臣已收得”来看,对于仆固俊“至于符印、亦早轮坠”记载确有其事。仆固俊连唐政府赐予的象征权力的符印都无法保全,可见此时西州回鹘的势力确实十分虚弱。反观这个时期的归义军,不仅曾在咸通十三年之前击败了吐谷浑,而且在乾符三年之前接连击败侵犯归义军的回鹘,所以在这种情况下,我们很难相信西州回鹘能在短时间里迅速强大起来,而从归义军手中夺得伊州。

其三,我们从对归义军对西州回鹘的态度变化上,也可看出乾符三年西州回鹘并没有从归义军手中夺得伊州。从 BDH287《归义军节度使表(?)》中张淮深对西州回鹘、仆固俊的描写以及归义军接纳西州降人等情况看,此时归义军与西州回鹘的关系并不是十分协调。而归义军文人在 P. 5007《诗四首》的序文中却把乾符三年攻破伊州的西州回鹘可汗称为“仆固天王”,“天王”是一个尊称,归义军文人以此尊号来称呼仆固俊,表明此时归义军对西州回鹘的态度发生了很大的改变,至少可以说明此时二者并不敌对。如果仆固俊是从归义军手中夺得伊州,我们就无法理解这个转变。

其四,我们从 P. 2672 + S. 6234 + P. 5007《唐佚名诗集》号文书中所录其它多首诗的风格上判断,亦可知此说不能成立。为了更好的说明问题,我们将其录文如下:

(前略)

西州

交河虽远地,风俗易(异)中华。

绿树参云秀,鸟桑戴□花。

[□□]居獫狁,卢酒宴胡笳。

大道归唐国,三年路不赊。

酒泉

建康磧外酒泉城,御史新收佇甲兵。

花柳移风含叶□,战犂休搆绝挽枪。

迁渠畎(亩)上金河水,五犉分信玉畔耕。

直为唐朝明主圣,感恩多处贺□□。

敦煌

万顷平田四畔沙,汉朝城垒属蕃家。

歌谣再复归唐国,道舞春风杨柳花。

仕女上(尚)採天宝髻,水流依旧种桑麻。

雄军往往旋鞞鼓,斗将徒弩矚犹夸。

寿昌

会稽磧畔亦疆场,回出平田筑寿昌。

沙漠雾深鸣故雁,草枯犹未及重阳。

狐裘上(尚)冷搜红髓,絺葛那堪卧□霜。

邹曾(鲁)不行文墨少,移风徒哭托西王。^[23]

而 P. 5007 文书中第四首诗虽然残缺,但我们据前几首诗内容可知应是咏伊州事的作品。从上述几首诗的内容上分析,应作于归义军成立初期。归义军文人在诗集中极力歌颂唐朝统治者的圣明和敦煌等地收复后的大好形势。如果咏伊州诗描写的是西州回鹘从归义军手中夺得伊州的情况,那相对于其它作品就显得格格不入,风格上明显不能一致。我们也很难理解,为何文人要把歌功颂德之作和描写归义军重大失败的作品掺杂在一起。

综上所述,我们认为 P. 5007 最后一首诗的序言反映的并非西州回鹘从归义军手中夺得伊州的史实,乾符三年四月之前控制伊州的只能是诗中所指的“为言回鹘倚凶”之回鹘。如果这个推论成立的话,归义军丢失伊州的时间就不应是乾符三年四月,而应在在此之前。

三、归义军丢失伊州时间考

在讨论伊州丢失的时间之前,我们有必要对乾符三年四月之

前占领伊州之回鹘的族属作一探讨。我们在上文中已经指出,在仆固俊攻破伊州前,占据伊州的只能是 P. 5007 诗序言中“为言回鹘倚凶”之回鹘。而这些回鹘在夺得伊州前曾侵扰肃州,并以谈判投诚的名义,夺得瓜州。被归义军驱逐出瓜州后,继而越过沙州,占领伊州,并再一次侵扰归义军,此即《张淮深变文》所言之:“初言纳款投旌戟,续变(下缺)。早向瓜州欺牧守,今朝此处(下缺)。”由此可知乾符三年四月之前占领伊州之回鹘与张淮深变文中所击败之回鹘族属相同。

对于《张淮深变文》中所提及回鹘之族属,学术界目前存在安西回鹘、西州回鹘、甘州回鹘和河西回鹘等几种说法。通过对变文的内容的分析,我们可知两战中的回鹘,实际上族属是一致的,不过是分两次来犯而已,所以可对其做统一考察。

邓文宽先生认为《张淮深变文》中所提到的“得复燕山献御容”之“燕山”,乃是甘州山丹县之焉支山;“回鹘王子,领兵西来”即领兵从东往西而来,最终认定变文所记载是张淮深讨伐甘州回鹘的战争。^[24]荣新江先生则根据《张淮深变文》中唐朝皇帝谓群臣曰:“朕念□□□□□旧懿,曩日曾效赤诚,今以子孙流落□□河西”的记载,认为这些被张淮深所俘获的回鹘是进入河西之回鹘,并进一步认为这些回鹘为进入河西走廊而活动于酒泉、张掖一带的回鹘散众。^[25]排除在对回鹘族属、回鹘战争时间上的不同看法外,对于回鹘的来源地的问题上,邓、荣二文的观点基本上接近。变文所言之回鹘与中和四年之后的甘州回鹘存在一定的渊源关系,但两者似乎还不能完全等同,所以称其为河西回鹘可能更为恰当。另外,除了可以借鉴邓、荣二先生的观点外,还有其他的证据可以证明这些回鹘来自甘州一带的推测。

首先,《张淮深变文》的内容可与《资治通鉴》中所记史事相对应。据《张淮深变文》的记载,张淮深在第一次击败回鹘后,“尚书见贼已归降,蹙假威容驻道旁。念汝失乡沦落众,那堪更遣负寒

霜。”对“念汝失乡沦落众”一句，学术界多认为是指漠北回鹘汗国破灭后，部众西迁而言。但是不应忽视的是，漠北回鹘汗国破灭后，大量的回鹘在庞特勤的率领下西迁是在840年，而这次跟回鹘的战争发生在乾符年间，距汗国破灭已经30余年，那次失乡不能成为“那堪更遣负寒霜”的前提条件，所以变文中所说的“失乡沦落”并不应指回鹘汗国破灭，而是指这些回鹘在之前不久再次破灭而言。《资治通鉴》卷252载：“初，回鹘屡求册命，诏遣郗宗莒诣其国。会回鹘被吐谷浑、唃末所破，逃遁不知所之。诏宗莒以玉册、国信授灵盐节度使唐弘夫掌之，还京师。”《通鉴》将此事系于乾符元年冬。学术界据此时吐谷浑、唃末所分布的范围及唐使团出使的路线，认为吐谷浑、唃末所破之回鹘为河西回鹘。河西回鹘被击破后的去向不明，司马光只能用“逃遁不知所之”笼统言之，所以次年自罗川遣使者入贡之回鹘并非河西回鹘。而根据《通鉴》的记载，唐政府对这些回鹘已经给予承认，所以才会派出使团前去册封，而最后册封只是因故未能真正完成。这就表明乾符元年之前，在河西地区确实存在过一个回鹘政权。根据当时河西地区归义军与凉州唃末的势力分布看，这个政权的势力范围主要在甘州一带，只是它存在时间较短，很快就被击破，所以长期以来被学界所忽视。如果将变文与《资治通鉴》的记载作一对比，就可以发现变文所称“念汝失乡沦落众”可与乾符元年河西回鹘破灭相对应。

其次，从这支回鹘的活动范围和行进的路线上，我们也可以确定这些回鹘应就是河西回鹘。变文所载的第一次回鹘之战后，唐政府派使团到沙州册封张淮深，当使团返回后，回鹘再次来侵，“天使既发，分袂东西。尚书感皇帝之深恩，喜朝廷之天遇。应是生降回鹘，尽放皈（归）回。……岂料蜂窠有毒，豺性难驯，天使才过酒泉，回鹘王子领兵西来，犯我疆场”，证明变文所记两战中的回鹘为同一个势力集团，而由回鹘王子所率领的回鹘部众居住地

应在肃州以西、瓜州以东的地区。

结合前文,我们可以描绘出这支回鹘在河西地区的活动情况:首先打劫肃州,此后,多数部众在回鹘王子的带领下,分布在肃州至瓜州之间;而一股回鹘在梅录的率领下,以投诚归义军为名,攻占瓜州;被张淮深驱逐出瓜州后,又绕过沙州,夺取了伊州;乾符三年,仆固俊从这股回鹘手中收复伊州。从这支回鹘的活动范围和行进路线上看,他们应该就是乾符年间被吐谷浑和唃廝囉等族击破的河西回鹘。

要而言之,我们认为《张淮深变文》中所提到的回鹘,应就是河西回鹘。但是同时我们认为这些回鹘不应是回鹘散众。上文中我们已经谈到,据《资治通鉴》的记载,他们在乾符元年之前已经建立起了自己的政权,所以才会屡次请求唐政府的承认。另外,据《张淮深变文》的记载,在与回鹘的第一战中,回鹘的统帅被称为首领;第二战中的回鹘统帅是回鹘王子;而率领回鹘袭击肃州并夺得伊州的是回鹘梅录,从他们的称号来看,他们应从属于一个回鹘政权,而并非没有组织纪律的散众。

河西回鹘破散后开始向西渗透,首先进攻肃州,尔后夺得瓜州和伊州,所以归义军丢失伊州的上限为乾符元年冬,而下限则为乾符三年四月。另外,敦煌文献 P. 2570《毛诗卷第九残卷》,卷背后有字一行:“咸通拾陆年正月十五日,官吏待西同打却回鹘至”,^[26]为我们进一步确定河西回鹘占领伊州的时间提供了线索。咸通十六年,即乾符二年。这并不是《张淮深变文》所记的张淮深第二次败回鹘的时间,因为第二次战争是从某年九月开始,根据变文的记载,战争的时间很短,不可能持续4个多月,所以应指变文中所载的第一次回鹘之战。而张淮深在第一次击败回鹘后,回鹘首领叙述来犯的理由:“△乙所来为寇,非(后缺),实虑尚书征兵来伐(后缺)。”虽不能排除其有狡辩的嫌疑,但变文毕竟是归义军文人所作,不可能替敌人辩护,所以回鹘侵犯归义军的目的是应就是为了

防止归义军对他们进行讨伐。根据当时的形势,张淮深所要讨伐的回鹘只有西州回鹘和河西回鹘两种可能性。但是我们根据P. 5007《诗四首》中称仆固俊为“仆固天王”,可知当时归义军和西州回鹘的关系尚好,所以张淮深要讨伐的只能是进入归义军境内的河西回鹘。而此时处在肃、瓜间的回鹘是河西回鹘的主力,他们在回鹘第一次战败后,由回鹘王子率领,主动从沙州以东深入到沙州西部的西同地区,同归义军决战。虽然最终战败,但他们的实力不容忽视,非第一战的回鹘所能比,害怕张淮深讨伐的并非这股回鹘。所以变文所载第一战的回鹘只能是此时占领归义军领土的某支河西回鹘,根据此前后河西回鹘在归义军境内活动的的情况来看,这些回鹘应来自伊州,所以河西回鹘占领伊州应在乾符二年正月之前。也正是因为伊州回鹘的战略意图没有达到,而回鹘王子的增援又被张淮深击败,导致伊州回鹘的势力日蹙,所以在第二次西同之战(乾符二年九月)后不到半年时间(乾符三年四月),仆固俊就趁机收复了伊州。综上所述,归义军丢失伊州的时间在乾符元年至乾符二年正月间。

虽然乾符三年仆固俊从河西回鹘手中夺得伊州,但是此后我们并没有看到归义军有收复伊州的意图。对于这种情况,学术界多认为是中和年间甘州回鹘兴起的缘故。但是据S. 5731《乾符六年百姓卢延庆牒》的记载:

乾符六年己亥岁(后缺)

百姓卢延庆(后缺)

右延庆令差回鹘(后缺)^[27]

可知,在乾符六年,归义军和西州回鹘就保持了正常的交往,^[28]而此时河西回鹘已被击破,并不能威胁到归义军的统治,所以因为甘州回鹘而放弃伊州的推论并不能完全令人信服。P. 3569v《唐光启三年四月为官酒户马三娘、龙粉堆支酒本和算会牒》中也有关于西州使者的记载:

伏缘使客西庭、徼，及凉州、肃州蕃使繁多，日供酒两瓮半已上。……西州回鹘使上下叁拾伍人……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。徼使上下陆人，……中间计叁拾貳日，供酒捌瓮叁斗貳胜。凉州使曹方成等三人，……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……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。……（四月）廿二日，西衙设回鹘使用酒叁瓮。^[29]

如果我们将西州回鹘使与其它少数民族使团作一比较，我们就会发现西州回鹘在人数上远远多于其他使团，而且在沙州停留的时间也要长于一般使团。归义军官府对这些西州回鹘使者不仅每天热情招待，而且为了欢送回鹘使，张淮深还在归义军节度使的衙府——西衙设宴款待西州回鹘使，^[30]表明此时双方的关系是友好的。

四、从敦煌文献及史书看伊州的独立性

张淮深统治时期，归义军同西州回鹘关系密切，双方并没有因为伊州而发生军事冲突。之后，张淮鼎、索勋相继担任归义军节度使。由于二人任职时间都比较短，相关资料缺乏，归义军与西州回鹘的具体交往状况无从得知。在张承奉担任归义军节度使期间，归义军与西州回鹘的关系还比较正常。但在张承奉建立金山国之后，为了恢复归义军鼎盛时期的疆域，曾对楼兰地区的少数民族进行征讨，^[31]后又挥师北上征讨伊州。战争的具体结果不详，但是可以肯定的是金山国并没有在伊州建立有效的统治，伊州仍然在西州回鹘的控制之下，但是伊州相对于西州回鹘来说仍有它本身的特殊性。安部健夫据《元史》、《西夏书事》等记载，认为元代以前伊州可能存在回鹘的小朝廷，或是封国，已经注意到伊州对于西

州回鹘来说具有相当的独立性。^[32]但是可能是出于篇幅限制,其并未对伊州的归属,即独立性作过多的讨论。我们在查阅敦煌文献的过程中,发现很多与伊州有关的记载,可以证明伊州具有相对独立的特殊地位。下面一一列举,以为佐证。

首先,伊州同西州回鹘及其它少数民族政权一样,频繁地向归义军派遣使团。不仅如此,而且我们在敦煌文献还发现很多伊州使团和西州使团同时出使归义军的记载。据北图殷 41 号《癸未年(923 年)三月廿八日王悉多敦贷绢契》载:

癸未年三月廿八日立契。王多敦欠□(少)□(绢)□(帛),遂于押衙沈弘礼面上,贷生绢壹疋,长四十尺,幅阔壹尺八寸二分。伊州使到来之日,限十五日,便须田(填)还。悉多敦身故,东西不在,一仰口承人丈白面上,顾为本绢。^[33]

可知在至迟在 923 年,伊州就已经开始向归义军派遣使团。S. 1366《年代不明归义军衙内面油破历》中有多处关于归义军政府招待少数民族使团的记载,其中既有西州使也有伊州使。此件文书大约作于 914 年至 924 年 11 月之间,^[34]这就证明在 924 年 11 月之前,就有西州和伊州使同时出使沙州,受到了归义军政府的热情招待。敦研 001 + 敦研 369 + P. 2629《归义军衙内酒破历》,据施萍婷先生考证,作于 964 年。^[35]文书中除了记载西州使之外,也有关于伊州使者的记载,证明此时伊州也是单独向归义军派遣使团的。

其次,在西州和伊州同时派遣使团的同时,归义军也分别向西州和伊州派遣使团,证明归义军承认伊州的独立地位。归义军向西州和伊州派遣使团的情况,敦煌文书中多有记载。记载有归义军出使西州的文书主要有:北图殷 41 号《癸未年(923)四月十五日张修造雇驼契》、P. 4638(13)《丙寅年(938)正月归义军马军武达儿状》、S. 4504v(6)《乙未年(935?)三月七日龙弘子贷绢契》、P. 3453《辛丑年(941)十月廿五日贾彦昌贷绢契》、P. 3501v(1)

《戊午年(958)六月十六日康员进贷绢契》、P. 2737《癸巳年(993)九月归义军驼马官善昌牒》等,由于数量较多,不再一一列举。

对于归义军遣使伊州的情况,敦煌文书中也有很多记载。P. 2504P2《辛亥年(951)押衙康幸全贷生绢契》载:“辛亥年四月十八日,押衙康幸全往于伊州充使,欠少货物,遂于耆寿郭顺子面上,[贷]白丝生绢壹疋,长叁丈玖尺,幅阔壹尺玖寸。”^[36]据 P. 3501v《戊午年(958)四月廿五日伊州使头康员奴牒》载:“戊午年四月廿五日,伊州使头康员奴城西平都渠下尾地壹段。”^[37]可知,958年四月归义军曾派使团前往伊州。北图新^[38]《天请问经》题记:“辛未年六月一日,塑匠马报达在伊州作客写记之尔”,1049辛未年,荣新江先生考订为971年,表明此时归义军不仅与伊州地区保持了官方交往,两地民间也有往来。P. 3579《宋雍熙五年(988)十一月神沙乡百姓吴保住牒》:

(前缺)负难还,昼夜方求,都无计路
 (前缺)差着甘州奉使,当便去来,至
 (前缺)贼打破般次,驱拽直到伊州界内
 (前缺)却后到十一月沙州使安都知般次
 (前缺)押衙曹闰成收赎,于柔家面上还帛
 (前缺)疋熟绢两疋,当下赎得保住身。
 ……今经三年。^[39]

文书作于乾雍五年(988年)十一月,而据文书中“今经三年”看,吴保住出使西州当在乾雍二年(985)。^[40]在其出使途中,使团被抢劫,吴保住被劫到伊州,当年十一月被归义军出使伊州的使团成员曹闰成赎回,可知乾雍二年归义军曾派使团出使伊州。

另外,归义军在与伊州回鹘交往时,特地设置了伊州使头,可见对其的重视。使头是唐五代归义军政权对外关系中出现的有一个特定含义的官职,其地位相当于使团首领,负责管理使团内部事务和处理对外关系,在归义军对外交往中,不仅是政治上的外交代

表,还是经济上的贸易使人和文化交流的载体,^[41]作用十分重要。归义军对外交往中所设置的使头,一般是针对周边少数民族政权,根据使团所出使的少数民族政权的不同,分别设置了甘州使头、西州使头等。据上引 P. 3501v《后周显德五年(958)押衙安员进等牒》,我们可知归义军在同伊州地区交往的过程中,与同西州、甘州一样,也设立了使头,也证明在归义军承认伊州的独立性。

再次,在曹氏归义军晚期,伊州地区设置了宰相等官员,表明伊州此时存在着并不完全从属于西州回鹘的政治势力。Дх. 01335《奉判令追勘押衙康文达牒》为归义军都虞候司奉节度使之命,调查康苟奴妄称康文达同母兄弟一事,文书中称:

文达母在之日,阙少人力,遂苟奴(后缺)

直至长大,便下彩礼,与收新妇。后(后缺)

在贼中。文达遂将锦被一张(后缺)

裙一腰于伊州杜宰相(后缺)

(下略)^[42]

文书残缺,但大意尚明。康文达母在世之时,由于家中缺少劳力,于是雇佣苟奴为仆。苟奴长大之后,文达家为其娶妻。由于某种原因,苟奴被抓往伊州,所以文达将锦被等物送于伊州杜宰相,将苟奴赎回。康苟奴与 P. 3579《宋雍熙五年(988)十一月神沙乡百姓吴保住牒》中吴保住的遭遇很相似。伊州劫夺沙州人户,应与伊州与归义军的关系密切相关。曹氏归义军前期,伊州与归义军关系密切,不太可能出现这种情况,所以我们推测康苟奴被抓往伊州的时间,应与吴保住被劫的时间不会相差太远,应在曹氏归义军的后期。据此,我们可知曹氏归义军后期,伊州地区设置了宰相等官职,可证伊州此时的独立性得到了进一步加强。

最后,除了敦煌文献外,史书和西方历史文献中也有类似的记载。《宋史·高昌传》引王延德《西州使程记》在记载到伊州时,称:“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。”可知此时是汉人后裔掌握着伊州的控制权。在记载西州回鹘的疆域时,称:“其地南距于阗,西南距大食、波斯,西距西天步路涉、雪山、葱岭皆数千里”,可知其南界和西界,又言“狮子王避暑于北庭”,可知其地北过庭州,而唯不载其东界,可见在王延德看来,伊州并不属于西州回鹘的统治范围。十世纪成书的波斯文佚名作者所著《世界境域志》第十二章在记载关于“关于托古兹古兹国(即西州回鹘)及其诸城镇之说”时说道:“它的东边是中国。它的南面是吐蕃的某些部分和葛逻禄。”此后又记载其都城:“中国城是托古兹古兹的首都。那是一个中等规模的城市。是它的政府所在地,紧靠着中国的边境。夏季酷热,但是冬季却非常舒适。”对于西回鹘国的都城,安部健夫先生认为是北庭,现在学术界则多认为是西州,而北庭多为回鹘可汗避暑之地。但是无论是北庭或西州,按照《世界境域志》的说法,其东邻中国,即汉人建立的政权,可知在当时的西方学者看来,伊州并不属于西州回鹘的统治范围。如果再结合 Дх. 01335《奉判令追勤押衙康文达牒》中伊州宰相为杜姓看,似乎此时汉人在伊州建立了政权,但具体情况仍有待进一步的考察。^[43]

五、小结

宝应年间,伊州陷蕃。大中二年,张议潮在沙州起事,大中四年收复伊州,张淮深参与了收复伊州之役。伊州收复后,归义军很快就恢复了伊州的州县建制,并派遣官员对伊州进行管理;为了加强的军事防御,归义军派遣沙州人户对伊州进行戍守;另外,归义军还在伊州与沙州之间设置了走马使以保障同伊州联系的畅通。

虽然归义军采取多项措施,以巩固其在伊州的统治,但是归义军在伊州地区的统治力量依然薄弱。乾符元年冬至二年正月间,河西回鹘从归义军手中夺得伊州。之后,张淮深两次打败河西回

鹘,使得伊州回鹘实力受到了很大的削弱,乾符三年四月西州回鹘仆固俊取代了河西回鹘在伊州的统治。虽然西州回鹘占领伊州,但是张淮深没有采取针对伊州的任何举措。张承奉建立金山国之后,曾发动过征讨伊州的战争,但是并没有恢复对伊州的统治。曹氏归义军时期,归义军不仅向伊州派遣使团,还设置了伊州使头对使团进行管理,表明归义军对伊州地区的重视。而伊州在西州回鹘之外独立向归义军派遣使团,体现出伊州具有相当大的独立性。而据《宋史》、《世界境域志》和 Дх. 01335《奉判令追勘押衙康文达牒》的记载,伊州地区很可能曾一度建立过以汉人为中心的政权。

(原题《晚唐五代伊州相关史实考述》,载《西域研究》2007年第1期)

注 释

[1] 顾祖禹《读史方輿纪要》,中华书局,1955年,第3册,第2773页。

[2] 1013 羊毅勇《唐代伊州考》,《西北民族研究》1993年第1期。

[3] 荣新江《归义军史研究》,上海古籍出版社,1996年,第351—364页。郑炳林《晚唐五代归义军行政区划制度研究》,郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州大学出版社,2003年,第33—64页。

[4] 图版见《法藏敦煌西域文献》第24册,上海古籍出版社,2002年,第254页。对于《张淮深变文》的写作时间,目前有“乾符说”和“咸通说”两种主要观点。本文采取“乾符说”,至于《张淮深变文》所涉及的具体问题,笔者将有另文详述。

[5] 荣新江《归义军史研究》,第358页。

[6] 图版见《法藏敦煌西域文献(汉文佛经以外部分)》第13册,四川人民出版社,1995年,第74页。

[7] 据 P. 2913《张淮深墓志铭》的记载,张淮深大顺元年(890)卒时,为五十九岁,按中国人关于年龄的传统记法,其生年当为公元832年。

[8]图版见《法藏敦煌西域文献》第20册,上海古籍出版社,2002年,第259页。

[9]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,甘肃教育出版社,1992年,第182—183页。

[10]《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》第6册,四川人民出版社,1992年,第169页。

[11]图版见《法藏敦煌西域文献》第27册,上海古籍出版社,2002年,第241页。

[12]据荣新江先生研究,张氏归义军时期,共有三位节度使称过将军,即张淮深、索勋、张承奉,但张淮深统治后期,肃州已经被龙家等族占领,归义军不可能再在肃州驻军,所以文书中提到的将军只能指张淮深。

[13]文书中张和荣又见于Ch. 00101《节度押衙张和荣题记并供养人题名》,根据图中所绘张和荣供养人像的服饰看,我们也可以确定其大致绘于晚唐。

[14]王重民先生主编的《敦煌遗书总目索引》将P. 5007号文书定名为《诗四首》,解题曰:“第一第四首残,咏本地事,存者为咏敦煌与寿昌。”《敦煌遗书总目索引》,收入黄永武博士主编《敦煌丛书初集》,新文丰出版公司,1986年。施萍婷先生从此说。徐俊先生将P. 5007与S. 6234、P. 2672缀合定名为《唐佚名诗集》,对文书内容作了详尽的录文,《敦煌诗集残卷辑考》,中华书局,2000年,第650—662页)但笔者就《唐佚名诗集》文书缀合的排列顺序上与徐先生尚有不同看法。具体情况,笔者将另文详述。

[15]钱伯泉《试解“仆固俊”之谜——甘州回鹘国史探讨之一》,《甘肃民族研究》1986年第2期。

[16]张、荣两位先生认为:“这首敦煌人写的诗(按:P. 5007《诗四首》所录最后一首),记录了乾符三年(876)四月二十四日西州回鹘攻取沙州归义军所辖伊州城的历史真相。”张广达、荣新江《有关西州回鹘的一篇敦煌汉文文献——S. 6551讲经文的历史学研究》,《北京大学学报》,1989年第2期。

[17]对于“仆固天王”,荣新江先生谨慎地指出:“仆固天王即仆固俊或其后继者。”(《归义军及其与周边民族的关系初探》,《敦煌学辑刊》1986年第2期)钱伯泉先生认为他就是仆固俊,为甘州回鹘的第一代可汗。(《张淮深对甘州回鹘国的颠覆行动——甘州回鹘国史探讨之三》,《甘肃民族研究》

1989年第1期)

[18] 拙稿《关于晚唐西州回鹘的几个问题》，《西北第二民族学院学报》2007年第2期。

[19] 多桑《蒙古史》认为梅录为突厥领兵者，其说似本之于波斯十四世纪史学家拉施都丁。关于突厥官职的具体情况可参韩儒林《突厥官号考释》，收入氏著《穹庐集——元史及西北地民族史研究》，上海古籍出版社，1982年，第304—325页。

[20] P. 2709《赐张淮深收瓜州敕》：“敕：沙州刺史张淮深有所奏，自领甲兵再收瓜州并（后缺）”，邓文宽《张淮深平定甘州回鹘史事钩沉》，《北京大学学报》1986年第5期、荣新江《归义军史研究》，第301页等先生都将此件文书与《张淮深变文》所载史事相联系，唯有在败回鹘的时间上稍有差异。

[21] 即使 P. 5007 号文书中第四首诗序文中的“后又和断”，并非指《张淮深变文》中的夺瓜州事，那么夺取伊州的回鹘仍需先劫肃州，然后越过沙州，最终于乾符三年四月夺得伊州。而对于这个推论，很明显同样不能成立。

[22] 转引自郝春文《中国国家图书馆藏未刊敦煌文献研读札记》，《敦煌研究》2004年第4期，第24页。

[23] 录文参徐俊《敦煌诗集残卷辑考》，第654—656页。

[24] 邓文宽《张淮深平定甘州回鹘史事钩沉》，《北京大学学报》1986年第5期。

[25] 荣新江《张氏归义军与西州回鹘的关系》，《1990年敦煌学国际研讨会文集·石窟史地、语文编》，辽宁美术出版社，1995年。

[26] P. 2570v 的内容，缩微胶卷未拍，所以《敦煌宝藏》和《法藏敦煌西域文献》俱未收。此据池田温《中国古代写本识语集录》，东京：大藏出版株式会社，1990年，第402页。

[27] 图版见《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部分）》第9册，四川人民出版社，1994年，第103页。

[28] 当时河西回鹘已被击破，而且此前一直与归义军保持敌对状态，所以卢延庆等人出使的并非河西回鹘，而只能是西州回鹘，表明此时双方并不敌对。

[29]图版见《法藏敦煌西域文献》第25册,上海古籍出版社,2002年,第345—347页。

[30]据张春燕和吴越的研究,西衙是归义军节度使的衙府,是归义军的政治中心,地位极其重要。(张春燕、吴越《西衙考》,《敦煌学辑刊》1997年第2期)既然招待回鹘使者的宴会设在节度使的衙府,那么节度使张淮深必定充当了宴设活动的召集者和主持者。这就表明张淮深对西州回鹘的重视,也证明此时归义军与西州回鹘确实保持了良好的关系。

[31]对于张承奉征讨楼兰的情况,卢向前、荣新江、郑炳林等先生都曾作过深入研究。参见卢向前《关于归义军时期一份纸破用历的研究》,氏著《敦煌吐鲁番文书论稿》,江苏人民出版社,1992年,第97—170页;《归义军史研究》,第219—222页;郑炳林《唐五代敦煌金山国征伐楼兰史事考》,《段文杰敦煌研究五十年纪念文集》,世界图书出版公司,1996年,第403—415页。

[32]安部健夫著,宋肃瀛、刘美崧、徐伯夫译《西州回鹘国史的研究》,新疆人民出版社,1985年,第374—375页。另外,他还认为“哈密力(伊州)作为西回鹘国的一个封侯领地这种情况,要从史料予以充分证明虽然比较困难,但毕竟可以追溯到建国初期不久,特别是在夺取高昌地方的时候。”

[33]录文参《归义军史研究》,第364—365页。

[34]文书中有招待狄银的记载,即“又迎狄寅(银)及使细供十分,用面四斗七升五合、油二升”。狄银见于P.3633《辛未年(911)七月沙州耆寿百姓等一万人上回鹘可汗状》,是甘州回鹘攻打金山国的首领。《旧五代史》卷32载:“(同光二年)十一月丙申,灵武奏,甘州回鹘可汗仁美卒,其弟狄银权主国事。”1045同光二年(924)十一月之前,狄银已经掌握了甘州回鹘的权力,而文书中直呼其名,证明文书所记的狄银来沙州必在其之前,所以狄银此次来沙州应在914年金山国灭亡之后至同光二年(924)十一月之间。

[35]施萍婷《本所藏(酒帐)研究》,敦煌研究院编《敦煌研究文集·敦煌研究院藏敦煌文献研究篇》,甘肃民族出版社,2000年。

[36]图版见《法藏敦煌西域文献》,上海古籍出版社,2001年,第14册,第364页。

[37]图版见《法藏敦煌西域文献》第24册,第366页。

[38]荣新江《归义军史研究》,第370页。

[39]图版见《法藏敦煌西域文献》第25册,上海古籍出版社,2002年,第378页。

[40]荣新江《归义军史研究》,第372页。

[41]郑炳林、冯培红《唐五代归义军政权对外关系中的使头一职》,《敦煌学辑刊》1995年第1期。

[42]图版见《俄藏敦煌文献》第8册,1997年,第101页。

[43]王日蔚先生认为:“甘州回鹘与西州回鹘,分界地似为伊州、瓜州、沙洲。伊州似属西州范围,瓜、沙二州则属甘州范围。然伊、瓜、沙之政治主权,则均为汉人。”(《唐后回鹘考》,《史学集刊》第1期,第21页)但是其关于伊州的想法似乎并没有引起学术界的广泛注意。对于伊州的地位问题,目前学术界有两种倾向:其一,认为伊州的独立是虚假的,而其一直在西州回鹘的统治之下;其二,承认伊州具有相对的独立性,但仍认为处于统治地位的是回鹘,汉人只是处于从属地位。笔者比较赞同王日蔚先生关于伊州地位的论断,但至于具体的情况,还有待进一步探讨。

晚唐五代敦煌佛教教团僧尼违戒

——以饮酒为中心的探讨

郑炳林

晚唐五代敦煌佛教教团僧尼违戒饮酒是一个不争的事实,也是敦煌学术界十分关注但是没有解决的问题。根据佛教戒律的五戒或十戒规定僧尼不准饮酒。敦煌文献中榜文规定僧尼不能饮酒,特别是在寺院进行佛事活动中严禁饮酒,规定“甘汤美药,各任于时供承,非食醇醪,切断不令人寺。”^[1]其中醇醪就是指酒,凡是饮酒者都不得进入寺院之内。似乎不饮酒的规定被彻底贯彻执行了,但是根据敦煌籍帐文书的记载,晚唐五代敦煌佛教教团僧尼饮酒成风,五戒、十戒根本起不了任何作用。在敦煌文献中保留了大量晚唐五代敦煌饮食文化资料,在这些资料中主要部分是寺院僧尼诸色支出帐,特别是净土寺等寺院的酒帐,更能说明问题,酒帐中记载了净土寺一年中各种关于酒的开支情况。在一般籍帐中记载了很多晚唐五代佛教教团僧尼饮酒支出。这些资料对于我们了解晚唐五代敦煌佛教教团僧尼饮酒状况,探讨僧尼违戒饮酒形成历史和社会的原因,具有很高的价值。

一、晚唐五代敦煌佛教教团僧尼违戒饮酒肇始

晚唐五代敦煌佛教教团僧尼违戒饮酒开始于何时,是归义军

时期出现的现象,还是吐蕃统治时期敦煌佛教教团出现的现象,或者是唐代以来敦煌佛教教团固有的现象。虽然学术界已经关注这个问题,但是一直没有一个合理的令人信服的解释。晚唐五代敦煌归义军是一个相对独立的区域性政权,唐朝中央政府很难对其实行有效的统治和行政管理,他的内政和对外关系是相对独立的,当时中原佛教对归义军时期佛教产生的影响,恐怕只有敦煌佛教教团对中原佛教的接纳,很难做到实质性的管理和控制。从敦煌佛教教团僧官的任命看,一般来说都是由归义军节度使奏授,中央政府只是承认既成事实而已。归义军初期佛教教团都司高级僧官如都僧统吴洪辩、副僧统翟法荣、都法师唐悟真、都教授索崇恩、都僧政曹法镜等虽然名义上是中央教授,实际是由敦煌归义军节度使奏批。^[2]能够对晚唐五代归义军时期敦煌佛教产生影响的,一是吐蕃时期佛教的延续,二是归义军政权对佛教管理。归义军初期,敦煌佛教界为归义军的建立和土地的收复,特别是在敦煌与长安间传递信息起了不可低估的作用。^[3]加之控制佛教界的敦煌高僧大德,与归义军节度使张议潮之间非亲即故,都是患难之交。^[4]张议潮依靠他们驱逐吐蕃统治者,得到唐朝的承认建立了归义军政权,因此就不可能对佛教内部事务横加干涉。所以佛教教团僧尼违戒饮酒很可能是对吐蕃时期佛教延续中继承的东西。

敦煌陷蕃之前的唐朝统治时期,敦煌地区的佛教基本上是按照中原地区的大乘佛教发展的路子进行的,佛教戒律的执行程度与中原没有什么差别。虽然敦煌文献关于唐前期的资料很少,特别是反映佛教教团执行戒律的情况记载几乎没有,为我们研究敦煌佛教僧尼违戒饮酒增添不少困难,但是我们基本可以肯定说,唐朝时期敦煌佛教教团不存在僧尼违戒饮酒问题。吐蕃统治敦煌之后,对敦煌不仅仅是政治制度、社会经济形态的变化,同时必将对佛教等方面产生巨大的影响。僧尼违戒饮酒很可能就是吐蕃统治敦煌时期形成的一种现象,归义军政权建立之后虽然在很多方面

进行整顿变革,但是遗留下来没有进行变革的地方也很多。僧尼违戒饮酒可能就是其中之一。我们也可以从敦煌文献得到证实。

敦煌佛教教团僧尼饮酒风气肇始吐蕃时期,根据 P. 3774《丑年(821)十二月沙州僧龙藏牒》记载:“先家中种田不得丰饶,齐周自开酒店,自雇人,并出本口粟卅石造酒。其年除吃用外,得利茆价七十亩、柴十车、麦一百卅石,齐周买釜一口。余并家中破用。”这件文书的时间,池田温先生《中国古代籍帐研究》、唐耕耦《敦煌社会经济文献真迹释录》根据文书记载到丙寅年,判断丑年即公元821年。^[5]龙藏从事酒店经营,造酒卖酒,从中牟利,虽然不能直接说明他饮酒,但是他与酒的产售关系这样密切,并不排斥饮用酒,表明敦煌佛教教团僧尼对酒的饮用是从吐蕃统治敦煌地区已经开始的社会风气。晚唐五代敦煌佛教教团僧尼饮酒风气的社会原因问题,直到目前也没有一个合理的解释和探索。根据佛教五戒或十戒规定,饮酒都是被严格限定的,敦煌地区是汉族居住区域,居民结构自汉唐以来都是汉族居民占主体,主要信仰大乘佛教,魏晋以来饮酒肯定是被严格限定的。而到吐蕃统治时期发生这样的变化,主要原因是居民结构发生很大的变化,外来宗教或者小乘佛教的传入,对吐蕃时期敦煌佛教信仰及其戒律产生影响,引起了某些内容的变化。

粟特人居民的迁入和从化乡的建立,导致敦煌地区的居民结构变化,引起敦煌佛教信仰变革。^[6]敦煌地区粟特人是从石城镇地区迁入敦煌,根据陈国灿先生的研究,贞观四年康艳典帅部迁徙鄯善,唐上元二年在鄯善建立石城镇,以粟特人为部落使,至天授二年,石城镇将为康拂耽延,707年由于吐蕃对西域的进犯,居住于石城镇的粟特人内徙敦煌,建立了从化乡。^[7]粟特人的内徙,不仅仅将粟特人信仰——祆教带入敦煌,可能将鄯善地区传播的佛教也带到敦煌地区。石城地区的原著民族是鄯善人,康国大首领康艳典率部迁徙鄯善之后,必然将康国地区的宗教信仰带到鄯善。

康国信仰祆教,善于经营商业。P. 5034《沙州图经》记载石城地区:“一所僧寺,右在镇城中。”^[8]表明鄯善地区虽然在粟特人控制之下,佛教信仰仍然盛行。问题是鄯善地区传播的是大乘佛教还是小乘佛教?与鄯善临近的于阗信仰大乘佛教,焉耆和龟兹信仰小乘佛教,杂食三净。同时,图经还记载这里有“一所祆舍”,说明祆教是这里的主要宗教信仰。按照祆教习俗,饮酒应当不受限制,而饮酒是粟特石棺床图像的主要内容。《敦煌古迹廿咏·安城祆咏》记载到:“板筑安城日,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。”^[9]天水市博物馆藏石棺床图像描述的正好就是赛祆时的“朝夕酒如绳”的景象。粟特人最初信仰佛教是从接受小乘佛教开始的,遵守戒律不像大乘佛教那样严格。如此,在粟特人控制的石城镇地区,由粟特人为信仰群体所传播的佛教,必然会尊重粟特人的生活习俗,因此对戒律也就看得不那样严重。因此我们推测,在石城地区佛教传播中,饮酒是允许的。随着粟特人内徙敦煌,他们的宗教信仰和风俗习惯也一并带到敦煌地区。粟特人内徙敦煌基本上是部落整体迁徙,到达敦煌之后可能整体安置,基本上不会因为迁徙而发生变化。粟特人迁徙敦煌之后,他们除了信仰祆教,还信仰佛教,他们中的一部分人出家成为僧人,或者由于经济地位下降沦为寺户。无论如何,粟特人同敦煌佛教之间的关系开始紧密。他们在鄯善地区的佛教信仰及其对戒律改变做法传到了敦煌地区,使敦煌地区佛教教团僧尼被视为违犯戒律的行为成为合法的行为。

影响敦煌地区佛教教团僧尼饮酒成风的原因还有吐蕃的统治。786年,吐蕃经过十余年对敦煌河西节度使的战争,终于于786年以不迁徙他境为条件结束了战争,完成了对敦煌的占领。吐蕃统治敦煌地区,一方面实行吐蕃、汉族双重政治制度,汉族人担任都督、部落使等职务,吐蕃则派节度使、节儿、监军等进行实际控制,并将大量吐蕃人迁徙到敦煌地区,乃至张议潮结束了吐蕃

统治之后,敦煌地区还有通颊、退浑部落,其中退浑部落中就有很多吐蕃居民。五代曹氏归义军时期,在瓜州、肃州之间生活着吐蕃部落,就是在敦煌十一乡及其周边的紫亭县、寿昌县都生活有吐蕃居民。另一方面,吐蕃统治敦煌之后,对敦煌地区佛教寺院人口进行清查,同时派遣吐蕃的蕃大德到敦煌地区管理寺院事务。^[10]我们知道,藏传佛教是允许僧人饮酒食肉的,原因之一是拉萨宗教会议之后,印度莲花僧取得胜利,敦煌地区的大乘佛教失败后退出吐蕃,印度小乘佛教在吐蕃传播开来。这种状况不仅仅对吐蕃,实际上对整个吐蕃统治地区都产生了影响,敦煌地区蕃大德很可能将吐蕃地区的小乘佛教戒理,也在敦煌地区开始实行,印度小乘佛教在敦煌地区由吐蕃大德为代表,借助吐蕃政权力量,对敦煌地区的大乘佛教进行整顿。虽然不能彻底改变敦煌地区的佛教信仰,将吐蕃地区流传的小乘佛教基础上形成的藏传佛教推行到敦煌地区,并以此为基础对敦煌地区的大乘佛教进行改造,产生部分变异是完全可能的。晚唐五代敦煌佛教教团僧尼饮酒风气就是在这种背景之下产生的。S. 3074v《吐蕃占领敦煌时期某寺白面破历》:“九月六日,出白面陆斗,付金紫,充蕃寺卿东来日食。……同日,出面肆斗,付金紫,充东来蕃寺卿食。……廿三日,出白面叁斗,付惠林,峯(缝)皮裘吐蕃食。”^[11]S. 6233《年代不明(九世纪)诸色斛斗破历》:“十日,出米一斗五升,江豆升半,屈蕃教授。”蕃教授是吐蕃派遣到敦煌地区管理佛教教团事务的最高僧官,而蕃寺卿可能就是管理每个寺院的吐蕃僧官。

吐蕃统治时期敦煌佛教教团虽然犯戒饮酒已经出现,但是就吐蕃时期的佛教教团的各种支出情况看,寺院支出帐中基本没有酒的支出,这就表明吐蕃时期敦煌地区僧尼违戒只是肇始,真正形成社会风气是在归义军时期。归义军时期敦煌僧尼违戒饮酒主要表现在僧人、寺院参与酒的酿造,僧尼饮酒成风等方面。

敦煌佛教教团僧尼违戒饮酒是从吐蕃时期形成的,归义军时

期只是继承发展吐蕃敦煌佛教的同时,也将僧尼违戒饮酒这一现象继承了下来。既然是吐蕃时期形成的佛教僧尼违戒饮酒,那么就不可能仅仅在敦煌一地出现,我们虽然没有直接证据,但是根据归义军时期的河西诸州僧尼饮酒,基本可以推断吐蕃时期,整个管辖范围之内僧尼违戒饮酒非常普遍,这样僧尼违戒饮酒就不是敦煌地区的个案,同时可以推断这一现象是吐蕃统治时期形成的。

晚唐五代归义军时期敦煌佛教教团接待外来僧侣食用酒的记载很多,这些记载表明这些被招待的外来高僧大德本身是饮酒的,由此可以推断吐蕃时期这些地区的僧尼是允许饮酒的。S. 4899《戊寅年(918或978)诸色斛斗破历》记载:十二月“十八日粟壹硕壹斗、麦叁斗付丑子卧酒屈肃州僧用,粟壹斗勘僧席(籍)用。”^[12]从寺院将麦粟一石四斗交付丑子酿酒,用于招待肃州来的僧人,表明不仅仅敦煌的僧尼饮酒,就是肃州的僧尼也同样饮酒。是否可以这样认为,晚唐五代归义军管辖下的整个河西地区佛教教团僧尼都饮酒成风。肃州在西汉金山国之后基本丢失,所谓肃州家可能就是控制肃州的少数民族达怛等,这些肃州僧可能是佛教僧。肃州也是吐蕃统治时期主要管理的地区,归义军从吐蕃手中收复,最后又被达怛和回鹘占领控制。肃州地区僧到敦煌巡礼,敦煌僧界用酒招待,表明肃州佛教僧尼亦违戒饮酒,这一僧尼饮酒现象就是从吐蕃时期延续下来的。不仅仅敦煌、肃州地区僧人饮酒,就是瓜州地区的僧人也饮酒,S. 1519(1)《辛亥年(891或951)某寺诸色斛破历》:“廿九日,酒壹斗解法律瓜州到来迎用。”^[13]这位解法律从瓜州到来,很可能是瓜州的僧人。另外甘州地区和于阗地区的僧人也饮酒,这可以由P. 2629《年代不明(964)归义军衙内酒破历》证实:“廿六日,衙内看甘州使及于阗使僧酒壹角,”^[14]晚唐五代归义军及其周边政权派出使团都有僧人参加,因此可以由此证实甘州、于阗地区的僧人也同样饮酒。

从以上文献得知,僧人饮酒的风俗不仅仅盛行于敦煌、瓜州、

肃州和甘州地区,就连于阗地区的僧人也同样饮酒。于阗同敦煌地区一样,是一个信仰大乘佛教的政权,僧人饮酒可能与敦煌地区出于同样的原因。

二、晚唐五代敦煌佛教教团寺院违戒酿酒

晚唐五代敦煌地区的酿酒业主要分为两个体系:一是归义军酒司管理下的官酒户为主的体系,酒本由官府提供,生产的酒主要提供给官府用作各种开支,基本上不进入市场流通领域,敦煌地区僧尼不涉及这个行业;其次是私营酿酒业,主要以酒行为首的酒店体系,自产自售,以营利为目的。我们前引资料叙述的龙藏,经营酒店就营利土地七十亩、麦三十石。由于经营酿酒业能获得高利润,所以晚唐五代敦煌地区酿酒业经营蔚然成风,特别是佛教僧尼也参与其中。敦煌文献 S. 6452《辛巳年十二月至壬午年十二月付酒本历》记载的酒店就有郭法律店、汜法律店。^[15] P. 3875v《丙子年(976、916)修造及诸处伐木油面粟等破历》:“麦二斗,充吴上座卧酒用。”^[16] 吴上座很可能自己开酒店酿酒。特别是寺院开酒店经营酿酒业,这在晚唐五代的敦煌地区已经司空见惯。S. 6452(5)《辛巳年—壬午年(981—982)付酒本粟麦历》:“辛巳年十二月廿六日,汜法律店酒本粟叁硕伍斗。……(壬午年十月)郭法律酒本麦壹硕贰斗,粟壹硕贰斗。”这是某个寺院沽酒支出麦粟帐目,从统计得知,该寺院从辛巳年廿六日起到壬午年十二月十七日至,分别向汜法律等九个酒店归还酒本粟麦共 74.6 硕。以卧酒出酒率得酒 106.57 瓮,足见该寺酒的开支量很大。^[17] 由于该卷之前粘贴的是净土寺常住库支出帐,所以这件文书应当是净土寺常住库付酒本历。

净土寺是晚唐五代敦煌地区的主要寺院,所谓西仓就设在净土寺。净土寺的酒支出,充分说明晚唐五代敦煌佛教教团寺院酒

的开支量很大。P. 3763v《年代不明(十世纪)净土寺诸色人破算会稿》记载净土寺西仓粟破中用于酒的开支共 57 笔,用粟 42.01 石,其中大部分用于卧酒开支,表明净土寺酿酒是其用酒的主要来源。实际上由于文书中间有断裂现象,所以还不是整个开支的全部,其中两个记载就能充分说明问题:“粟二十一石七斗,四月廿七日已后,至六月十四日已前造檐,中间卧酒看博士及局席人夫并般沙墾车牛徒众等用。”“粟拾硕陆斗,八月十四日已后,至九月一日已前中间卧酒,看木匠、泥匠、铁匠人夫及局席等。计粟九十六石三斗五升。粟三石欠在净胜折绢价用。通计粟九十九石三斗五升。(后缺)。”这样我们得知,仅 4 月 27 日至 6 月 14 日不到两个月的时间里(47 天)卧酒开支用粟 21.7 石;8 月 14 日至 9 月 1 日前不到一个月里(16 天)卧酒的开支用粟 10.6 石。表明每个月里仅酒的开支用粟在 10 石以上,以平均 10 石计算,每年净土寺酒的开支用粟在 120 石以上。这也可以由本卷籍帐西仓粟破酒的支出证实,从籍帐中得知至 4 月 26 日以前,就支出酒用粟 21.69 石;6 月 17 日至 8 月 15 日前酒的开支用粟 2.26 石;8 月 15 日以后酒的开支 17.1 石。^[18]起码证实酒的开支要超过籍帐记载的数目。表明酒的开支是净土寺中一项很大的开支。特别是籍帐中特别注明的两项卧酒开支为 32.3 石,说明净土寺酒的开支主要依靠自己生产。

另外还有我们可以根据 S. 6452(3)《壬午年(982)净土寺常住库酒破历》记载,净土寺为寺院的各种活动支出大量的酒,很多笔记载是在酒店中饮用的,正月“十九日,酒伍升,周僧正、李僧正就店吃用。廿日,酒壹斗,二和尚就店吃用。廿五日,酒贰斗,僧正法律就店吃用。廿六日,酒壹角,僧正三人、法律二人就店吃用。廿七日,酒壹瓮,李僧正就店对与音声。”这个店,可能就是净土寺经营的酒店。我们从每笔酒账统计得知,这一年净土寺从正月到十二月支出的酒共计有 34.5 瓮,87.5 斗;11 角,15 勺,还有粟 1.2

硕,折合酒 1.7 瓮;可以肯定的是一瓮要比十斗小或者相同,因此净土寺壬午年 12 个月中开支酒 43 瓮以上,用粟在二十多石。^[19] P. 2032v《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》中有戊戌年,可以确定这件文书是后晋天福三年籍帐文书。文书中记载净土寺该年为造钟楼、乞麻、窟上及堆园下蕃(幡)竿兼打索及擦治行像工匠诸杂吃、众僧秋座局席而支付上窟纳官及僧、索胡庄上斫木、罗都头庄上看木、社人及僧斋、造新社条、招待木匠塑匠及僧众、吴僧政庄运木、转经日看诸寺僧众僧官、窟上讲堂赤白等项卧酒开支用面 45.6 硕、油 6.45 斗、麦 3.39 硕、粟 31.44 硕;招待院生画窟、水官、僧统开经等沽酒开支用面 1.1 硕、粟 5.6 硕、麦 2 斗、油 2 升。沽酒卧酒共开支粟麦 40.53 硕、面 46.6 硕、油 6.65 斗;仅麦粟卧酒应得酒 57.9 瓮,若面 1 硕折麦粟 1.2 硕,共折麦粟 55.92 硕,得酒 80 瓮,净土寺该年支出酒应当在 140 瓮以上。P. 3763v《年代不明(十世纪)净土寺诸色入破算会稿》记载该年净土寺西仓用于卧酒、沽酒粟支出为 35.64 硕,折合酒 51 瓮。另外 S. 6452(2)《辛巳年(981)十二月十三日周僧正于常住库借贷油麦物历》辛巳年十二月十三日至壬午十二月十一日周僧政负责的某寺常住库酒的支出情况:17 瓮、41.5 斗、5 角、5 勺,还有支付酒本粟 14 硕,折合酒为 20 瓮酒,由此得知该寺常住库壬午年中支出酒 40 余瓮,主要用于招待工匠、接待来使、便买药物、僧众局席、招待官吏和僧官等开支。^[20] 这件文书表明该寺的酒开支量与净土寺差不多。

讲经是寺院主要活动,讲经收入也是寺院的主要经济来源。P. 2846《甲寅年(954?)都僧政愿清等交割讲下所施麦粟麻豆等破除见在历》记载到讲经收入支出账中,部分粮食就用于酒的酿造:

甲寅年正月廿一日,都僧政愿清、僧政智端、僧政道□僧政道深、僧政金刚锐、执掌法律庆戒、德荣等,奉官处分,令交割讲下所施麦粟麻豆布縹褐铜铁等,见交过麦貳佰捌拾硕,粟壹佰貳拾玖硕,土布褐共肆佰伍拾叁尺,尺官縹六十尺,皂绢

查疋，麻壹硕肆斗，麻子壹硕肆斗，小豆子壹硕伍斗，已上物色见在及破除支付，谨具数目如后：……酒叁拾瓮卧用粟贰拾壹硕，又粟柒硕令酤酒用。^[21]

按照本卷提供当时酿酒出酒率，可知支出用粟 28 硕，得酒应当在 40 瓮左右。支出用酒主要是依靠寺院自己生产。

敦煌文献 S. 5786《甲申年(984)十一月算酒讫欠酒凭》从记载内容看，应当是寺院仓储支出帐目：“甲申年十一月廿六日对徒众算酒讫，更欠酒两瓮。(押)”^[22] 每年十一月到来年正月间是寺院算会的时间，算会时是由当事人与负责人及其相关僧徒进行算会，如 P. 2974v《唐乾宁四年(897)某寺诸色斛斗入破历算会稿》：

乾宁肆年丁巳岁正月十九日，当寺尊宿、法律、判官、徒众等，就厨院厅内算会直岁庆果手下斛斗，从丙辰年正月五日已后，至丁巳正月十九日已前，中间承前帐及今帐新附麦粟黄麻豆油苏等，总叁佰壹硕柒斗壹胜半壹抄。^[23]

徒众是针对寺院僧众的一种称呼，这件欠酒凭是寺院算会后开出的，问题是算会的对象是寺院还是寺院具体负责的僧徒，拟或是某个酒户，虽然我们目前还无法证实，但是说明寺院是参与酒的酿造过程的，可以证实寺院是造酒的。P. 3352《丙午年(886 或 946)三界寺提司法松诸色入破历算会牒残卷》：“三界寺招提司法松状合从乙巳年正月一日已后，至丙午年正月一日已前，中间一周年，徒众就北院算会，法松手下应入常住梁课、碓课及诸家散施、兼承前帐回残、及今帐新附所得麦粟油面黄麻夫查豆布毡等，总肆佰贰拾六石四斗六升九合。”^[24] 三界寺招提司因为算会乙巳年正月一日之后至丙午年正月一日已前整整一年时间的收支帐目，参加的有当事人和见证人徒众等，徒众作为见证人是寺院算会的一种通常做法。

晚唐五代敦煌佛教寺院酒的开支是一项主要支出，特别是寺院进行的工程中更是这样。P. 3165v《年代不明(十世纪)某寺入

破历算会牒残卷》记载某个寺院为修造仓库的工程中,支出很多酒:“一石一斗泥匠及勾当法律沽酒用,一石一斗泥匠及法律沽酒用,……一十一石七斗修仓沽酒用,一石石场头来沽酒用。……一石教化柴沽酒用。”^[25]从以上某寺院破历记载看,该寺院酒的支出也很大,仅仅五笔酒帐就沽酒用粟 15.9 石,大概都用于寺院修仓库的工程上,足见酒的开支在整个寺院开支中所占的比重。

另外 S. 4642v(1—8)《年代不明(十世纪)某寺诸色斛斗入破历算会牒残卷》记载该寺院用酒曾经向张员定、胡灰子、石狗狗等人七笔共支付酒本粟 25 硕 2 斗,为造窟而招待石匠、僧官、众僧等沽酒九笔帐支出粟 6 硕 4 斗,合计用酒支出粟 31.4 硕。^[26]很显然这是某个寺院一年中酒支出的一部分,而不是全部,因为总共只有 16 笔开支,这不可能是一个寺院一年中支出,加上这件籍帐前后残缺,只能说明是某个寺院的部分支出。该寺院没有自己酿酒,而是向酒户或者私营酿酒者沽酒,仅仅 16 笔就达到这样大的开支,如果将一年酒的开支计算在一起,数目一定很可观。同样情况的记载还有 S. 5008《年代不明(十世纪中)某寺诸色入破历算会牒残卷》记载某个寺院为酿酒向寺院僧人或者寺户兴德、愿德支付粟 1.4 硕、油 3 升等。^[27]

我们从以上记载可以看出,寺院支出酒的量很大,有的寺院支出用酒来源为沽酒,有的寺院用酒来源为卧酒,也有的寺院沽酒、卧酒相结合。这些记载表明晚唐五代敦煌地区寺院酒的开支是寺院经常性的支出,而且这项支出量很大,卧酒活动表明寺院进行酿酒是比较普遍的现象。酒的支出不仅是寺院的一项很大支出,也是晚唐五代敦煌佛教教团都司管辖下的诸司主要支出内容,我们看到的觀司的讲下收入用作沽酒、卧酒开支以及壬午年净土寺酒的开支就充分说明了这一点。如果将净土寺关于酒的开支作为敦煌佛教教团都司所管辖机构的平均支出,那么十七寺加上都司诸机构的开支就不是一个小数字了。饮酒 600 多瓮,用粟 400 多石。

这样一个酒的开支够吓人的了。虽然这仅仅是我们的推测,但是这个推测还是可以由其他敦煌文书证实。S. 1398v《壬午年(982)酒破历》是一个残卷,前部残缺,仅十月支出酒有2瓮多,^[28]也可以证实我们的推测。晚唐五代敦煌诸寺及其诸司机构沽酒、卧酒,表明当时僧尼违戒饮酒不是个人行为,是当时佛教教团允许的一种合理合法、符合当时佛教教团要求的行为。

三、晚唐五代敦煌佛教教团僧尼违戒饮酒

晚唐五代敦煌佛教教团僧尼饮酒以及寺院诸司招待用酒支出情况得知,当时敦煌僧人饮酒分很多情况,主要可以分为两种,一是主动性饮酒,就是寺院酒的开支主要用于寺院徒众饮酒支出,在佛教节日或者各种聚会中寺院僧徒饮酒;另外一种是被动性饮酒,寺院为了招待巡寺官吏、寺外僧官、工匠、劳作大众的饮酒活动。从这两方面看,寺院僧徒饮酒更能说明问题。寺院僧徒饮酒与敦煌佛教教团戒律似乎没有什么冲突,是晚唐五代敦煌佛教教团规定所允许的行为。晚唐五代敦煌僧尼饮酒虽然很常见,但是并不是任何场合都可以饮酒的,特别是在佛教教团进行的法会活动中,就严肃戒律禁止饮酒。而在此之外,僧尼饮酒几乎没有受到任何限制。饮酒的情况根据敦煌文献记载可以分为接待世俗官吏、迎接僧众归来、参加劳动、赛神活动等寺院都要开支很多酒用于招待开支。

晚唐五代敦煌僧尼参加使团出使各地的情况比较常见,几乎每次出使及每个归义军派出的使团中都有僧人参加,出使时或者出使归来,敦煌僧界都要进行欢送宴饮活动,其中饮酒是一项必不可少的招待内容。S. 1519《辛亥年(891或951)某寺诸色斛破历》:“廿五日,面叁斗伍升,油贰升半壹抄,酒捌杓,造食索僧政常乐到来迎用。十一月……廿七日,酒壹角,僧录寿昌到来迎用。廿

九日,酒壹斗解法律瓜州到来迎用。”^[29]索僧政从常乐县归来、马僧录从寿昌县来、解法律从瓜州回来,寺院都要出迎接招待。P. 4909《辛巳年(981)十二月十三日后诸色破用历》:辛巳年十二月“廿日,周僧正官渠来,粟贰斗,沽酒用。”^[30]就是在敦煌地区巡游回来也要酒饭招待。

晚唐五代敦煌佛教寺院为一般民众做佛事活动饮酒。晚唐五代敦煌地区佛教信仰非常流行,一般普通民众因疾病、灾异等都要延请僧尼念经发愿祈福,在道场结束之后,都要以“餽”的名义给寺院僧尼一定的报酬,同时还设宴招待这些参与法会活动的僧尼。或者法会活动结束后,寺院为了酬劳这些参加法会活动僧尼,也会设宴招待他们,宴会中酒是必然开支。S. 5039《年代不明(十世纪)诸色斛斗破用历》:“麦壹硕,扞史丑煞家沽[酒]转经局席用。”^[31]这条记载说明该寺院为庆祝转经活动结束后,用1硕麦向一位叫史丑煞的粟特人开的酒店换酒喝。虽然文书没有记载参加宴会活动的都是那些人,但是寺院举行的法会,参加者一定是寺院的僧尼或者与寺院有关的人员。

僧尼参加社的活动并在其中起核心作用,在社条中规定入社后必须履行社条要求,社条中就规定饮酒食肉。P. 3489《戊辰年(968)正月廿四日旌坊巷女人社条》:“戊辰年正月廿四日旌坊巷女人团座商议(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,罚壹角,全不来者,罚半瓮。众团破除。一、或有大人颠言到(倒)仪,罚丰臑(一)筵,小人不听上人,罚羊壹口,酒壹瓮。一、或有凶事荣亲者,告报录事,行文放帖,各自兢兢,一一指实,记录人名目:录事孔阁梨,虞候安阁梨,社人连真,……”^[32]这个女人社是以孔阁梨和安阁梨为中心运转的,社人中可能还有出家尼。那么所罚酒、羊和丰臑筵席都是这些社人食用,表明出家女众也是饮酒的。另外 P. 3707《戊午年四月廿四日傅郎母亡转帖》记载傅郎母亡合有吊酒,约定

于孔阁梨兰若门前取齐,捉后到二人罚酒一角,全不来罚酒半瓮,社人中有孔阁梨、小孔阁梨、戒松阁梨等,^[33]表明在共同体社的活动中,僧人是允许饮酒的。应当注意到的是,社的活动基本上都是以寺院为中心,社的饮酒与僧人有僧尼不守酒戒有一定关系,只要不违背当时寺院戒律规定,饮酒是寺院允许的僧尼生活风俗习惯。参加社众荣亲宴庆活动的人很多,不仅仅规定晚来要罚酒,还规定参加者要携带酒,S. 6981《壬午年十月十七日南街都头荣亲转帖》就要求参加者按照惯例携带毡褥盘碗酒等,社众中就有社官阁梨和小阁梨等。^[34]社的重要活动就是常年坐局席,在轮流的座局席活动中,饮酒是必须的,很多僧尼都乐于参加这一活动,可见他们是饮酒的。P. 3764《乙亥年九月十六日秋座局席转帖》记载这年秋季座局席轮到张社官家,约定社人于该月十七日在报恩寺门前取齐,后到二人罚酒一角,全不来罚酒半瓮,参加的社众中有社官张阁梨、周阁梨、孙阁梨等。^[35]还有以寺院为中心组织的社,在常年局席中照样饮酒,而且是寺院上层僧尼带头饮酒,所以饮酒实际上就被视作正常现象,与敦煌佛教教团戒律不违背。P. 3391v《丁酉年正月春秋局席转帖稿》记载因转春秋局席人各带油面麦粟等物于灵图寺门前取齐,捉后到二人,罚酒一角,全不来罚酒半瓮,参加社众有阴僧政、冯老宿、曹老宿、汜上座、法诠等僧和法瑞等沙弥,还有部分俗众。^[36]足证该社是以灵图寺僧人为中心建立的,既然罚酒,那么就必然饮酒。有时这些局席设载僧人家里,就更能证实僧人入社后同一般人一样饮酒。这些社众常年局席一般来说都是围绕着寺院进行的,还有的干脆将局席设在寺院之内,如P. 3875《癸未年秋季座局席转帖》通知社人携带麦粟油面等物,于当月廿二日于普光寺内取齐,然后捉后到二人罚酒一角,全不来罚酒半瓮。^[37]既然局席设在寺院内,这种饮酒活动是寺院或者佛教教团的整个行为,而不是某个僧人的个人行为。以上都是在罚酒,还有转帖约定僧众要携带酒前来赴宴,如S. 1973v《筵设转帖抄》记

载因慈光筵设,慈恩、善恩、清愿、道济、道荣、坚愿、应深等携带酒等物于普光寺门前取齐赴宴。^[38]证实就是僧人自己的筵设活动照样饮酒。

晚唐五代敦煌僧尼招待外寺高僧大德饮酒,在晚唐五代敦煌地区被视作一种礼仪。S. 6452(1)《某年(981—982)净土寺诸色斛斗破历》:“十四日,粟壹斗,就汜家店沽酒,周和尚、三界寺张僧正食用。”净土寺的周和尚将三界寺的张僧政请至汜家店饮酒,而且作为寺院的正当开支,足见当时饮酒之风气,是何等之盛。该文书又记载:“又夜头,粟贰斗,沽酒张僧正李校授就汜家店食用。……十日,麦壹斗,买胡并,就兰若、三界寺大张僧正周李谭法律等食用。”^[39]我们从记载中可以看出,净土寺为招待三界寺张僧政和大张僧政,曾经在汜家店中沽酒招待。僧尼招待外寺僧尼而出资赴店饮酒,这都表明晚唐五代敦煌佛教教团的僧尼是可以出入酒店饮酒,或者食用其他违戒食品。其次看望寺外高僧用酒在当时是再平常不过的事情,如S. 6452(3)《壬午年(982)净土寺常住库酒破历》:八月“十六日,酒贰斗,东窟看大张僧正用。”这是净土寺看望东窟(莫高窟,也有人认为是榆林窟)的大张僧政用酒二斗,显然大张僧政饮酒是被允许的,不然净土寺不会这么远送酒给他的。该卷还记载壬午年十月“十六日粟二斗沽酒看待僧录,大师来酒壹斗。十七日,酒壹斗,宋判官家送。”^[40]宋判官可能是寺院都司或者各个寺院的判官,僧录是都司的高级僧官,净土寺向他们送酒,表明晚唐五代敦煌佛教教团饮酒是从上至下的生活风俗习惯,不是某个僧尼个人的行为,是整个僧团的行为。

晚唐五代敦煌佛教教团接待外来僧侣同样食用酒。S. 4899《戊寅年(918或978)诸色斛斗破历》记载:“十二月十九日麦贰斗沽酒纳赠用,看判官用,麦伍升煎蕴用,粟柒斗沽酒送盘用,粟贰斗付莲孔法律用。”判官是佛教教团都司僧官都判官管辖下诸司或者诸寺管理俗务的僧官,他们饮酒是可以理解的。从寺院将麦粟

一石四斗交付丑子酿酒,用于招待肃州来的僧人,表明不仅仅敦煌的僧尼饮酒,就是肃州的僧尼也同样饮酒。是否可以这样认为,晚唐五代归义军管辖下的整个河西地区佛教教团僧尼都饮酒成风。P. 2642《年代不明(十世纪)诸色斛斗破用历》:“十月一日,粟八斗沽酒城南园泥厅舍用。二日,粟一石贰斗沽酒看徒众及工匠用。三日,粟八斗城内造作沽酒看僧官及工匠用。四日,粟八斗沽酒看僧官及工匠用。七日,粟壹硕贰斗沽酒梁和尚旋车人事用。十六日粟壹硕贰斗沽酒衙内人事用。廿六日粟陆斗沽酒单子算羊来用。同日粟壹硕贰斗沽酒天使奄世劝孝用。廿八日粟八斗沽酒索都知亡,大众及都官吊孝来吃用。十一月十三日粟陆斗沽酒西州就寺来吃用。十四日,粟壹硕贰斗沽酒梁校授西行送路用。十七日粟陆斗沽酒于闐使就寺来吃用。廿一日本酒叁瓮冬至用。十二月四日粟一石贰斗沽酒阎都头身故大众及都官吊孝来吃用。廿九日本酒两瓮,岁节用。”^[41]这里记载的几笔酒的开支,有用于招待寺院僧众劳动支出,也有用于招待工匠和僧官的开支,还有用于招待敦煌地区以外僧人的开支,如西行的梁教授、西州、于闐来的使者等,虽然文书没有记载他们是否是僧尼,但是当时僧人成为使团成员是不争的事实,特别是梁教授有可能是返回的外地僧人。这样不仅仅敦煌地区的僧人饮酒,饮酒很可能是当时河西、西域僧团的一种普遍现象。

晚唐五代敦煌佛教教团或者各个寺院招待各种佛事活动中僧官普遍用酒,这一方面说明僧官违戒饮酒中起了引导作用;另外一方面表明僧官饮酒中享有比普通僧众更多的特权。P. 4674《乙酉年(925 或 985)十月麦粟破用历》:“廿三日,东窟上大众迎僧统沽油用麦壹斗、沽酒粟壹斗。……又和尚吃酒粟壹斗。”^[42]文书中还记载到法海和尚,可以确定文书的年代为大约为 925 年,寺院于东窟上迎接僧统的到来用食物中就有酒的支出。而同时前来的张僧政、索法律等没有这样的接待规格。从这篇文书的其他几条记载

我们得知,当时招待是否使用酒及其用酒量都有具体规定:“又大众粟貳斗,大例将酒使用。……又大众粟貳斗大例送酒用。”“大例”,就是沿用的惯例。S. 6452(3)《壬午年(982)净土寺常住库酒破历》记载净土寺为招待大张僧正东窟来、尚和官渠来、二和尚就院就店吃用、宋僧正就店吃用、张僧正李校授就店吃用、李僧正张僧正索法律等就院吃用、周僧正东窟来迎用、李僧正就少汜家吃用、张僧正宋法律吃用、周和尚铺暖房、李僧正铺暖房、杨孔目周李就店吃用、周李就店吃用、周和尚李和尚大张僧正小张僧正高僧正用酒、僧正法律等吃用、大张僧正东窟来迎用、二和尚羊司就店吃用、三界寺二张僧正周和尚法律等就店吃用、二和尚校授等就店吃用、众法律东窟来迎用、张僧正友连亡用酒等开支。足见每年寺院招待佛教教团法会及其他活动用酒量很大。一般来说佛事活动中诵经吃斋是禁止饮酒的,但是在法会活动结束时,用酒犒劳辛苦诵经的僧徒就成为寺院的常例,所以这些酒项开支就体现在寺院的各种帐目中。S. 5039《年代不明(十世纪)诸色斛斗破用历》:“粟壹斗,于承恩店和尚吃酒用。粟貳斗伍升乾汜判官亡纳赠用。粟貳斗,沽酒和尚老宿法律吃用。又粟壹斗,和尚就场吃用。粟壹斗,大众缝皮裘用。麦壹斗买胡并大众用。粟肆斗,雇驴东定成伍日安道场施毡用。又粟壹斗,沽酒和尚老宿吃用。”因为之后有时间是九月之前的十六日,所以这项开支可能是七月十五或者八月十五日。十六日“同日,粟貳斗,沽酒和尚法律老宿吃用。”^[43]这部分帐目不仅仅记载该寺院支付和尚酒店、就场吃用还记载寺院东定城安道场结束后招待和尚支出酒等。

晚唐五代敦煌地区有很多节日,这些节日有中国传统节日,也有佛教节日,同时还有将中国传统的节日赋以佛教内容而变成佛教节日,在这些节日中都要举行规模大小不等的佛教法会活动,那么招待僧众饮酒就成为寺院的常例支出,如 S. 6452(3)《壬午年(982)净土寺常住库酒破历》:七月“十六日,破盆酒两瓮。十八

日,造亟午料酒壹斗。十九日,午料酒壹角,廿日,午料酒壹斗。廿一日,午料[酒]壹斗。廿二日,午料酒壹斗。又夜间局席酒壹斗。”孟兰盆节法会之后,净土寺设局席招待僧众,支出很多酒,表明这也是寺院支出酒和僧尼饮酒的主要内容。

晚唐五代敦煌佛教教团的发展主要得力于归义军政权的支持,虽然归义军建立初期得到佛教的很多支持,那么归义军后期,僧尼地位下降很多,但是佛教发展仍然处于发展趋势,这主要得力于归义军政权优容与支持,敦煌佛教教团首先要处理的是与归义军政府之间的关系,因此佛教教团招待归义军官府军政要员成为他们一项重要工作内容和经济开支,每次招待都需要用很多酒。P. 4909《辛巳年(981)十二月十三日后诸色破用历》:“三月一日,看刺史使君面伍斗煮油用,造食胡饼面柒斗、油四升、苏伍升、粟两硕沽酒用。”^[44]S. 4649、S. 4657《庚午年(970)二月十日沿寺破历》:“三月五日,粟叁斗送仆射用。廿日,粟叁斗沽酒迎僕射用。”^[45]S. 6452《某年(981—982)净土寺诸色斛斗破历》:“七日,粟贰斗,沽酒汜都头就店吃用。”S. 6452《壬午年(982)净土寺常住库酒破历》记载:二月“廿九日,看刺史煮酒伍升,煮油人吃用。……(四月)七日,酒壹瓮,刺史亡用。”七月“十四日,酒壹角,东窟上用。酒壹瓮,小张僧正看使君用。粟壹斗,大众东窟来迎用。”“廿四日,安教练转局来粟贰斗沽酒用。使君脱孝沽酒粟贰斗。廿八日,屈董都料沽酒粟两斗,造破历酒贰斗。”S. 5039《年代不明(十世纪)诸色斛斗破用历》:“麦壹斗,沽酒就寺看阿郎用。又麦贰斗就寺门迎阿郎用。……沽酒就磴头庄看阿郎用。”S. 4705《年代不明(10世纪)诸色斛斗破历》:“到城看李押衙史押衙二人酒八杓、胡并四拾枚。”^[46]S. 1053v《己巳年(909或969)某寺诸色入破历算会残卷》:“壹[硕]贰斗沽酒,陈押衙等用。”^[47]这些政府官员有的是归义军节度使,有的是押衙都头,但是不论是哪种身份,佛教教团都不敢怠慢,不仅好吃好喝用好酒,还得派僧官陪同饮

用。向归义军高级官员馈赠礼品使用酒,不仅仅各级僧尼自己这样做,就是作为佛教教团本身或者寺院,都经常将上好的酒如麦酒送给归义军政权的各级官吏。S. 6330《年代不明(10世纪)某寺诸色人破历算会残卷》:“粟叁斗,十三日沽酒看州司荣设人用。”^[48] S. 6452(1)《某年(981—982)净土寺诸色斛斗破历》:十月“八日,粟贰斗,沽酒汜都衙家送。”十一月“廿日,麦叁斗,沽酒看刺史娘子用。”S. 6452(3)《壬午年(982)净土寺常住库酒破历》记载:二月“十九日,佛食酒壹斗,宋判官家送。”都衙即都押衙,与刺史、判官等都是归义军掌握实权的人物,得到他们的支持对于寺院来说是一件幸事,因此不仅向官员本人送酒,还向其家人和妻子送酒。P. 4638《清泰四年(937)都僧统龙辩等牒》:“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。草豉壹斗,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(颜),冷气每临(渎)于贵体,不得资口,兢悚倍常。特蒙任恩(台慈),远垂重礼(恩赐),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。(诚恐诚惶,无任扑格难违,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。”P. 4638《[清泰四年(937)]都僧统龙辩等献酒牒》:“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。酒贰瓮。右伏以运偶昌晨,时当朱夏;麦垄飞芒之际,阶冀吐叶之初。伏惟司空应天文之德,定押河隍;稟地里之祥,肃清九郡。龙辩等桑门折足,释教么愚。幸逢端午之荣,兼值祝祷之庆。前件少鄙,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。”^[49]这是归义军时期佛教教团最高僧官都僧统、都僧录、都僧政节日向归义军节度使送酒的状文,从中可以看出佛教僧官与归义军政权的隶属关系。

晚唐五代敦煌地区礼仪很重,特别是丧葬活动中都要纳赠,寺院僧尼参加追赠活动除了用粟麦布等,也经常使用酒。P. 3875v《丙子年(976、916)修造及诸处伐木油面粟等破历》:“粟壹斗酒壹角,阴都衙葬日看僧官用。”^[50]S. 6452(3)《壬午年(982)净土寺常住库酒破历》记载:“三月四日,寒食酒壹瓮。五日,梁阁梨亡,酒壹瓮。”这实际上成为寺院不小的开支。

晚唐五代敦煌地区寺院僧众参加劳动时可以饮酒,无论是劳动中还是劳动结束之后,都要设宴犒劳。S. 4649、S. 4657《庚午年(970)二月十日沿寺破历》:“六月十八日,粟肆斗沽酒东窟造作众僧吃用。……粟陆斗,沽酒缸渠庄刘麦僧吃用。七月十八日,粟叁斗,沽酒大众用。”三月七日“七日,酒壹瓮,东园造作人吃用。”三月八日“酒壹斗,大张僧正麦用。酒叁斗,北园造作人吃用。……十日,酒叁斗,北园造作[人]吃用。十一日,酒叁斗,河母造作用。”十三日“李僧正酒壹斗,造鞍匠吃用。”作为工匠寺院雇工除了支付必要的工价之外,饮食招待是必须支付的项目,那么酒的支付就成为必然。不仅仅工匠饮酒,就是负责招待的僧人也一起饮酒。S. 6452(3)《壬午年(982)净土寺常住库酒破历》记载:“十三日,酒壹角,李僧正种麦用。……廿四日酒壹斗,周和尚淘麦用。”三月“七日,酒壹瓮,东园造作人吃用。……(八日)酒叁斗,北园造作人吃用。……十日,酒叁斗,北园造作[人]吃用。十一日,酒叁斗,河母造作用。……廿八日,北园造作酒半瓮。……(廿九日)同日,酒壹斗,李僧正造鞍局席用。”“八月六日,显德寺人助酒壹瓮。……廿日,酒壹斗,李僧正造后门博仕吃用。廿五日,西窟造作酒叁斗。十月五日,北园造作酒壹角。六日,掘葱酒壹斗。”十月“廿二日,酒壹瓮,翟家人助用。廿四日东河庄木酒壹角。”S. 6217《年代不明(十世纪)诸色斛斗破历》:“(前缺)八月廿三日,寺家淘麦日看用酒一角。又尚(和)上淘麦日酒一斗。秋间寺家磴面人五日供饭逐日面三斗、酒一斗。水官马醋麦粟两硕。又

烟火麦粟三石。又当黄日赛神胡饼叁十，薄饼四十，酒拾杓。又后件帝磗河众僧胡并四十，酒半瓮。”^[51] P. 2930(1)《年代不明(十世纪)诸色破用历》：“(前缺)用食(食用)，绍建麦五斗、粟柒斗、沽酒壹瓮乾元寺起钟楼日人助用，面柒斗于园头齐一勾头众僧食用，麦伍斗就园赏园子女人用，麦叁斗沽酒回骨鸟使来日看用，粟三斗沽酒法律老宿、法师於园头食用，面七斗修并日众僧齐食时用，麦四斗沽酒歌水道日众僧食用，麦贰斗兴圣光寺纳麻替用，麦□□□粟三斗沽酒乾元寺设□官家用，面伍斗就园□……八日官局□磗河……上齐时食用，面八斗、油壹升、麦玖斗沽酒用，已上麦粟油面六月……众僧食用(后缺)。”^[52] 据 S. 4705《年代不明(十世纪)诸色斛斗破历》载，某寺院为修磗动用了很多人力，有僧众、博士、水官等，工程结束后寺院出面招待了参加工程的僧众：“又磗后河破看众僧用，胡并伍拾枚，酒七杓。”^[53] 僧尼参加劳动在敦煌文献中屡见不鲜。晚唐五代敦煌佛教教团都司及其各个寺院都拥有一定的田产、水碾、园圃和牲畜等，除了牲畜每年雇人放牧外，我们还看到常年在园圃中劳动的园子，从事这项劳动有僧尼也有一般百姓。但是园圃种植、土地收割、水碾修理等大型劳动都是寺院僧尼集体出动，因此在劳动中或者结束之后寺院都要出资招待参加劳动的僧尼，饮酒是其中必然的内容，而且开支都比较大。

晚唐五代敦煌寺院的经济来源很多部分是来源于各个阶层的舍施，因此寺院在答谢施主时，也使用酒。S. 4649、S. 4657《庚午年(970)二月十日沿寺破历》“四月八日，粟叁斗，沽酒解劳施主用。”这虽然不能说明僧尼本身饮酒，但是寺院招待施主用酒本身就是违戒的，说明寺院僧尼是可以饮酒的。

晚唐五代敦煌佛教教团在各种招待应酬活动中用酒饮酒处于被动，但是有些与世俗无关的佛事活动也将罚酒作为科征违规僧尼的内容，就不能不说是寺院主动行为。科征酒等物品，当然就会用于寺院的开支。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，诸寺遣徒众讀（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，少者决丈十五，的无容免者。”^[54]足以说明晚唐五代敦煌地区僧尼饮酒成风。罗振玉旧藏《辛巳年（921?）六月十六日社人拾人于灯司会贷粟历》记载辛巳年六月十六日社人拾人于灯司会贷粟，“右件社人须得同心同意，不得道东说西，言夏乱罚酒一瓮，后到罚酒一角，全不来罚酒半瓮，的无容免者。”^[55]佛教教团不仅在寺院内部实行违规科征酒，而且对与佛教教团机构有借贷关系而不履行职责的人也罚酒以示惩罚。向俗家罚酒，表明寺院僧尼与俗家在饮酒上基本没有什么区别。即是在寺院举办的招待活动中也准备酒，P. 2271v《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：龙乾果食品店足酒一瓮口开果食中酒一瓮永果食足金果食足酒一瓮图果食足酒一瓮土果食品店足酒半瓮恩果食品足云果食足酒半瓮修果食足国酒一瓮乘果食足普果食足圣果食足。”^[56]就是僧人之间，礼仪往来也往往送酒。S. 4571v(2)《随使宅案孔目官孙海状》：“钱财驼马壹箱、酒壹瓶。右伏蒙大德眷私，以遐聆讬告，方积哀摧，回垂慰问之缄封，特遣吊仪之厚礼。弥增悲感，益认优隆。已依仁旨，祇留讬。谨修状陈谢。伏惟照察，谨状。三月随使宅案孔目官孙海状。”^[57]僧尼之间往来送酒，可见饮酒是晚唐五代敦煌佛教教团戒律清规允许的。

四、晚唐五代敦煌佛教教团 僧尼违戒饮酒原因蠡测

晚唐五代敦煌佛教教团僧尼饮酒成风的现象学术界很早都注意到了，也或多或少进行过论述，但是就僧尼饮酒的原因还没有一

个合理的解释,或者做过深入研究。我们经过以上论述,可以得出这样的解释,就是晚唐五代敦煌僧尼饮酒开始于吐蕃时期,沿着这条主线我们可以做以下推测。

敦煌地区佛教内部异化的结果,我们知道敦煌周边地区流行信仰小乘佛教,如龟兹、石城镇。当随着粟特人大量迁徙敦煌地区之后,他们的宗教信仰也随之传播到敦煌地区,特别是小乘教法进入敦煌。最初由于唐朝政府影响力存在,小乘佛教可能只在粟特人及其居住敦煌地区少数民族之中传播,但是随着唐王朝在敦煌河西地区统治的结束,这种局面得到完全改观,不仅仅少数民族信仰小乘佛教,就是敦煌地区的普通汉族民众,也接受小乘佛教的某些仪礼戒律规定,形成大小乘杂糅的趋向。吐蕃进入敦煌之后,同时将很多吐蕃僧人带到敦煌,推行吐蕃佛教,实行宗教控制,吐蕃佛教在宗喀巴改革之前,僧人不仅可以饮酒食肉,而且可以娶妻生子,晚唐五代敦煌地区的佛教戒律变化,很可能是受了吐蕃佛教的影响。归义军建立之后,中央政权还不能直接对敦煌河西地区进行控制,所以敦煌佛教戒律很多内容仍然沿袭吐蕃时期敦煌佛教戒律清规的主体内容。当然敦煌佛教教团还是注意到这种差别,因此在佛教法会活动中严格按照中原地区实行的戒律执行外,平常基本没有严格限制。所以表现出来法会榜文与平常寺院僧尼实际做法之间的极大不同和矛盾。

敦煌地区民族结构影响的结果。从707年石城镇地区的粟特人大量迁徙敦煌之后,出现了以粟特人为主建立的从化乡,吐蕃时期大量吐谷浑、吐蕃人迁徙敦煌,变为敦煌地区的编户,当吐蕃统治在敦煌结束之后,对于归义军来说关键是如何管理这些吐蕃、粟特移民,因此归义军时期虽然结束吐蕃统治,但是吐蕃时期很多制度仍然使用,如我们看到的部落制度、都督制度等。既然这么多的外来民族留居敦煌地区,因此归义军政权需要尽可能保留吐蕃及其外来民族的宗教信仰,这样原来的佛教戒律就被保留下来了。

归义军建立得力于敦煌的粟特人,建立初期就有大量的粟特人进入政权之中担任节度副使以下各级官吏,形成胡汉联合的局面,因此保留原有居民宗教信仰方式是必然的做法。特别是归义军后期的曹氏归义军时期,归义军政权的主体是居住敦煌的粟特人,沿袭原有戒律就成为历史的当然。

(原载《敦煌学辑刊》2007年第4期)

注 释

[1]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑,全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,第138页。

[2]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;《河西都僧统唐悟真作品和见载文献系年》(与齐陈骏合作),《敦煌学辑刊》1993年第2期,第5—15页;《唐代敦煌僧医考》,《敦煌学》第20辑,1995年,第31—46页。

[3]参《敕授河西节度兵部尚书张公德政之碑》及P.3720《唐悟真文集》。

[4]郑炳林《晚唐五代归义军政权与佛教教团关系研究》,《敦煌学辑刊》2005年第1期,第1—15页。

[5]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第283—286页。

[6]郑炳林《晚唐五代敦煌地区的胡姓居民与聚落》,《粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索》,《法国汉学》第10集,中华书局,2005年,第178—190页。

[7]陈国灿《唐五代敦煌乡里制的演变》,《敦煌学史事新证》,甘肃教育出版社,2002年,第360—407页。

[8]郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,甘肃教育出版社,1989年,第43—55页。

[9]郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,第138—140页。

[10]郑炳林《晚唐五代敦煌地区的吐蕃居民初探》，《中国藏学》2005年第2期，第40—45页。

[11]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第169—171页。

[12]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第184页。

[13]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第177页。

[14]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第271—276页。

[15]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑，第243页。

[16]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第217—221页。

[17]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第243页。

[18]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第513—520页。

[19]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第224—226页。

[20]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑，第239页。

[21]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第525页。

[22]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第537页。

[23]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第335—336页。

[24]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第333—334页。

[25]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第540—541页。

[26]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第547—555页。

[27]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第555—557页。

[28]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第227页。

[29]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第177—178

页。

[30]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第185页。

页。

[31]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第228—229

页。

[32]郝春文《敦煌社邑文书辑校》,江苏古籍出版社,1997年,第27—28

[33]郝春文《敦煌社邑文书辑校》,第92—93页。

[34]郝春文《敦煌社邑文书辑校》,第101页。

[35]郝春文《敦煌社邑文书辑校》,第132—134页。

[36]郝春文《敦煌社邑文书辑校》,第148—152页。

[37]郝春文《敦煌社邑文书辑校》,第187—188页。

[38]郝春文《敦煌社邑文书辑校》,第311—312页。

页。

[39]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第222—223

页。

[40]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第224—226

页。

[41]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第209页。

[42]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第192页。

页。

[43]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第428—429

页。

[44]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第428—429

页。

[45]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第215—221

页。

[46]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第289—290

页。

[47]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第339—341

[48]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第562页。

页。

[49]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第5辑,第19—21

[50]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第217—221页。

[51]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第229页。

[52]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第237页。

[53]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第289—290页。

[54]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑,第130页。

[55]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑,第206页。

[56]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑,第4页。

[57]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第5辑,第34页。

敦煌道教的世俗化之路

——敦煌《发病书》研究

刘永明

《发病书》是敦煌占卜文献中很有特点的一类,该文献专述疾病的占卜及宗教治疗之术,在敦煌地区流行十分广泛,是反映古代基层民众的社会生活、宗教信仰和民俗文化状况的重要文献。由于不见于传世典籍,所以其中所蕴涵的研究价值显得更加珍贵。

现存敦煌《发病书》均为残卷,能见到题名的只有 P. 2856 写卷,卷末题记为“咸通三年(862)壬午岁五月写发病书记”,写卷内容中小标题也大多齐全,其他相关写卷则因残损而不见题名,同时具体内容中也往往没有小标题。难能可贵的是,黄正建先生《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》一书在对敦煌占卜文献进行整体研究的基础上,首先对《发病书》类写卷做了比较全面的梳理、归类、定名和必要的介绍,总体上将其归为“事项占”之“占病”类中,并对各卷内容的异同作了初步的对比研究。另外,黄正建《关于〈俄藏敦煌文献〉第 11 册至 17 册中占卜文书的缀合与定名问题》^[1]一文中尚有几个卷号内容属于《发病书》类写卷可作补充。综合黄正建先生的研究,属于《发病书》类的写卷当有 14 件,可以分为两类,第一类以 P. 2856 为核心,包括与之内容相交叉、有相同相近之处的写卷 12 件:即 P. 2856, P. 3402v, P. 2978v, P. 3556v,

S. 6196, S. 6346, S. 6216, Дх. 1258、Дх. 1259、Дх. 1289、Дх. 2977、Дх. 3162、Дх. 3165、Дх. 3892 + Дх. 6761 + Дх. 6761v (以下简称 Дх. 01258 + Дх. 6761 + Дх. 6761v);^[2]第二类包括 P. 3081、P. 3081v 两件,写卷内容亦属占病性质,但与第一类内容完全不同。这一系列工作为我们对《发病书》的整体认识和进一步研究提供了极大的方便。^[3]我们从对比中可以看出,这两大类别之间的主要不同点在于,第一类内容中有鲜明的宗教特征,多有鬼神、道符、解谢等明确的宗教内容;而第二类主要为阴阳五行等传统的术数内容,宗教特征不明显。在第一类中 P. 2856 写卷明确题名为“发病书”,且从存世写卷看,其内容比第二类内容流行广泛,所以笔者以为,以 P. 2856 写卷为核心的内容代表了敦煌地区的《发病书》及与之相关的活动流行的主要状况。

P. 2856《发病书》首残尾全(尾行只有“凡人”二字,说明以下内容未抄完),共计 332 行;^[4]包括十项内容;其次为 P. 3402v,存有 100 行,包括六项内容。从比较中看,P. 3024v 部分内容不见于 P. 2856,可以作为 P. 2856《发病书》的补充,由两者共同构成敦煌《发病书》的基本内容。(详见下表)

由于众所周知的原因,《发病书》内容和其他敦煌文献的命运一样,流落世界各地,从而散见于法藏、英藏、俄藏、北图藏等多家敦煌文献著录,同时也多见于各家研究著述;又加之残损严重和内容驳杂,导致同类写卷而名目各异,造成研究上的诸多不便。^[5]所以对此实有必要进行一番清理,使归类与定名相对合理和统一。因为,定名实际上或者揭示了该写卷的确切内涵,或者揭示了其真正的历史状貌,乃至反映了其最恰当的文化品格。应该说,各家定名在总体上是合理的或者有其合理之处,但涉及残卷内容的具体定名,确切来说应该首先符合当时的称名习惯,拟名应在参照当时称名习惯和切合实际内容的前提下确定。当然,这一点只有在综合研究同类文献的基础上,在相互比勘中才能做到。综观多家定

名,笔者以为,黄正建一书在对敦煌占卜文献作全面梳理和对比研究的基础上所作的归类 and 定名最为符合或者接近原貌。根据黄先生的梳理,P. 2856 写卷有 10 项内容,P. 3402v 写卷有 5 项内容,共计 15 项内容,对应小标题 15 处;按不同项计,则有 12 项内容,对应 12 个小标题,其中 4 个小标题出于拟定。又根据笔者的辨认核查,发现 P. 3402v 写卷实际应有 6 项内容,即其卷首残损极为严重的 10 行内容并不属于“推得病时法”,而是按天干日占病的内容,与 P. 2856 卷中的“推十干病法”相似,所以应该单列一项,宜定名为“推十干病法”。这两写卷的内容可互相补充,构成敦煌“发病书”的主要内容;同时具体内容互有异同。另外这些内容又多见于其他发病书类写卷,异同情况则十分复杂。对这一系列情况我们可以通过下表得到略微清楚的认识。(至于相同或相似内容之见于其他占卜类写卷的情况,则因过于复杂而无法在简表中揭示)

| | 内容标题 | 内容完全相同者 | 有相同、相似内容者 | 差异很大者 |
|---|-------------|---------|--|----------------------|
| 1 | 推男女年立算厄法(拟) | P. 2856 | P. 3896v | |
| 2 | 推年立法 | P. 2856 | P. 3402v, P. 2978v | |
| 3 | 推得病日法 | P. 2856 | Дх. 506v + Дх. 5924, S. 6216, Дх. 5193, Дх. 1258 + Дх. 6761 + Дх. 6761v | |
| 4 | 推初得病日鬼法 | P. 2856 | S. 62165 | |
| 5 | 推得病时法 | P. 2856 | P. 3402v, S. 6346 | |
| 6 | 推十二祗得病法 | P. 2856 | Дх. 1258 + Дх. 6761 + Дх. 6761v | P. 3402v, S. 6346 |
| 7 | 推四方神头肋日得病法 | P. 2856 | S. 6346 | |
| 8 | 推五子日病法 | P. 2856 | | |

| 内容标题 | | 内容完全相同者 | 有相同、相似内容者 | 差异很大者 |
|------|---------------|----------------------|-----------|----------|
| 9 | 推十干病法 | P. 2856 | P. 3402v | P. 3556v |
| 10 | 推人十二支生人受命法(拟) | P. 2856 | | |
| 11 | 推五行日得病法(拟) | P. 3402v, S. 6196 | | |
| 12 | 推十二月病厌鬼法(拟) | P. 3402v, S. 6196 | | |

从表中可以看出,这12项内容在实际传抄和流行中既存在着完全相同的写本,也有相近或相似的传本,也有差异很大的文本。这种情况说明《发病书》的留存决非偶然,而是反映了《发病书》中的鬼神致病之说和驱邪治病之术为当时的人们所广泛信仰和奉行。另外,S. 1468卷之“推十二时得病轻重法”(拟)、“十二时病厌法”(拟)、“十二时病男女轻重法”(拟)(该卷后接“李老君周易十二钱卜法”),P. 2859《五兆要诀》和北新0836《逆刺占》中的“占十二时来法”、北新0875之“占八卦人来卜法”等也属于占病之术,有些内容与P. 2856和P. 3402v有一致之处,也值得注意。

从比较典型的写卷P. 2856看《发病书》的内容结构,现存计十项内容,排序始于“推男女年立算厄法”,似有从总体年命运程方面把握身体健康和病厄状态之意,应该说这是合理的;但后面的内容排序则并不严格、缺乏系统性。如其后的内容无论是按十干日、十二地支日、建除日、五子日推病,都是属于以常用的干支、建除为主的按日推病之法,但这些内容并未排在一起,而是中间穿插了按时推病、不常见的按四神头、肋日等推病之法,而按年为序的“推人十二支生人受命法”更是置于末尾。这种情况表明该《发病书》在内容的编排上是缺乏系统性的。参看其他如P. 3402v等写卷等,内容或者相同,或者相近,或者大不相同,或者与其他内容同抄一卷,更是没有系统性可言。

关于《发病书》的流行时间,P. 2856卷尾题咸通三年(862)壬

午岁五月,这是现在明确看到的《发病书》类写卷的最早时间;其背面为“乾宁二年(895)营葬僧统榜”,“景福二年(893)纳草簿”“瑜伽师地论卷第五、卷第六之残文”,说明该卷以后主要留存于僧人之手,在纸张缺乏的情况下背面写上了其他内容。P. 3402v 字品不佳,正面为“论语卷第六”,题记为“二月十三日教书郎云麾将军金紫光禄大夫殿中监张嘉望题”;又正面 P. 3402p1 残信札有“伏缘天使”等字样;P. 3402p2 内有“奉使甘州”等字样,由此可知正面写卷的时间在归义军时期,并知背面《发病书》内容也写于同一时期。P. 3556vf“推十干疔病(?)”,正面除 P. 3556ve“道教斋文”(王卡拟名为“道士为唐高宗度亡造像文”)之外,还有多篇归义军时期的遯真赞,后面还有“清泰三年(936)曹元德转经疏”、“显德六年(959)押衙曹保升牒”等。说明背面内容抄写时间也必然在显德六年(959)之后。由此可见,《发病书》内容被传写的时间跨度至少达 100 年以上,亦即说明这一占卜术流行于晚唐五代以降的归义军时期。

从历史记载方面考察,以《发病书》命名的著作既不见于早期、晚期的文献目录著述,也不见于其他比较重要的历史文献。但我们知道,隋唐以降是术数大规模发展和大流行的历史时期,隋肖吉《五行大义》有“论人游年年立”,谓“年立即是行年,……此并候病之法,非通常用。”^[6]还引用了托名的《孔子元辰经》;而“推年立法”正好见于敦煌《发病书》。这说明,用于专门预知人之疾病的占卜术“年立”法,在隋代以前已经产生了。而据《唐六典》记载,太常寺太卜署所掌卜筮之法中“用式之法”其类有九,第八类为“发病”,由此可知,在唐代“发病”占法已为式占之一种。笔者以为,这种将“发病”占列入官方机构的情况说明,在当时“发病”占术已经是一种比较成熟或者相当成熟的占卜术,相应地当时也应该有比较成熟的“发病”占著作存在,但在传世文献中我们已经很难看到这种占法的蛛丝马迹了。在这种情况下,敦煌《发病书》的

发现对于认识隋唐时期的“发病”占及相关问题无疑是具有重要意义。

二

下面我们从具体内容入手,着重看《发病书》中的道教特征及文本特点。

就具体内容来看,P. 2856“推男女年立算厄法”的内容颇为符合《五行大义》所述“年立”法的基本法则。《五行大义》“论人游年年立”曰:“游年从八卦而数,年立从六甲而行。六甲者,男从丙寅左行,女从壬申右转,并至其年数而止,即是行年所至,立于其处也。”^[7]又引《孔子元辰经》云:“若甲子旬,男从丙寅,女从壬申;甲戌旬,男从丙子,女从壬午;甲申旬,男从丙戌,女从壬辰;甲午旬,男从丙申,女从壬寅;甲辰旬,男从丙午,女从壬子;甲寅旬,男从丙辰,女从壬戌。”^[8]从 P. 2856 卷现存内容看,其中便有如下内容:

年卅一:男至丙申,算尽,忌口舌,门;女立壬寅,算尽(?) ,忌(?)口□……

年卅一:男立丙午,算有六,忌口舌(?),女至壬子,算尽,水……

年五十一:男至丙辰,算有八,病(?);女至壬午,算有二,忌□……

年六十一:男至丙寅,算有三;女立壬申,算有二。……

年七十一:男至丙子,算有三;女至壬戌,算始生。……

由其中“年六十一”项内容合乎“男从丙寅,女从壬申”可知,“年一”正是起于甲子旬的。再结合所有的年立所至排列法来看,全部内容均与上引《五行大义》和《孔子元辰法》的规则相吻合。同时,这一推占法中除了有些行年简单注明“忌”(并、门、口舌、灶、溷、厕、水、火、土等)和“厄”(刀兵、官事、口舌、牢)之外,没有

见于该卷《发病书》其他各推病法中的鬼神、道符等内容。但其中关键内容年命以“算”的多少来表达，笔者以为这与道教有着密切的关系。因为传统文献一般以“岁”表示年龄的大小，而“算”是用以表示具有强烈宗教宿命色彩的年命的多少，这种表示法主要出自道教，在东汉以前的文献中几乎看不到这种表示法，东汉许慎的《说文解字》中只释“算”为“数也”。^[9]而在道教最早的经典《太平经》中处处可以看到以“算”表示宿命性质的年命数，如其中曰：“此人生各得天算，有常法，今多不能尽其算者。天算积无訾，故人有善得增算，皆此余算增之。”^[10]“天地爱之，增其算，鬼神好之，因而共利祐之。”^[11]“大阴法曹，计所承负，除算减年。算尽之后，召地阴神，并召土府，收取形骸，考其魂神。”^[12]以后则屡见于道教文献之中，也造成了很大的文化影响。“推男女年立算厄法”当是从中原传入敦煌的占卜之术，而且当保持了自隋代已经形成的推人年立法的基本面貌，因而资料价值十分珍贵。又，从内容看该项无直接的占病内容，确似纯粹的禄命之术；然根据《五行大义》，这项内容依然应该归于“候病之法”。大概对人病厄的推占首先应该结合人年命的大运走势，这样推占具体时日、病状等才可能更为准确。所以，敦煌本《发病书》将其置于其他从日、月推占病状等各项内容之前，应该说是完全合理的。

第二项为“推年立法”，内容按照十二地支顺序排列，共计十二条。显然，这种排列方法与《五行大义》所述的“论人游年年立”法完全不同。观其内容，每条内容之前画一道符，次述所忌得病月日及病之吉凶、疾病症状、系何种鬼神为祟、预病死不死及解除之法等，如：“年立子，忌十一月、五月，带此符大吉。年立子，黑色人衰，十一月十夜半时，五月午时，若其日时得病，十死一生，非其日时不死，……祟在君土公、司命、星死鬼……”从总的特征看，其内容首冠为该年宜于佩带的道符，而且不论具体情况如何，均为“带此符大吉”或“带此符吉”。符是道教常用于驱鬼避邪的代表性法

术之一,所谓“符者,天地之信也;……鬼者,神之使也。鬼见天信即去矣。”^[13]所以道符的使用及其包治诸病的独特性使该项内容具有十分鲜明的道教特征;又其所指出用于驱邪治病的解除之法亦属于道教法事活动,鬼神为崇之说也与道教关系极为密切。^[14]

另一方面,作为推占术,“推年立法”相对于成熟已久的阴阳五行术数原理,则显得十分粗浅。其中涉及到的只有地支相冲一项,不论五行衰旺德合刑克等,凡是遇到与本年地支相冲的日、月、时,连同与该年同一地支的日、月、时辰均属不吉,凡得病者均为十死一生。子年所忌见前引文;又如丑年则忌丑未月(十二月、六月)、丑未日,寅年忌寅申月(一月、七月)、寅申日之类。又核本项内容对凶厄时间的推定与敦煌禄命书P. 3398《推十二时人命相属法第三十五》中所用的基本方法完全一致,其中也是以地支相冲之年月为厄。如:

子生,鼠相人,命属北方黑帝。……大厄子午之年,小厄五月、十一月。……

丑生,牛相人,命属北方黄帝。……大厄丑未之年,小厄六月、十二月。……

该禄命书为册页装,也属于归义军时期敦煌地区流行的一种占法。可见“推年立法”与这种禄命术有密切关系。另外,这一部分内容中还出现了六壬所使十二神中的神后,谓:“子者神舌(后),天长女,主生人命”,而将神后落实为宗教特征鲜明的人格神“天长女”,这当与道教有很大关系(见下文分析)。结合以上特征,可以看出,“推年立法”是在当时比较流行的禄命书的基础上经过道教化的改造而形成的占卜术。

第三项为“推得病日法”,第五项为“推得病时法”,这两项有一个共同的特点,就是有明显的六壬占内容。这一点也正好符合《唐六典》所述“发病”占属于式法之一的实际情况(其他内容和我们所能见到的六壬占法不同,而且显得简单直观)。六壬占法与

遁甲和太乙合称三式，唐代于太卜令掌卜筮之法，亦将六壬列为三式之一。在传世文献中涉及唐五代以前的六壬占法文献很少，而在敦煌遗书中保存了一些材料，^[15]这显然对研究唐五代以前的六壬占法具有十分重要的意义。在本写卷“推得病日法”中值得关注的与六壬占法相关的内容有：

子日病者，不死。子者神后，南斗之子，男轻女重，主生人命，故知不死。……

丑日病者，小困。丑者大吉，天上长史，主当文案，故知病者男重女轻，虽困不死。……

寅日病者，不死。寅者功曹，天上主当土万物，故知不死，女轻男重。……

卯日病者，不死。卯者太冲，天使者，主生人命，男轻女重，故知不死。……

辰日病者，困。辰者天罡之游激，主注收人命，故知之，困，十死一生。……

巳日病者，不死。巳者太一，天上南斗长女，主生人命，故知不死。……

午日病者，小困。午者胜光，天上都尉，言教清（下缺）……

未日病者，小厄。未者小吉，天上？女，主将人，故知病者困厄不死。……

申日病者，不死。申者传送，天上主簿，生人命，故知不死。……

酉日病者，困。酉者从天魁，天帝使者，主人命，故知困厄。……

戌日病者，大重。戌者天魁，天上北斗长史，主收人命，故知病大。……

亥日病者，不死。亥者微明，南斗之神，主知生死。

在“推得病时法”与六壬占法相关的内容有：

夜半时病者，男重女轻，大吉病之，恐厄。何以言之？大吉之吏收人魂魄送付天曹，……

丑时者病者，神后病之，不死，男轻女重，神后，南斗之子。
……

寅时病者，男重女轻，微明病之，不死，何以言之？微明，亥上神。……

日出卯时病者，男轻女重，天魁，病者不死。何以言之？天魁者，王之使。……

食时辰病者，从鬼（魁）病。何以言之？从魁住人收（主收）。……

巳时病者，男重女轻，小吉病之。……

午时病者，男重女轻，北君不赛。……

未时病者，男轻女重，胜先。何以言之？胜先，北斗之子。
……

申时病者，高贵大神许而不赛。……

酉时病者，男轻女重，天罡病之，恐困。何以言之？天罡者，天之狱吏。……

戌时病者，男重女轻，太冲病，天使者。……

亥时病者，男轻女重，功曹病。功曹者，天之五官，主生命不死。……

另外相同或相似的内容还见于前述“推年立法”，还有 P. 3402v、S. 6346、Дх. 1258 等写卷。

隋萧吉《五行大义》中也有关于六壬所使十二神的描述，该作引用《玄女[式]经》谓：“六壬所使十二神者，神后主子，水神；大吉主丑，土神；功曹主寅，木神；大[冲]主卯，木神；天刚（罡）主辰，土神；太一主巳，火神；胜先主午，火神；小吉主未，土神；传送主申，金神；从魁主酉，金神；河魁主戌，土神；[征]明主亥，水神。

……”^[16] 相对比可见,“推得病日法”中十二神与十二支的配合与之完全相合,而“推得病时法”中的配合法则与之不同,然这种用法可以在道教典籍中找到依据。《云笈七签》云:“……又明一年四时行焉与日月合宿,以定律吕。故一月建寅,寅与亥合,其神徵明者,徵召万物;而明月建在卯,合宿天魁;月建在辰,合宿从魁;月建在巳,合宿传送;月建在午,合宿小吉;月建在未,合宿胜先;月建在申,合宿太一;月建在酉,合宿天刚;月建在戌,合宿太冲;月建在亥,合宿功曹;月建在子,合宿大吉;月建在丑,合宿神后;十二月建合宿行神,璇玑玉衡,以定四序,四方七宿,日夜互更,即明一天律吕同则南方律吕也。”^[17] 由此可见,“推得病时法”中六壬十二神的用法正是在十二神所在支位的前提下,用地支六合(如子与丑合午与未合之类)的方法确定神位的;这种方法有着道教天文学的依据。同时,敦煌《发病书》中六壬十二神的人格化特征也是值得注意的。按六壬式占是中国古代与天文历法相关的占卜术的主要内容,它的起源并不像《四库总目》所考证的形成于汉末时期,而是至少在西汉时期已经形成了,其渊源则更早。山西离石出土的西汉末年的象牙式上则明确标有六壬十二神。^[18] 这些用于占卜的六壬十二神,虽然不乏宗教意味,但更多地具有古代天文学的宇宙模型的意义;和道教产生以后对天地日月星辰的神化为具有人格特性的神仙完全不同,而敦煌《发病书》中十二神的内涵十分丰富,如“子者神后,南斗之子,……主生人命”,“丑者大吉,天上长史,主当文案”之类。显然,这是进一步的宗教神学化,赋予一种人格特征的描述。从历史上看,这种特征只能出自道教术士的创造。这里我们通过对天帝使者、北斗、南斗的崇拜考察分析其道教渊源。

关于天帝使者的崇拜,当起于东汉。东汉时期民间道教对天帝的崇拜十分流行,同时天帝使者的活动也十分活跃。据王育成先生的不完全统计,在东汉文物考古资料中,与天帝使者类道人有

关的解除文、道印、碑刻,不下于一百五十件。据研究,东汉时期,在我国黄河中下游地区和淮河流域,出现了一批自称天帝使者等名目的道人,他们创立了最早的道教法术、法物、仪式和崇拜对象,以师徒传授的形式组成多个分散的小型道教团体,使道教成为当时的重要信仰之一,为道教的兴起和大教团的出现奠定了深厚的社会、思想和实践基础。^[19]在早期道教经典《太平经》中亦有“天帝”和使用“神药”治病的有道之人“使者”,^[20]其中的使者和当时活跃在民间道教中的天帝使者或直接称为使者的人员很有类似之处。以后道教典籍中经常能够见到关于“天帝”和“天帝使者”的记载,如《太上三五正一盟威录》卷4即有“天帝使者”、“天帝”。^[21]由此可见,“推得病时法”中与人的生死相关的“天帝使者”或者“天使者”来自于道教。

至于北斗,在古代传统的天文星占中原本具有重要地位,也早已具有神学化、人格化特征了,但相比较而言,这种特征主要是概念化的,没有后世过多的具象化、明晰化、行为化的人格特点。随着道教的产生,北斗的神灵形象开始了明显的变化,早期道教经典《太平经》云:“不施自成,天之所仰,当受其名,机衡所指,生死有期,司命奉籍,簿数通书,不相应召。所求神簿问相实,乃上天君,天君有主领。所白之神,不离左右,其内外见敬,亦不敢私承,所上所下,各不失时。太阴司官,不敢懈止。”^[22]可见北斗的运行决定着人的生死命运并主导着神灵的活动。另一早期道经《老子中经》更明确地说:“璇玑者,北斗君也,天之侯王也。主制万二千神,持人命籍。”^[23]其人格化形象更加具体。《抱朴子》中也有关于北斗神的信仰,如《抱朴子·杂应》:“吾闻吴大皇帝曾从介先生受要道云,但知书北斗字及日月字,便不畏白刃。帝以试左右数十人,常为先登锋陷阵,皆终身不伤也。”^[24]另外还有一些祭祀北斗之法。敦煌文献中还有两则与《抱朴子》相关的道经佚文,其中讲的也是关于北斗崇拜的内容,颇值得注意。S. 2404《后唐同光二

年(924)具注历日并序》中有：“谨案《仙经》云：若有人每夜志心礼北斗者，长命消灾，大吉。”并绘有《礼北斗图》，图下题记：“葛仙公礼北斗法：昔仙公志心，每夜顶礼北斗，延年益算；郑君礼斗官，长命，不注刀刃所伤。”^[25]可见，北斗在道教系统不只是一般地职掌人生死命运的神灵，而且和道教的长生不死主旨密切相关，从而使北斗信仰实现了道教化的转变。关于南斗神信仰的情况也同样。《星经》中原有“南斗六星，主天子寿命，亦主宰相爵禄之位”；又《搜神记》中有“南斗注生，北斗注死”的说法。在灵宝派最重要的经典《灵宝无量度人上品妙经》中则更为全面：“东斗主算，西斗记名，北斗落死，南斗上生，中斗大魁，总监众灵。青帝护魂，白帝侍魄，赤帝养气，黑帝通血，黄帝中主，万神无越。”^[26]显然，关于南斗和北斗等神灵的信仰在道教系统形成了一个整体的有机的神灵体系。^[27]又早期道经《洞神八帝元变经》讲述了为维护修行之人而召南斗史佐八大鬼神之法。^[28]约出于六朝至唐初时期的上清经《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》曰：“北斗司命君削除黑簿，南斗司禁君移易生籍，添年益寿，回灾转厄。”^[29]又曰：“夫人五人为勾销死簿，东斗主算君为延寿益年，南斗真人君为为注上长生玉历，西斗记名君为注上福禄，北斗星皇君为落除死名，中斗太微君为攘却灾祸、消诸不祥。”^[30]唐宋以降道教中对于南斗和北斗诸神的信仰十分流行，还出现了专门的经典。^[31]其社会影响显然是十分广泛的。前述《太上元始天尊说北帝伏魔神咒妙经》中还有“天帝”、“天帝太上之子”以及“北斗杀吏”、“北斗使者”、“南斗大神”、“南斗杀鬼使者”等诸多神灵，《洞神八帝元变经》中南斗之下有“史佐”之神，充分显示了道教神系的复杂性。从比较中可以看出，见于敦煌《发病书》中天帝使者、六壬十二神的不同身份名目与此情况颇为一致。

由以上考察明确可见，“推得病日法”和“推得病时法”保持了发病占属于六壬占法的一些基本特征，而其主要内容的形成与道

教有密切的关系,所以这两种推占法可谓是六壬占法的道教化产物。

第四项“推初得病日鬼法”,第八项“推五子日病法”有一个共同的明显特点,就是和第二项“推年立法”一样,也是首先冠以道符,以道符解厌鬼神所致疾病。“推初得病日鬼法”首作序例云:“卜男女初得病日鬼名是谁,若患状相当者,即作此鬼形,并书符厌之,并吞及著门户上,皆大吉。书符法用朱砂闭气作之。”具体内容按十二地支日分述,如:“子日病者,鬼名天贼,四头一足而行,吐舌,使人四支不举,五藏(脏)不流,水肿,大腹,半身不随(遂),令人暴死,以其形厌之即吉。此符朱书之,病人吞之,并书著门户上,急急如律令。”同类写卷 S. 6216 中已有上引子日病内容,文字略异,而后面画有一符,上绘一四头一足之鬼。“推五子日病法”将六十甲子按相同地支者分为十二组,如甲子、丙子、戊子、庚子、壬子为一组,占述得病的鬼神之由及痊愈日并吞符及解谢之法,如云:“子日病者,以索系项,欲送太山未去,吞此符。甲子病者至庚午差,星死鬼所作,求之吉;丙子病至庚辰差,〔一〕云庚申差,兵死鬼作,五道吉;戊子病庚寅差,一云甲午差;庚子病至丙午日差,无后鬼所作,解之吉;壬子日病者至己未差,客死鬼作,水解之吉。”有些条目在最后还说明“小降”和“大愈的日数”。这里除吞符著符厌鬼,以及咒语“急急如律令”等均显示了道教特征外,揭示鬼名也属于道教呼鬼名以厌鬼的法术。《抱朴子》中便记载了这种方法,如:“山中山精之形,如小儿而独足,走向后,喜来犯人。人人山,若夜闻人音声大语,其名曰蛟,知而呼之,即不敢犯人也。一名热内,亦可兼呼之。又有山精,如鼓赤色,亦一足,其名曰暉。又或如人,长九尺,衣裘戴笠,名曰金累。或如龙而五色赤角,名曰飞飞,见之皆以名呼之,即不敢为害也。”^[32]显然,这两项内容依然是以道教法术为核心的。

第六项为“推十二祗得病法”,按建除十二日占何鬼神为祟致

病,并指出在必须运用解除之法后,须若干日疾病“小降”直至“差”或者“大差”、“大愈”,内容比较简单。如“平日病者,西南有所作,犯触树神,遣不葬鬼为祟,宜须急解,五日小降,七日大差。”第七项为“推四方神头肋日得病法”,分别按朱雀日、白虎头日、白虎足日、青龙头日、青龙肋日、青龙足日六条各一行,内容比较简单地指出病者系何鬼神为祟并解谢之法,有些还说明了差愈之日。如“白虎头日,二日、九日、十日、廿四日,病者不死,丈人所为,解之日降,七日大愈。”此两项运用了解除之法驱除鬼邪及疾病,显然还是与道教密切相关。

第九项为“推十干病法”,将十干日按五行属性分为五条,据五行生克关系分述病之吉凶及须注意的头向,如“甲乙病者青色凶,非其色吉,戊己日小重,庚辛日小差,头宜西首吉。”第十项为“推人十二支生人受命法”(拟),系按游年所在推人之病厄、所受年命数,并首先确定以厌解之法消除病厄,云:“右件病人皆以器盛火去五寸置之大吉”,“游年所在立得病、产乳、官事、官难,向其卦呼其神名,即殃祸自消。”具体内容如:“卯生人,年六、廿四、卅六、五十一四厄不死,受命九十三,得四子力。”这显然主要讲的是禄命内容。题名銜前通引并通事舍人范子盈、阴阳汜景询写于咸通二年(861)的P. 2675v有与第十项完全相同的内容。又“推人十二支生人受命法”中某几个年份为厄及得几子力、受命若干的说法与敦煌禄命书P. 3398《推十二时人命相属法第三十五》(册页装)的内容有相似之处,如:“亥生,猪相人,命属巨门星北所黑帝。……大厄己亥之年,小厄四月、六月。……得三子力。年十八小厄,廿五官厄,卅大厄,过此受命八十三。”所以这些内容也可能取自当时流行的禄命书。在本卷中相对而言与第一项“推男女年立算厄法”(拟)较为类似,本《发病书》置于篇尾,似正是编纂不系统的体现。这两项没有明显的道教特征,不过道教是重术的宗教,传统的占卜术数原本在道教中有着广泛的流行和发展。

P. 3402v 可视为《发病书》的另一写本,与 P. 2856 卷相对照, P. 3402v 中除了“推五行日得病法”、“推十二月病厌鬼法”两项不见于 P. 2856 卷外,其他均有对应项。具体对照其内容, P. 3402v 中的“推十干病法”亦以十干的五行属性为序(仅剩“戊己日”、“庚辛日”两个条目),所言吉凶内容有相同处:如戊己日病者黄色人凶,庚辛日病者白色人凶之类;本卷中有病症内容, P. 2856 卷中则无。“推得病时法”中,关于解谢之法、鬼祟治病、所忌、愈日等内容构成完全一致,具体内容则有很多不同;其中具有鲜明特征的六壬十二神的用法共同之处较多,如未对应胜先,申对应太一,酉对应天罡,戌对应太冲,亥对应功曹,子对应大吉等;而且以太一为天上长吏,天罡为天上狱吏,太冲为天上兵吏等内容两者也有相同相近处,神学色彩极强,显然均采用了道教系统六壬十二神的用法。“推十二祗得病法”与 P. 2856 卷中的同项内容相比较,也是以建除为序,占何方鬼祟为病,亦以解谢之法治之,但具体内容不同,尤其多出病症内容。“推年立法”只抄有“年立子”一项,与 P. 2856 卷相比较,其中如黑色人不吉、所忌月时与病之吉凶的关系等内容基本相同,其他内容不同,尤其不见 P. 2856 卷中的道符和病症项。另外两项,即“推五行日得病法”、“推十二月病厌鬼法”均不见于 P. 2856 卷,但显然与之属于同类内容,所以可以补该卷内容之不足。又,“推五行日得病法”内容又见于 S. 6196 残卷。具体看,这两项内容都比较简单。“推五行日得病法”系按金、木、水、火、土五行日述病之轻重及运用五行相克之理厌病的方法,如:“金日病者,男凶女吉,金是白虎,故知男凶女吉,以火著病人头边吉。”同时在五行内容的上方画有两付道符,显然是以符治病的意思。这样也就使本项内容具有了道教的特征。“推十二月病厌鬼法”先指出每月导致病患之鬼祟的来路,然后指出用厌法对治。

从以上的分析和考察首先可以看出,以 P. 2856 为核心的《发

病书》内容具有鲜明的道教特征,其中有反映道教神学观念的神灵信仰,如对司命、灶君、北君、土公、天帝使者、北斗诸神、南斗诸神的崇拜,有以道符、解谢、呼鬼名等法为主的道教治病手段,有道教神学化色彩十分浓厚而不同于传统的六壬占卜术等。这是这些内容构成了《发病书》的基本内容。卷中各项内容虽然是以推占的形式出现的,但实际上从术数占卜层面看,各条目内容比较固定,缺乏像传统的占卜术所具有的灵活性,因而比较粗浅而不显眼;而宗教性的内容则所占分量较大,比较引人注目。尤其是如以道符、以解谢手段统治诸病的内容实际上掩盖了其中吉凶占卜所具有的意义,使推占退居次要地位,而使这种宗教治病之术上升到主要地位。对此,我们在下文中将作进一步的揭示。

三

作为占卜术中特殊的一类,对疾病的认识和治疗无疑是《发病书》的中心目的和核心内容,所以理当涉及病因、病症、治疗诸方面。从内容构成角度看,应该说这些内容在《发病书》中都涉及到了。由于其中病因和治疗主要是宗教内容,所以对病症的描述当最能反映《发病书》对疾病的认识。在 P. 2856 写卷中,对病症的描述比较多的有“推年立法”、“推得病日法”、“推初得病日鬼法”三项,“推得病时法”、“推十二祇得病法”、“推四方神头肋日得病法”三项则略微涉及到一些病症。在 P. 3402v 卷中,与 P. 2856 卷对应的内容有三项,其中恰恰是“推得病时法”、“推十二祇得病法”病症描述较多,而“推年立法”仅有的一则内容中恰好没有症状描述,两卷对病症的详略情况正好相反。

“推年立法”云:“年立寅,忌正月、七月,带此符大吉。年立寅,青色人衰,正月寅日,七月申日,若其日得病者十死一生,非其日时不死。病惟苦头痛,胸肋满,矩(短)气,见血,恍惚不食。崇

在山神、树未(木?)、狂死鬼、及断后兵鬼、不葬鬼所作,宅中有独鼠怪,忧小口,及水上神明丈人,急解之吉。忌正月、七月寅申日。”该项十二条的内容结构基本如此。综合考察整个内容所涉及及病症,所看到的往往是一些相同的情况,重复性极强,有些症状文字表达略有不同,实际内容基本相同。从统计中可以看出其基本情况如下。在十二个年立中,头痛者占十二,饮食不下者占十一,心腹胀满者占九,手足四肢烦疼不宁者占九,吐逆者占六,咽喉不利者占五,乍寒乍热者占四,短气者占三。另外还有见血,恍惚,腰背、腰脊强,咽项强,不眠、卧不安,胸肋痛,耳目痛,股中急,心腹热闷,孔穴不利等。再查核 P. 2856 和 P. 3402v 卷其他各项中的病症描述,可以看出,其在文字表述上有时有所不同,但出现频率最高的病症状况与“推年立法”中反映的情况基本相同,另外还见有五脏不通,大小便难,心中恍惚狂言,身体生疮,见血,口噤,不别亲疏,水肿大腹,半身不遂,失溺,水不利,多语言,足冷,吐血,心腹、百节痛,狂颠,痴哑,耳聋,下部闭塞,背痛,惊恐之类。

以上涉及症状大致有三十余种,从出现频率高低的不同似乎可以看到当时敦煌民众常见病症的一些情况,如头痛、饮食不下、心腹胀满、手足四肢烦疼等最多,这应该说是基本符合常见病情的;但其中没有看到诸如腹泻下利、头昏头晕之类常见病情,这也颇值得引起地方病、疾病史研究的注意。我们这里最为关注的是,从这些症状描述来看,都显得非常直观,没有从医学方面更为详细的症状描述,不涉及真正的医学病理学、生理学的术语,没有关于气血、荣卫、脏腑、经络等专业知识的内容,也看不见四诊、八纲诊断方法的运用。整个描述似乎仅仅是一些缺乏医学知识的病家的主诉。显然,这种描述与我国古代医学自汉代以来已经相当发达的水平相比较,是大相径庭的。这充分说明,《发病书》各项内容的作者缺乏基本的医学知识,对疾病的认识相当肤浅,乃至与毫无医学知识的普通民众几乎没有什么区别。

关于病因,从《发病书》总体内容来看,应有两个方面的因素,其一为年命运程因素,即命运中在某一个特定的时段必然遭际厄运而受病乃至性命该绝,这一点主要反映在“推男女年立算法”和“推人十二支生人受命法”中。其二为鬼神致病因素,而且具体致病因素均可以落实到鬼神方面,有时还附带一些动物为怪。鬼神致病又可具体分为两种情况,一种是六壬十二神使人得病,一种是其他鬼神为祟致病。

从前文引《发病书》内容看,六壬十二神属于天上之神,专门掌管人的生死命运,所以人所得疾病的轻重缓急也自然与之相关。从《推得病日法》内容看,与六壬十二神相关的病之吉凶首先是命运吉凶的表现,在这一前提下,进一步追究具体的致病之由,就要落实到其他鬼神为祟方面。如“辰日病者,困。辰者天罡之游激,主收人命,故知之困,十死一生。为人黄色、头痛、心腹胀满……。祟在丈人宅神、土公许之不赛,东南西北有鬼字小光阿仙……”。在“推得病时法”中,六壬十二神也使人得病,但表述方法与其他鬼神致病者明显不同,只是说“病之”,而不说“祟在”或者“为祟”,这充分说明六壬诸神灵使人得病正是属于执行掌管生杀权力的行为,随之便有鬼来“收人魂魄”(也不叫“为祟”),或送天曹、天庭,或送太山,或送五道。遇上这种情况,病家并不是静听命运的安排,而是需乘魂魄尚未离去时,急速求某方位之“师”解之,如:“酉时病者,男轻女重,天罡病之,恐困。何以言之?天罡者天之狱吏。病者大重,鬼吏在寅地收人魂魄,欲送天庭未去,宜使乾上师解之。”

六壬十二神之外的其他鬼神作祟的内容是整个发病书的主体部分。它们具体为祟的情况比较复杂,有时是所谓神灵亲自出马为害于人,如“推五子日病法”：“癸丑日病,至丁巳日差,祟在天神,解”；“丙辰日病,至庚申日差,祟在灶君、土公丈人。”有时是鬼类作祟,如前法中有“甲子病者,至庚午差,星死鬼所作,求之吉”；

“丁丑日病，至庚寅日差，祟在客死鬼。”有时是神灵与鬼类联手作祟，如“推四方神头肋日得病法”：白虎肋日“病者不死，丈人将他外鬼为祟。解，五日差。”更多的则是由神灵派遣各种鬼类作祟。如“推年立法”：年立午，病者“祟在社公、灶君、天神不赛，北君有言，遣绝后鬼、丈人独鼠为怪。”“推得病日法”：申日病者，“祟在北君、丈人遣星死鬼、断后鬼为祟。”也有神灵联合病家先亡灵魂为祟的，如“推四方神头肋日得病法”曰：朱雀日“病者，司命为害，犯北君、外神、祖父母所作。谢之吉。”形成不同的组合为害于人。也有家神不安或不喜，勾引外鬼为祟的，如“推十二祗得病法”：“成日病者，家中斗诤，咒诅相向，宅神不安，遣断后鬼为祟，急解送，时日差。收体病者，家灶君、宅神，宅神不喜，遣不葬鬼为祟，解之，八日小差，十日大愈。”也有纯粹属于已故亲属的鬼魂为祟的，如“推四方神头肋日得病法”曰：白虎足日病者，“兄弟鬼所作，急解之吉。”另外，在以各种鬼神作祟为主的情况下，还有动物为怪致病的情况，如鸡狗为怪、独鼠怪、飞虫走兽为怪、西方釜鸣为怪等。

关于鬼神为祟的具体原因，主要是因为人没有按时奉献祭品，及时讨好他们，如“推年立法”：年立辰，黄色人衰，病者“祟在树神、北君、司命、丈人、兵死鬼、无后鬼、东南土公不赛，令人失魂。”或者没有及时实现给神灵许下的诺言，如年立亥，病者“祟在西北高贵大神久许不赛，遣客死鬼、女详鬼病之。”或者是欠下了宿债，如“推十二祗得病法”曰：“执日病者，天神下有宿债不赛，丈人将外鬼与人为祟。”或者是由于自己的行为不慎触犯了神灵，如“推十二祗得病法”曰：“平日病者，西南有所作，犯触树神，遣不葬鬼为祟，宜须急解，五日小降，七日大差。”或者是因外人来而冲犯了神灵，如“推得病日法”：子日病者，“有黄色男子从外东南来惊动宅神。”或者是鬼神饥饿，欲得饮食，如“推十二祗得病法”曰：破日病者，“土公丈人欲得饮食，遣死鬼为祟。急解送，五日差”；“推四

方神头肋日得病法”曰：青龙肋日病者，“丈人时（将）他狱死鬼来，来欲得饮食。解之吉，八日差。”因家中争斗引起的家神不喜而致病邪的情况已见前文所引。

至于“推初得病日鬼法”则按十二支日每天对应了一位凶鬼，不管碰到哪一天得病，总会有一位日辰之鬼负有作祟的责任。而它们的作祟害人，并非受命于大神，也不是有求于人，只因为他们的存在就是置人于病患乃至置人于死地。在《发病书》中所见鬼神中，以这十二位恶鬼最为凶险，形象也最为丑陋，所以该法中对这十二位恶鬼的形象作了较多的刻画，其大概形象是：子日病者，鬼名天贼，四头，一足而行；丑日病者，鬼名天（罡加刀），青身赤面，手执气（不识），一足而行；寅日病者，鬼名同炉，黄头赤身；卯日病者，鬼名老目离，青头赤身；辰日病者，鬼名铁齿，赤身，头上有一角，好食生血；巳日病者，鬼名强郎，头戴半月，一足一手，青翅赤身，员转而行；午日病者，鬼名文卿，青身黄面；未日病者，鬼名啖（啖），独头蛇身，两翅一足，朱红面；申日病者，鬼名铜聋，绿身翼戴鱼；酉日病者，鬼名（上老下目），绿面非（非？）身，待气俄吐舌而行；戌日病者，鬼名石系机（？），眉生两翅，手持刀，而逢人即斫。亥日病者，鬼名东僧，赤面黄身，倒脚向上，托（托）地而行。这些恶鬼不惟面目狰狞，而且一旦作祟，往往导致重病乃至致残，更严重的是直接置人于死地。如令人狂颠、狂言，半身不遂，痴哑，乃至暴死，或者“逢人即斫”等。

综观整个《发病书》写卷，作祟致病的鬼神主要有以下一些：属于神灵的有司命、灶君、北君、土公、社公、丈人、宅神、树神、天神、高贵大神；属于鬼类的有司命鬼、客死鬼、星死鬼、无后鬼、断后鬼、溺死鬼、狂死鬼、狱死鬼、女子鬼、女祥鬼、兵死鬼等。而这些鬼神，既有符合道教特征的一面，同时又有符合民间宗教信仰的一面。从道教的角度看，关注鬼神姓名以防其作祟干犯本来就是道教的重要内容之一，如《太上三五正一盟威箓》曰：“百鬼皆畏人，

人知大鬼姓名,则悉不为害也。”^[33]《道要灵祇神鬼品经》曰:“后有道士男女生官见吾秘经,知鬼姓名,皆保元吉。”^[34]而当这些鬼神信仰被置于道教北斗神、南斗神、六壬十二神体系之下,又与道教的解谢、用符诸法融为一体时,无疑其道教的意味更加浓厚,从而将这些民间宗教中的鬼神信仰导向道教信仰。从民间宗教的角度看,除北斗、南斗、六壬十二神这些道教正神以外,其他神灵经常和鬼魂一道“作祟”。这样的神灵完全失去了传统的也是正统的认识中“神,聪明正直而壹”^[35]的意义,堕落为邪神或鬼类了。比如司命、灶君不是行使掌管人的生命寿夭等神界权利,根据人的善恶行为增减或夺其寿算,所谓“故言司命,近在胸心,不离人远,司人是非,有过辄退,何有失时,辄减人年命”。^[36]“月晦之夜,灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者,三百日也。小者夺算。算者,三日也。”^[37]而只是为了一己之私而施其淫威,直到获得人间的礼品供奉。同时作祟队伍中还有所谓“天神”,他不在天上享受神仙之乐,而是留恋人间烟火。凡此均显示了神灵品格的蜕化和低俗。当然,这些鬼神的索求及神灵品格蜕化的原因自然不在原本虚无的“神灵”本身,而在于“神灵”的造作者——人。马克思所说的“宗教即颠倒了的世界观”,^[38]恩格斯所说的“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式”,^[39]其某些内涵在这里表现得相当直观。人世间战争连绵,多有杀身疆场者,于是阴间有兵死之鬼;人世间灾难重重,致使子女罹难、或养育未成,祖宗血脉因此断绝,于是阴间有无后之鬼;人世间多有背井离家、客死他乡者,阴间便有客死之鬼;人世间多有死而不葬、露尸于野者,阴间便有不葬之鬼;老百姓常常倍受饥饿熬煎,故而鬼神也因饥饿索食为祟。……这一切只能是陷于衣食之忧、疾病之忧、性命之忧的下层民众的心理意识的折射。显然,这种神灵信仰只能属于民间宗教信仰之列。而这两个层面的相互交织正好展示了在

广大民众层面,道教与传统民间宗教信仰的融合和渗透。

进一步来看,《发病书》在鬼神致病的说辞方面,存在着一些明显的矛盾,那就是从若干项推占术出发,同一天得病可以找到几种不同的鬼神作祟的说法。因为《发病书》中的很多推占法都囊括了每一天。比如“推得病日法”酉日病者,“头痛,胸肋腰背痛,断(短)气,吐逆,四支(肢)烦乱,不别亲疏。祟在天神,丈人、司命、土公、星死鬼”,但放在“推年立法”中,则按不同年份而为祟者有差别,如年立在卯,病者亦有头痛、吐逆等症,“祟在丈人、灶君、客死鬼,家有先怪,飞虫野兽入宅为怪,犯东方土公及门户树木神”;如年立在酉,病者亦有头痛、两肋痛、吐逆、手足烦疼等症状者,其祟却“在大神、丈人,从外得之,北方有人惊动宅神,无后鬼、狱死鬼令人魂魄分散。”若根据“推得病时法”,则当据时辰而论,不同时辰对应不同的六壬十二神和相应的鬼神作祟。若根据“推十二祇得病法”,则又是另一套说法,等等。如此不同的说法必然导致互相之间的冲突,但《发病书》的辑录者似乎没有关注这些自相矛盾的问题。这一方面说明了这些不同的占病之说各有来历,原非一人之作,而是由《发病书》的辑录者不问青红皂白地堆积在了一起。所以从其文本的角度来说是十分粗疏的。另一方面,由于致病因由说法不一,在实际运用中只能一面广泛地向各路鬼神祈求,一面更加注重宗教手段主要是道教方术的运用。如号称敦煌王的归义军节度使曹延禄所进行的醮祭活动正是这样。^[40]

关于治疗之法,除“推男女年立算厄法”和“推人十二支生人受命法”属于从禄命的角度推人算厄内容,不具体涉及病因、病状和治疗外,其他八项均涉及这方面内容。在治疗法中最鲜明的主要是用道符之法和用“解”之法,另外还有“厌”、“送”、“谢”等法。道符以其特殊的、神秘的形式和优先使用的威力而引人注目,明确使用道符的有三项;“解”法即是解除、解谢的方法,其运用最广泛,贯穿于其中六项。具体情况如下,“推年立法”主要是佩带道

符与解法的综合运用;“推初得病日鬼法”主要是病人吞符和门户贴符及作鬼形厌鬼之法的综合运用;“推五子日病法”主要是吞符和解法的综合运用。这些内容从前文中均可以看到。“推十二祗得病法”对鬼神为祟均用解法,或曰“解之”,或曰“急解之”,或曰“急解送”等。“推四方神头肋日得病法”七条内容中六条要求“解之”或“急解之”,一条要求“谢之”。“推得病时法”是针对一些病症和将要离去的魂魄以及鬼神为祟的情况进行的救治,其中或直接用解法,或者要求病家从一定的八卦方位请“师”来“解”或“治”;但看到的应该属于“治”法的均为服某种颜色的药物,并无具体药物药方;同时这种治法中也当不排除解谢之法。如:“夜半时病者,男重女轻,大吉病之,恐厄。何以言之?大吉之史收人魂魄送付天曹未去,争呼選(巽)上师治之。三日小降,七日大差。”“午时病者男重女轻,北君不赛,宜使兑上师,服白药、解,七日大愈。”“推得病日法”卯日病者指出对所犯鬼神应“急解之”,但每一条内容中最主要的解除手段是用米面或麻蒲、腊等做成的假人及香火遣送为祟鬼神,如“卯日病者,不死。卯者太冲,天使者,主生人命,男轻女重,故知不死。青色人患胸肋头及手足痛,……祟在养鬼、灶君,所犯东方,急解之。鬼字仪光,一名(原文下缺)。在人舍西北戌地,去舍六步,错腊代人香火送。未日差,酉日大愈。”这大致是由于得病与掌管人之生死的六壬十二神有关,……。“推十干日病法”的五条内容极简单,最后只指出了头的卧向,或者向东,或者向西。

在这些治疗法里面,除了运用道符和“解”、“谢”之法属道教宗教活动外,“厌”鬼而用道符,显然也属于道教法术。而《发病书》运用“解”、“厌”之法的不同,反映了一种宗教心理的不同。因为解、谢是采取祭祀的方法,是向神灵祈祷、奉献祭礼,表达人对神灵的既崇敬、又畏惧、又要讨好的心理情感,人神之间的关系需要人主动地祈求;而这些神灵也有求于人,需要人的祭礼供奉,所以

他们作祟往往是对人的一种惩罚、示威,而不是立即置人于死地。一般的鬼也是有求于人,尤其是死于非命的各种荒魂野鬼,更是需要人的怜悯,因而他们作祟只是有所索求而已。所以解决这些问题的办法便主要是解、谢、求一类祭祀活动,当然也不排除用符辟厌的方法。厌法即“厌胜”,则完全是用一定的物品和方法克制、驱除鬼邪和灾害的法术,是一种敌对的方法,没有复杂的祭祀活动。“推初得病日鬼法”用厌胜法,是因为日辰之鬼纯属冷面杀手式的邪鬼,他们并非有求于人,而只是要取人性命,故凡遭逢轻则使人得重病或致残,重则直接令人暴死。可见他们和人的关系是一种完全敌对关系,所以对付的办法便是用符厌除之。“推得病日法”和“推得病时法”一方面与出自道教的六壬十二神、南斗北斗神灵有深刻联系,一方面没有全面采用道教法术;前者要求请某八卦方位之“师”来救治,后者则主要用假人代替真人祭献鬼神,换取病人的性命。对这种情况,正统规范的道教系统所采取的宗教行为,除了一般的解谢之外,唐后期还多用醮南斗或者北斗的办法,祈祷南斗、北斗延长性命并蠲除疾苦,如杜光庭《广成集》中此例甚多。敦煌《发病书》则未提出这种方案,而是采取了用送假人换取病人性命的方法。这种做法虽然也可以视为一种解除法,但却更接近于民间传统的宗教行为,类似的在一定方位以草人、面人、泥人、香火之类送鬼邪的宗教民俗至今还存在于甘肃民间。^[41]这种行为也类似于东汉王充曾经批评过的一种宗教活动,即当时民间在缮治宅舍完毕后,往往要进行解除活动:“为土偶人,以像鬼形,令巫祝延以解神土。”^[42]从时代看,王充所处的东汉前期还是道教的形成时期,这种解除法或者与早期民间道教相关,但其中尚看不出明显的道教特征,当还主要属于民间宗教行为。应该说,这两种行为有共同之处,不过一者是以假人代真人,一者是以土偶人像鬼形。

又从宗教医病术的角度总体来看敦煌《发病书》的内容,则和

唐代流行的道教医学的咒禁术大有关联。《千金翼方》有“禁经”两卷,是唐代著名道士和医药学家孙思邈经过长期搜集整理而形成的道教禁咒医病术的专集,其内容主要是用禁咒法解除瘟疫时疾及鬼邪、动物(恶兽虎狼狗鼠蛇)邪毒引起的疾病。其中有不少与敦煌《发病书》相同相类似的内容,如“禁经”之“按摩卒中注忤魍魎法”云:“男祥女祥,客死不葬。骸骨消散,流连道旁。惊恐驰走,责人酒浆……”^[43]这与敦煌《发病书》中男祥之鬼、女祥之鬼、客死之鬼向人索食为祟的情况完全相同。又“禁经”解除之法需问明鬼之姓名、乡里、年龄、来意等,如此捉获正身后,打发所索食物及纸做的金银车马等,用桃符板朱书诸项,告于五道大神、河伯将军发遣。这种打发所索食物、纸做的金银车马等,及对鬼名的详细记录,也与敦煌《发病书》之注重鬼神名目及“推得病日法”之解、送等内容颇为相似。又如“禁经”之“禁童子令说鬼姓字”云:“神道神名,鬼道鬼字。蛊道蛊名,魅道魅字。偷道偷名,贼道贼字。……河伯将军,五道修罗。十二神将,登明君、天魁君、传送君、小吉君、胜光君、太一君、天罡君、大冲君、功曹君、大吉君,速送速送,汝名不得久停,急急如律令。”^[44]这里将呼名治病与六壬十二神联系起来,也颇与《发病书》内容相一致。由此我们可以进一步看出敦煌《发病书》与道教的渊源关系;同时也可以看出,类似的活动还存在和流行于其他地区。总之,敦煌《发病书》的道教特征极为鲜明,其与道教的关系极为密切。王卡先生在整理敦煌道教文献时,即将属于《发病书》系列的 S. 6346、S. 6196、S. 6216、S. 1468 确认为道教文献,认为“此敦煌抄本亦当为道士所造治病禳灾法术”,并定名为“镇宅解犯治病日历”。^[45]

结 语

从以上考察分析可以看出,第一,以 P. 2856 为核心的敦煌

《发病书》的内容在保留了一些中原发病占术的基本内容的前提下,主要糅合了许多道教神灵信仰和驱邪治病法术以及民间宗教信仰和传统禄命术等内容,从而构成敦煌本《发病书》的主体内容。从比较中可以看出,其中很多内容习见于敦煌盛行的多种占卜文献和相关的宗教活动;而具体编排缺乏系统性,并存在着内容上的相互矛盾。因此可以推知,《发病书》并非从中原传入的发病占术文献,而是由敦煌地区文化水平不高的术士所辑录和改造的民间宗教文献,是归义军前期敦煌编书活动中层次较低的一种作品。尽管如此,由于中原地区发病占著述不传于世,通过敦煌《发病书》还是可以看到其部分相关内容以及隋唐以降流行朝野的发病占的一些状貌所以其文献价值弥足珍贵。第二,从《发病书》内容的广泛传抄和长期流行可知,《发病书》中所反映的宗教信仰和活动曾盛行于晚唐五代以降的敦煌地区,是民间宗教和民俗文化的重要组成部分,同时也折射了古代民众苦难艰辛的生活现实。第三,敦煌《发病书》具有鲜明的道教特征,反映了在大众层面,道教与民间宗教的复杂交织和道教对民间宗教的巨大影响;反映了道教世俗化的具体情状;反映了道教与民众生活的密切关系和民众宗教心理中的道教情结。由此可见,与民间宗教信仰相融合是道教存在的重要方式;关注并致力于解除民众的疾病痛苦,是道教走向大众、走向世俗化的重要途径。由于道教的巨大包容性和《发病书》中鲜明的道教特征,敦煌《发病书》也可视为敦煌民间道教的重要文献。第四,敦煌《发病书》虽以占病为名,但实际上是在大众的疾病对待方面推广一种宗教的主要是道教的认识观念和方式,并具有很大的诱导性和指导性。而作为宗教医病之术,敦煌《发病书》可以纳入宗教医学主要是道教医学的研究视野。第五,《发病书》蕴含着十分复杂丰厚的历史文化内涵。它虽然为历史上正统的和上层的文化所遗弃以至于湮没无闻,它虽然在现在看来其落后性更是不言而喻。但另一方面,我们不能不正视其

对民间文化持久的深刻影响,乃至依然存活于现阶段的民间宗教和信仰习俗当中;而我们在研究传统文化的文明创获和所造及之境时,更应该关注这种近乎原生态的民间文化和相互参照中深化我们的认识。所以,究竟应该怎样全面地、客观地认识和理解这种文化现象,还需要进一步的深入研究。

(原载《敦煌学辑刊》2006年第1期)

注 释

[1] 见《敦煌研究》2002年第2期。

[2] 黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》,学苑出版社,2001年,第136—144页。另,《俄藏敦煌文献》之 D_x. 01258、D_x. 01259、D_x. 01289、D_x. 02977、D_x. 03162、D_x. 03165、D_x. 03892 七个编号相连为一,包括14页残卷,但写卷与编号之间没有清楚的对应关系;尤其是,由于整理时缺乏仔细辨别核对,致使写卷排序混乱,本来相连的写卷却被分开,这就致使编号与内容的对应显得繁琐零乱,极不便于表述和使用,笔者这里权简称为 D_x. 01258。又经笔者进一步核查,该写卷总共包括以下4项内容:1、天牢鬼镜图;2、推得病日法(与 P. 2856 对应部分很相似);3、推十二祇得病法(拟)(与 P. 2856 对应部分基本相同而稍详);4、推游年变卦宜忌诗(黄正建拟)。

[3] 另外,高国藩《中国民俗探微》(河海大学出版社,1989年)一书从符咒风俗的角度,也对敦煌《发病书》作了一些介绍研究,并出部分录文。

[4] 黄正建云313行左右,不确。又,黄著认为,P. 3896v 应为“推男女年立法”;又认为“从字迹与残存文书断片看,它很可能与 P. 2856 是一件,可与 P. 2856 卷首的《推男女年立算法》拼合。”(第125页)所存首尾俱残的23行左右内容可与 P. 2856 卷首《推男女年立算法》拼合,两者很可能与 P. 2856 是一件。经笔者核查,该卷内容确与 P. 2856 卷首内容一致,但两卷并不能拼合。因为从内容排列到字体大小和断面看,均拼不上,所以应为相同占卜项的不同写卷,且内容可以互相补充。

[5] 兹举一例以概其余,如 S. 6196 卷《英藏敦煌文献》题名“推吉凶书”,

刘铭恕《斯坦因劫经录》和施萍婷《敦煌遗书总目索引新编》题名“阴阳书”，王卡《敦煌道教文献研究——综述、目录、索引》题名“镇宅解犯治病日历”，黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》拟名“推五行日得病法等”。

[6]〔隋〕萧吉《五行大义》，钱杭点校，上海书店出版社，2001年，第143页。

[7]《五行大义》，第142页。

[8]《五行大义》，第142—143页。

[9]〔清〕段玉裁《说文解字注》，浙江古籍出版社，1998年，第198页。

[10]王明《太平经合校》，中华书局，1960年，第464页。

[11]《太平经合校》，第250页。

[12]《太平经合校》，第579页。

[13]《云笈七签》卷19《老子中经》，胡道静等选辑《道藏要籍选刊》，上海古籍出版社，1989年，第1册，第148页。

[14]关于敦煌鬼神崇拜与道教的关系可参拙文《敦煌道教与占卜——以P. 2859文书为核心》，《敦煌学辑刊》2004年第2期。关于敦煌文献所见道教常用的解、解谢、解除、符等法事内涵的解释及道教与厌、镇等法术的关系见拙文《敦煌道教的世俗化之路——道教向具注历日的渗透》，《敦煌学辑刊》2005年第2期。

[15]据黄正建先生考察，属于六壬式法类的写卷包括本卷计有5件：即P. 3322、P. 3322v、P. 3794、北新0836、P. 2856。（见《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》第33页）实际不止于此，如P. 3402v、S. 6346、Дx. 01258、Дx. 01259、Дx. 01289、Дx. 02977、Дx. 03162、Дx. 03165、Дx. 03892也涉及此内容。

[16]《五行大义》，第121页。

[17]《云笈七签》卷21，胡道静等选辑《道藏要籍选刊》，第1册，第166页。

[18]参李零《中国方术考》，第2章“式与中国古代的宇宙模式”，东方出版社，2001年。

[19]王育成《东汉天帝使者类道人与道教起源》，《道家文化研究》，第16辑，三联书店，1999年，第181—203页。

[20]《太平经》中虽然没有直接命名为天帝使者的称呼，但有“天帝”神，如“太平经钞甲部”：“金阙有四天帝，太平道君处其左右。”（天帝只此一处）；

又有使用“神药”的“使者”，“生物方诀第七十一”曰：“比若人有道而称使者，神人神师也。是者天地人精鬼使之，得而十十百百而治愈者，帝王上皇神方也；十九治愈者，王侯之神方也；十八治愈者，大臣白衣至德处士之神方也；各有所为出，以此候之，万不失一也。此三子皆为天地人行神药以治病，天使其各受先祖之命，著自然之术，其中不得去也。”

[21]《太上三五正一盟威箬》6卷，收入《道藏》第28册。据任继愈《道藏提要》云：“此箬盖出于隋唐以前”，（第954页）朱越利《道藏分类解題》则谓“盖出自汉张陵”，（第204页）关于“天帝”、“天帝使者”，如该道经卷4曰：“太上天帝教令，谁敢有当”；“上皇诸君符，朱书桃刺一尺六寸，刺头当中封天帝使者印板”等。

[22]《太平经合校》，第213—214页。

[23]《云笈七签》卷18，胡道静等选辑《道藏要籍选刊》，第1册，第137页。又如“第五十五神仙”求仙上封文曰：“皇天上帝太上道君、天一太一北斗君、日月阴阳君、司命君、司录君、曾孙小兆王某好道愿得长生，唯司命司录君削去死籍，更著长生玉历仙籍，定为真人。……”（同前第148—149页）也反映了北斗神掌管人之生命的信仰。

[24]王明《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年，第269—270页。

[25]邓文宽《敦煌天文历法文献辑校》，江苏古籍出版社，1996年，第381页。

[26]《灵宝无量度人上品妙经》，卷1，《道藏》，第1册，第4页。按，明《道藏》本《太上洞玄灵宝度人上品妙经》（简称《度人经》）计61卷，是为古灵宝诸经之一，据《道藏提要》，卷1为古灵宝经《度人经》本文，出于刘宋陆修静以前，其余60卷乃后人增益。（任继愈《道藏提要》，中国社会科学出版社，1991年，第3页。）又《云笈七签》卷21亦引《度人经》“东斗主算……总监众灵”诸语，当为该经之古本。

[27]按，这里对五斗神、五帝神的形象体系化的塑造与道教继承传统的阴阳五行思想以及对自然界的认识有关，如北斗主死、南斗主生的信仰与南方阳位主生、北方阴位主杀有关，如《太平经》“分解本末法第五十三”曰：“天数乃起于一，终于十，何也？天初一也，下与地相得为二，阴阳具而共生。万物始萌于北，元气起于子，转而东北，布根于角，转在东方，生出达，转在东南，而悉生枝叶，转在南方而茂盛，转在西南而向盛，转在西方而成熟，转在西北

而终。”(王明《太平经合校》第76—77页)

[28]朱越利先生谓该经“本经当源于晋,改写于南北朝。”《道藏分类解題》,北京:华夏出版社,1996年,第106页。

[29]《道藏》,第34册,第395页。按,任继愈《道藏提要》谓该经“盖出于萧梁之后或唐初”,(见该书1121页)朱越利《道藏分类解題》谓“本经当为六朝上清经”。(见该书104页)

[30]《道藏》,第34册,第425页。

[31]按,道教有《北斗经》,南宋白玉蟾《海琼白真人语录》卷1云:“《北斗经》非太上所作,盖汉时张正一所纪太上之旨以为之。”此所谓《北斗经》当为明《道藏》所收《太上玄灵北斗本命延生真经》,据朱越利先生《道藏分类解題》考察,该经盖不迟于唐(任继愈《道藏提要》谓“是经盖唐末宋初道流扶乩降笔”,然理由并不充分);又明《道藏》还收有《太上说南斗六司延寿度人妙经》,序中托名太上老君为张陵所说,据朱越利《道藏分类解題》及任继愈《道藏提要》考察,该经盖出自唐宋。

[32]《抱朴子内篇校释》,第303页。

[33]《道藏》,第28册,第446页。

[34]《道藏》,第28册,第388页。

[35]《春秋左传正义·庄公三十二年》,《十三经注疏》,上海古籍出版社,1997年,下册,第1783页。

[36]《太平经合校》,第600页。

[37]《抱朴子内篇校释》,第125页。

[38]《马克思恩格斯选集》,人民出版社,1972年,第1卷,第1页。

[39]《马克思恩格斯选集》,第3卷,第354页。

[40]参拙作《试论曹延禄的醮祭活动——道教与民间宗教相结合的典型》,《敦煌学辑刊》2002年第1期。

[41]至少在甘肃天水一带的农村还流行这一办法,一般在服用药物之后病仍然迁延不愈时,人们便会向阴阳师请教有无鬼祟因素,随之根据阴阳师的指示或进行祭祀活动,或直接按一定方位送走为祟鬼神,其间多用纸人、草人、面人之类。

[42]《论衡·解除篇》,《诸子集成》,上海书店,1986年,第7册,第246页。

[43]孙思邈《千金翼方》卷30“禁经下”，《药王全书》，第760页。

[44]《药王全书》，第764页。

[45]王卡《敦煌道教文献研究——综述、目录、索引》，中国社会科学出版社，2004年，第157页。

敦煌道教的世俗化之路

——道教向具注历日的渗透

刘永明

敦煌具注历日作为研究我国古代历法史的重要材料,已经受到学界的充分重视。另一方面,敦煌具注历日还是研究我国古代宗教史,主要是研究道教史及与之密切相关的民间宗教、民俗文化的重要资料,这一方面的研究还有待于进一步开掘。唐宋之际是道教史上的大转变时期,转变的重要内容之一便是道教的世俗化倾向。对此,学界已经作了不少研究。笔者以为,从敦煌具注历日的角度可以审视到敦煌道教世俗化的有力步伐。本文即就这一问题作一具体的探讨。

敦煌历史上的9—10世纪,是吐蕃占领时期和归义军时期,在这一特殊的历史时期,敦煌一直使用着地方性历日,敦煌遗书中现存这类具注历日约有40余件,分属三十几个年份,最早的为唐元和三年(808),最晚的为宋淳化四年(993)历日,时间跨度达一百八十六年。邓文宽先生对这一部分文献做了专门的整理研究,出版了《敦煌天文历法文献辑校》^[1]一书,极便使用。该著中所辑录历日文献除了一些残损极为严重而年代难以判断者之外,有明确

纪年和确切可断其年份的有 30 余件。综观敦煌历注的具体内容,约有八九十项之多,但总体上可以归纳为以下五个方面。第一,修建类:如修造、修宅、毁屋、塞穴、修井、治灶之类;第二,农事经济类:如堤坊、伐树、市买、纳财、渔猎、和酥之类;第三,仕进求学类:如入学、拜官之类;第四,日常生活类:如出行、移徙、嫁娶、葬殡、疗疾、入宅之类;第五,宗教方术类:包括祭祀、解除、解、解土、符、书符、请符、镇、镇压、镇宅、厌、谢、谢宅、安宅、祀灶、祀宅神、解厌、厌解、解镇、符解、符镇、符厌、厌镇等二十多种名目。对比同时代乃至前后时期的中原历,可以看出,敦煌历中如此丰富的宗教方术内容是其他历日所无法比拟的,因而这些内容也就成了敦煌历的鲜明特点。在吐鲁番文书中发现的唐代历日共有三件,即《唐显庆三年(658)具注历日》、《唐高宗仪凤四年(679)具注历日》、《唐开元八年(720)具注历日》,时代都比敦煌历早;从历日的格式和历注的主要内容看,这三件历书与敦煌历基本一致,历注中除了“祭祀”和“解除”之外,并没有敦煌历注中其他复杂的宗教方术内容。^[2]见于敦煌文书的《唐乾符四年(877)丁酉岁具注历日》为中原历,格式与敦煌历不同,历注中也没有敦煌历复杂的宗教方术内容;至于清代《钦定协纪辨方书》之“月表”部分所列出的逐日宜忌属于宗教方术内容的也只有“祭祀”和“解除”两项。^[3]显然,敦煌历是在继承中原历的基础上加入了更多的宗教方术内容,从而显示出地方特色的;进一步来看,比之于出自朝廷、反映官方意识的中原历来说,敦煌历中的宗教方术内容当更多地反映了基层民众的宗教意识和宗教需求;同时,笔者以为,也正是这些内容更加清晰地反映了敦煌道教在这一时段的发展变化。这里首先需要说明的是,这属于宗教方术类的二十多种名目并不完全是各自不同的内容,其中有些名目虽然略有差异,实际内容则是相同或相近的,所以又可以归纳为若干个小的类目,如“解除”与“解”为一类,“符”与“书符”、“请符”为一类;而“解土”在宗教手段上所运用的

仍然是“解”即“解除”的方法；“镇”与“镇压”相同，而“镇宅”也运用的是同样方法；“谢”之与“谢宅”、“安宅”，“祀灶”之与“祀宅神”也是这样。至于“解厌(厌解)”、“解镇”、“符解”、“符镇”、“符厌”、“厌镇”则是两种方法的综合使用。这样，本文以为以上二十几种名目实际上可以根据宗教行为的性质同异合并为13个项目。在这一基础上再进行历史的考察，就会发现其中因时代的不同而出现不少值得注意的变化。为此，本文以邓文宽《敦煌天文历法文献辑校》一书为依据，就其中的宗教方术内容作了梳理和统计，编制为以下表格，以便就相关问题展开讨论。

表一：敦煌历注中所见宗教方术内容综合统计表

| 年份 | 月份 | 每一项宗教活动及其次数的统计 | | | | | | | | | | 合计 | 备注 | 明确属道教者 | | | |
|-----|----|----------------|----------|----------|----------|---|----------|--------|----------|----|----|----|----|--------|--------------|----|----|
| | | 祭祀 | 解除(解、解土) | 符(书符、请符) | 镇(镇压、镇宅) | 厌 | 谢(谢宅、安宅) | 祀灶、祀宅神 | 几种方法配合使用 | | | | | 总数 | 在总项目中所占比例(%) | | |
| | | | | | | | | | 解厌(厌解) | 解镇 | 符解 | | | | | 符镇 | 符厌 |
| 809 | 闰四 | 4 | 6 | | | | | | | | | | 10 | 残 | 6 | 60 | |
| | 五 | 5 | 7 | | | | | | | | | | 12 | 残 | 7 | 78 | |
| 821 | 三 | 4 | 5 | | | | | | | | | | 9 | | 5 | 55 | |
| 834 | 正 | 7 | 6 | 1 | 1 | | 1 | | | | | | 16 | | 7 | 44 | |
| | 二 | 1 | 4 | | 2 | | 2 | 1 | | | | | 10 | | 6 | 60 | |
| | 三 | 3 | 4 | | 1 | | 1 | 1 | | | | | 10 | | 5 | 50 | |
| 858 | 闰正 | 3 | 5 | | | | | | | | | | 8 | | 5 | 63 | |
| | 二 | 2 | 3 | | | | 1 | | | | | | 6 | | 4 | 67 | |
| | 三 | 4 | 4 | | | | | | | | | | 8 | | 4 | 50 | |
| | 四 | 3 | 3 | 1 | | | | | | | | | 7 | | 4 | 57 | |
| | 五 | 3 | 3 | | | | | | | | | | 6 | | 3 | 50 | |

| 年份 | 月份 | 每一项宗教活动及其次数的统计 | | | | | | | | | | 合计 | 备注 | 明确属道教者 | | | |
|-----|----|----------------|----------|----------|----------|---|----------|--------|----------|----|----|----|----|--------|--------------|-----|----|
| | | 祭祀 | 解除(解、解土) | 符(书符、请符) | 镇(镇压、镇宅) | 厌 | 谢(谢宅、安宅) | 祀灶、祀宅神 | 几种方法配合使用 | | | | | 总数 | 在总项目中所占比例(%) | | |
| | | | | | | | | | 解厌(厌解) | 解镇 | 符解 | | | | | 符镇 | 符厌 |
| 864 | 正 | 6 | 3 | | | | | | | | | | 9 | | 3 | 33 | |
| | 二 | 7 | 5 | | | | | | | | | | 12 | | 5 | 42 | |
| 888 | 十一 | 1 | 1 | | | | | | | | | | 2 | | 1 | 50 | |
| 892 | 十二 | 4 | 1 | | | | | | | | | | 5 | 残 | 1 | 20 | |
| 893 | 五 | 2 | 6 | | | | | | | | | | 8 | 残 | 6 | 75 | |
| | 六 | 3 | 2 | | 1 | | | | | | | | 6 | | 2 | 33 | |
| | 闰六 | 1 | | | | | | | | | | | 1 | | 0 | 0 | |
| | 七 | 3 | 2 | | 1 | | 1 | | | | | | 7 | | 3 | 43 | |
| | 八 | 4 | 1 | | | | | | | | | | 5 | | 1 | 20 | |
| | 九 | 4 | 1 | | | | | | | | | | 5 | | 1 | 20 | |
| | 十 | 2 | 2 | | 1 | | | | | | | | 5 | | 2 | 40 | |
| | 十一 | 3 | 1 | | 1 | | | | | | | | 5 | | 1 | 20 | |
| | 十二 | 5 | 3 | | | | | | | | | | 8 | | 3 | 38 | |
| 895 | 五 | 1 | 3 | | 2 | | | | | | | | 6 | 残 | 3 | 50 | |
| | 七 | 2 | 2 | | | | | | | | | | 4 | 残 | 2 | 50 | |
| | 八 | 3 | 1 | | | | | | | | | | 4 | | 1 | 25 | |
| 897 | 二 | 3 | 2 | | | | | | | | | | 5 | | 2 | 40 | |
| | 三 | 3 | 1 | | | | | | | | | | 4 | | 1 | 25 | |
| | 四 | 2 | | | | | | | | | | | 2 | | 0 | 0 | |
| | 五 | | 3 | | | | | | | | | | 3 | | 3 | 100 | |
| | 六 | 3 | | | | | | | | | | | 3 | 残 | 0 | 0 | |
| 900 | 五 | 2 | 1 | 3 | | | | 3 | 2 | 1 | 1 | | 13 | | 11 | 85 | |

| 年份 | 月份 | 每一项宗教活动及其次数的统计 | | | | | | | | | | 合计 | 备注 | 明确属道教者 | | | |
|-----|----|----------------|----------|----------|----------|---|----------|--------|----------|----|----|-----|----|--------|-------------|-----|----|
| | | 祭祀 | 解除(解、解土) | 符(书符、清符) | 镇(镇压、镇宅) | 厌 | 谢(谢宅、安宅) | 祀灶、祀宅神 | 几种方法配合使用 | | | | | 总数 | 在总目中所占比例(%) | | |
| | | | | | | | | | 解厌(厌解) | 解镇 | 符解 | | | | | 符镇 | 符厌 |
| 922 | 正 | | 5 | 9 | | | | | | 1 | | | | 15 | 15 | 100 | |
| | 三 | 3 | | 9 | | | | | 1 | 1 | 1 | | | 15 | 12 | 80 | |
| 933 | 四 | 1 | 3 | 3 | | | | 1 | | 3 | 1 | | 1 | 13 | 11 | 85 | |
| | 五 | 2 | 1 | | | | | 5 | | 1 | 6 | | | 15 | 13 | 87 | |
| | 六 | 2 | 2 | 1 | | | | | 1 | | 4 | 1 | | 11 | 19 | 82 | |
| 956 | 正 | 4 | 2 | 3 | 1 | | 1 | 2 | 2 | 3 | 2 | | | 20 | 15 | 75 | |
| | 二 | 3 | 2 | 1 | | 1 | | 2 | | 1 | 4 | | 1 | 15 | 10 | 67 | |
| | 三 | 2 | 1 | 2 | | | | 5 | 1 | 1 | 2 | | | 14 | 12 | 86 | |
| | 四 | | 1 | 2 | | | | 2 | | | 2 | 1 | | 8 | 8 | 100 | |
| | 五 | 3 | 3 | 1 | 2 | 1 | | 3 | 1 | 3 | | 1 | 1 | 19 | 12 | 63 | |
| | 六 | 2 | 1 | 3 | | | | 1 | 1 | | 1 | 169 | | 7 | 78 | | |
| | 七 | | 2 | | | 2 | | 3 | | | 2 | | | 9 | 7 | 78 | |
| | 八 | 1 | 5 | | | | | 1 | 1 | | | | | 8 | 7 | 86 | |
| | 九 | 3 | 2 | 3 | 1 | | 1 | 2 | 3 | | 1 | | | 16 | 11 | 69 | |
| | 十 | 1 | 1 | 2 | | | | | | 1 | | | | 5 | 4 | 80 | |
| | 十一 | 3 | | | 1 | 1 | 11 | 2 | 1 | | 1 | 11 | | 4 | 36 | | |
| | 十二 | 1 | 3 | 1 | 1 | 1 | | | 1 | 1 | 2 | | | 11 | 8 | 73 | |
| 982 | 正 | 2 | 1 | 8 | 1 | 1 | 1 | 2 | | 1 | 7 | | | 24 | 20 | 83 | |
| | 二 | 3 | 2 | 3 | | | | | | 3 | 2 | | | 13 | 10 | 77 | |
| | 三 | 1 | 2 | 3 | 1 | 1 | | 2 | 2 | 3 | | 1 | | 16 | 12 | 75 | |
| | 四 | 1 | 1 | 4 | 1 | 1 | | 2 | | 1 | 2 | 1 | 1 | 15 | 11 | 73 | |
| 986 | 正 | 1 | 3 | 3 | | 3 | | 1 | 1 | | 1 | 2 | | 15 | 10 | 67 | |

| 年份 | 月份 | 每一项宗教活动及其次数的统计 | | | | | | | | | | | 合 备 计 注 | 明确属 道教者 | | |
|-----|----|----------------|--------------|--------------|--------------|---|--------------|------------|----------------|--------|--------|--------|------------|------------|----------------------------------|--------|
| | | 祭祀 | 解除 (解、解土) | 符 (书符、请符) | 镇 (镇压、镇宅) | 厌 | 谢 (谢宅、安宅) | 祀 灶、祀宅神 | 几种方法配合使用 | | | | | 总 数 | 在总 项目 中所 占 比例 (%) | |
| | | | | | | | | | 解 厌 (厌解) | 解 镇 | 符 解 | 符 镇 | | | | 符 厌 |
| | 二 | 1 | 2 | 4 | | | | 2 | 1 | 1 | 3 | | 14 | 13 | 93 | |
| | 三 | 1 | 5 | 3 | | | | 1 | 1 | | 3 | | 14 | 13 | 93 | |
| | 四 | | 2 | 2 | | 2 | | 1 | | 1 | 3 | 1 | 12 | 10 | 83 | |
| | 五 | | 5 | 2 | | 1 | | 4 | | | 5 | 1 | 18 | 16 | 89 | |
| | 六 | 1 | 1 | 4 | | 1 | | 1 | 1 | 1 | | | 10 | 8 | 80 | |
| | 七 | 1 | 4 | 3 | | | | | 1 | 2 | | | 11 | 10 | 91 | |
| | 八 | 1 | 2 | 3 | | | | 1 | | 2 | 1 | | 10 | 9 | 90 | |
| | 九 | | 2 | 4 | | | | 1 | | 2 | 1 | | 10 | 10 | 100 | |
| | 十 | | 1 | 3 | 1 | 1 | | 2 | | 4 | | 1 | 13 | 10 | 77 | |
| | 十一 | 1 | 4 | 3 | 1 | | | | 1 | 2 | 1 | | 13 | 11 | 85 | |
| | 十二 | | 5 | 7 | | | | 2 | 1 | 1 | 1 | | 17 | 17 | 100 | |
| 989 | 十一 | 2 | 1 | 1 | | 1 | | | 1 | 2 | 2 | | 2 | 12 | 7 | 58 |
| | 十二 | 3 | 1 | 4 | 1 | 2 | | 2 | | 2 | 1 | 2 | 1 | 19 | 12 | 63 |

表二：两时期各类目总数对照表（按900年以后各项目出现次数多少为序）

| 项目 时期 | 符 | 解除 | 符镇 | 解厌 | 祭祀 | 符解 | 厌 | 解镇 | 镇 | 符厌 | 厌镇 | 祀灶祀宅神 | 谢 | 合计 |
|----------|-----|----|----|----|-----|----|----|----|----|----|----|-------|---|-----|
| 900以前 | 2 | 90 | 0 | 0 | 101 | 0 | 0 | 0 | 10 | 0 | 0 | 3 | 5 | 211 |
| 900以后 | 107 | 79 | 73 | 55 | 52 | 42 | 20 | 16 | 12 | 11 | 11 | 3 | 2 | 483 |

这里对统计表需要说明的是,从本文的研究需要出发,在具注历日中,只有具备完整月份和详细历注的历日材料才具有统计价值。然而在现存敦煌文书中,有些历日的抄写极为粗疏,没有历注或者历注过于简略,显然这类材料不是当时历日的原貌,无法全面反映当时的实际情况,所以不列入统计范围。有些历日历注内容虽然比较详细,但历日抄卷残损过于严重,因而也不列入统计。至于个别月份缺损较少,相关内容比较完备而有助于说明问题者,则列入统计,并在备注中标明“残”字以示区别。

根据以上标准,本文将敦煌历注中的宗教方术内容作了整理,总共统计了从公元809—989年间,涉及17个年份计68个月份的相关材料,时间跨度达181年之久,涵盖了吐蕃占领时期和归义军时期的绝大部分时间,从而也能够反映这一时期敦煌的宗教主要是道教的变化发展情况。当然,历注中各宗教方术内容出现的次数并不等于实际生活中举行该项活动的次数;但这些内容的大量出现毕竟不是偶然的,它首先反映了人们一种广泛的宗教需求和宗教认识,而历日的宜忌指南功能对古代民众生活的影响作用,也足以促使历注中的宗教诱导变成现实中的宗教行为,所以其两者之间是有强烈的一致性的。

从统计表中可以看出以下一些明显的特征:

第一:宗教方术内容的出现几率以公元900年为分水岭,900年以前(809—897年)出现次数少,900年以后(900—989年)出现次数明显加多,从而形成截然不同的两个阶段。两个阶段的时间跨度前一阶段为89年,后一阶段为90年,基本对等。前一阶段内容涉及10个年份32个月份,后一阶段内容涉及7个年份36个月份;其中月份数量基本相当,年份在各时段内的分布都相对比较均衡,而不是绝对集中于某一较短的时段。所以,笔者以为,在这一统计基础上所作的相应分析当能够说明每一时段的具体情况,也可以进行前后阶段之间的对比。

第二:在统计表中900年以前32个月份中,各项内容出现合计211次,平均每月约6.6次;900年以后36个月份中,各项内容出现合计483次,平均每月13.4次,比前一阶段增加了一倍以上。^[4]其增加的幅度因该说是很大的。

第三:公元900年以前宗教方术内容总共有6项(211次),其中以祭祀(101次)和解除(90次)为主,然后有少量的符、镇、谢和祀灶条内容(合计20次);公元900年以后,项目大大增加,新增的有厌、解厌、解镇、符解、符镇、符厌、厌镇7项,共计13项内容,其中以符(107次)、解除(79次)、符镇(73次)为最多,占到了总数(483次)的一半以上,其他各项多少不一。详细情况见表二。

至于统计表中反映的更深入的问题需要在进一步分析中予以揭示。

二

道教是我国土生土长的传统宗教,它与同属于中国传统宗教的古代原始宗教、民间宗教、国家祭祀等内容渊源极深而且在发展中互相影响,关系十分密切。这就导致在我们面对历史文献中一些没有具体说明或具体内容显示的宗教方术内容时,往往难以把握其具体内涵、宗教归属以及它们之间的相互关系等。通常的研究有可能、也时常采取一种以偏概全式的处理方式,比如或笼统地归属于道教,或因其古已有之则不属道教,或笼统地归为民间宗教或传统宗教等,同时对其中的内涵和相互关系不予足够的关注,由此影响到研究的准确性。就敦煌具注历日中所见宗教方术类目看,学界相关研究间有涉及和说明,但尚未做专门的研究;而在专门的工具书中则或者未予收录,或者解释过于简单,或者解释含糊,或者解释不准确。^[5]至于细微区别,本非工具书词条所能辨

析。显然,作一番区分和辨析,以便获得一种尽可能准确的把握是很必要的。尽管对如此多重因素复杂交织而经历着历史变化的内容要做到比较准确的把握是不容易的,而且有些类目如“祭祀”本来就是各种宗教活动的泛称,不结合具体内容是不能简单断定其属于哪家宗教的。敦煌具注历日、占卜术及斋醮法事文献和相关的世俗文献资料大都涉及到以上复杂情况,对之作一番区分和辨析既是本文研究的前提,同时也可以作为相关研究的参考。

第一组:属于道教范围的类目:

“解”、“解除”:为道教召神镇邪、驱鬼和治病消灾的宗教活动名目。“解除”系继承早期逐疫巫术而来。“解”即“解除”,包括“解谢”,意为解除殃咎灾厄,保护生人。东汉是道教的形成时期,王充《论衡》中有《解除篇》,专述解除的由来和方法,并批驳了解除和祭祀活动的虚妄。其中讲解除之法的由来说:“解除之法,缘古逐疫之礼也。”^[6]又云:“世信祭祀,谓祭祀必有福。又然解除,谓解除必去凶。解除初礼,先设祭祀。”^[7]这里显然讲了“祭祀”与“解除”之间的区别与联系。王充又用举例的方法具体解释“解除”之法曰:“祭祀之礼,解除之法,众多非一,……世间缮治宅舍,凿地掘土,功成作毕,解谢土神,名曰解土。为土偶人,以像鬼形,令巫祝延以解神土。已祭之后,心快意喜,谓鬼神解谢,殃祸除去。如讨论之,乃虚妄也。”^[8]从王充的叙述中可以明确“解除”的含意,那就是相对于“祭祀”的邀福功能而言,“解除”的功能在于去凶;但解除也需要祭祀,通过一定的祭祀手段,求得鬼神的欢喜,从而除去祸殃;其中“解除”、“解谢”、“解”通用,说明其三者含意相同。又王充所举出的解除事例为宅舍修成之后所进行的宗教活动,其中使用的法物为土偶人,施术者为巫祝。同时也可以看出解除之法在当时已经十分流行。王充生活在东汉前期(27—97年),从我们一般以张陵在汉顺帝时期(126—144年)创立道教的认识看,似乎王充所记载的解除之法和道教没有太多关系。但从整个

道教形成的历史看,东汉前期正是道教形成的重要时期,道教的最早经典《太平经》的创造至少从西汉末年已经开始,至东汉顺帝时已经完全形成。而《太平经》中便多处讲到解除,包括解除的功能及其具体运用等。可见在道教经典中明确主张运用解除的宗教方法并不比王充《论衡·解除篇》的记载晚,所以王充记载的解除之法正可以纳入道教形成时期原始的民间道教活动的范围,并与《太平经》中的解除内容相对应。在《太平经》中,解除是一个可以包容很多宗教内容的大概念,一方面可以泛指多种具有祈福消灾功能的宗教活动,如《太平经》强调该经来自上天,其重要目的就是在解除天地万物的种种病苦,所谓“天教吾具出此文,以解除天地阴阳帝王人民万物之病也”;^[9]“吾乃上为皇天陈道德,下为山川别度数,中为帝王设法度,中贤得以生善意。因以为解除天地大咎怨,使帝王不复愁苦,人民相爱,万物各得其所,自有天法常格在不匿”。^[10]另一方面指具体的召神镇邪、驱鬼消灾的宗教活动,如《太平经》中讲到的“天君有教言:‘此人先时有承负,敕神为解除、收藏,未藏者为藏之’”,^[11]以及“医巫解除”^[12]等;又如另一早期道教经典《老子中经》中的“中黄门子,再拜著契封符传,当清洁先解过,常以西四时除日及八节日,以酒脯于东流水上解过”等,^[13]这些内容和《论衡·解除》中巫祝的解土行为属同类的具体宗教活动。显然,在《太平经》中,解除是道教活动的核心内容,这也就确定了解除之法在整个道教法事活动中的重要地位。因而在此后的道教经典中,解除成了斋醮仪范的主要功能,解除的具体方法常见于各种斋醮活动。相应地,“解除”、“解”、“解谢”等词语既常见于法事范文的内容当中,也常见用于法事和活动的命名。约出于南北朝时期的天师道经典《赤松子章历》有专门的解除范文命名为“解咒诅章”、“解天罗地网章”、“解五墓章”;唐末杜光庭《太上宣慈劝化章》有“道士解过章”、“道士犯箬解谢章”。另外还有很多其他章奏,如《赤松子章历》“扶衰度厄保护章”云:“请

东方青帝甲乙九夷君从官九九八十一官君乘青龙飞行万里,持节执符,主为某解东方青灾青厄……南方赤帝丙丁八蛮君从官八八六十四官君乘赤龙飞行万里,持节执符,主为某解除南方赤灾赤厄……”;^[14]杜光庭《广成集》“晋公南斗醮词”云:“辄罄丹诚,虔修醮礼,特希闵护,俯降威光,销已往之过尤,解未萌之灾咎……。”^[15]虽然具体名目中无“解除”、“解”字样出现,但内容依然表达的是解除功用。现代考古学发掘出的很多汉魏镇墓文均反映着早期道教的解除、镇压等活动,可以看出,这种活动在东汉时期已经流行北方。如大约出于汉灵帝光和时期的“张氏朱书镇墓文”曰:“天帝使者黄神越章,为天解仇,为地除央(殃),主为张氏家镇利害宅,襄(攘)四方诸凶央(殃),奉胜神药,主辟不详(祥),百祸皆自肖(消)亡。张氏之家大富昌。如律令。”^[16]这里“解”天仇、“除”地殃,为人家宅解除四方凶殃的活动,与前引《太平经》对解除的理论定位完全吻合而又体现为具体化的落实。又如三张天师道宗教活动的一个重要方面亦即是“解除墓门”。20世纪40—80年代,考古人员在敦煌发掘了不少西晋到十六国时期的道教解注瓶和镇墓文,姜伯勤先生认为这些内容反映了敦煌地区早期道教方仙道的流行。^[17]其中多有“解除”、“厌解”、“解”、“厌解”“天注、地注、岁注、月注、日注、时注”等方面的内容。从以上内容足以看出,“解除”是道教最基本、最核心的宗教活动,是道教活动的特色所在。

“谢”:也是道教的法事活动名目,“谢”为谢过、谢罪之意。杜光庭《太上宣慈助化章》曰:“灵宝师老有修斋谢过之科,正一盟威有立功补过之格”。^[18]盖欲解除灾祸,先需要忏悔自己对神灵禁忌犯下的罪过,所以《太平经》云:“勿谢同不解耳。今过言当奈何哉?今欲解此过,常以除日于旷野四达道上四面谢,叩头各五行,先上视天,回下叩头于地。”^[19]所以在法事活动中往往“解”、“谢”合一,从而“解”、“谢”二词也经常连用,在道教神灵中便有天曹

“解灾谢罪门下君一人，官将百二十人”之说，^[20]而渐渐地在法事范文中通常“谢”与“解谢”相同，以“谢”命名的法事活动往往包括了“解谢”的内容。如《赤松子章历》之“谢土章”有云：“东方土神所犯解谢震宫，南方土神所犯解谢离宫，西方土神所犯解谢兑宫，北方土神所犯解谢坎宫，中央土神所犯解谢乾坤艮巽等宫”。^[21]又“谢五墓章”云：“仰凭大道，求乞章奏，解谢先亡，安稳冢墓”。^[22]道经中这类科仪范文甚多，如《赤松子章历》中还有“本命谢过口启章”、“疾病谢先亡章”、“谢先亡章”等；《广成集》卷14有“威仪道众玉华殿谢土地醮词”；《上清灵宝大法》卷26有“谢五帝”章；《道门定制》卷1有“言功章谢罪”等。

“符”：符是所谓驱役鬼神以至人神合一的秘文，是道教活动中运用最为广泛的法术。《洞神八帝元变经·服符见鬼第五》曰：“符者，盖是天仙召役之神文，学者灵章之秘宝，然则符文于术无所不宗。……符文已彰，鬼神何能隐伏。故道家以灵文太版真文大字及都篆鬼符并是役神之秘书，阶仙之典诰。真人隐要，莫不因符能效，诸符之力也，或致天神地祇，或辟精魅，或服之长生不死，或佩之致位显达。若备言功效，则书而莫尽。”^[23]所以符为道教最具代表性的法术之一，《洞玄灵宝太上六斋十直圣记经》称之为“三光之灵文，天之真信”，^[24]居于道教至秘的三术（符、气、药）之首。道教的斋醮法事乃至修炼活动多有道符的使用。虽然说符产生较早，在道教形成之前已经有巫师在使用符，但这种巫符从文字重叠搭配成符的画法和使用中的功能，都直接为道教所继承并进一步发展。^[25]《太平经》中有很多早期道符，《抱朴子·遐览》在著录道书205种679卷之外，还有道符56种511卷，由此可见道符在道教中的地位。《抱朴子·遐览》又云：“符出于老君，皆天文也。老君能通於神明，符皆神明所授。”^[26]说明道符十分神圣，所以道士画符用符又叫作“请符”。如《道门定制》卷2有“请符命状”，杜光庭《安宅醮词》亦曰：“虔恭仵谢，拜请符文”。^[27]敦煌文献中

有不少符咒文卷,在占卜类、斋醮法事类文献中也多见道符的使用。

“安宅”:即是安定宅舍,解除宅舍中神灵对主人的种种不利。安宅是道教斋醮活动的一项极为重要的内容。关于安宅的观念和宗教活动,东汉时期已经十分盛行,王充《论衡·解除》里面讲到当时人们破土兴宅,落成之后,需要解谢土神,这实际上就是属于安定宅舍的宗教活动,其中有常见于后世道教安宅类文献的青龙、白虎诸神,并认为是宅中正神。《太平经》“起土出书诀”讲述了兴建土功导致灾祸的神学说教,认为行动不利会触犯神灵。所以很多道教斋醮科仪经典专门讲述或者涉及解除宅舍祸患的解谢、安宅、镇宅之法。《赤松子章历》有“谢土章”、“言功安宅章”,均讲的是对修造动土引起的居宅不利所进行的解谢、安镇之法,都讲到宅中有青龙、白虎等神灵,显然与《论衡·解除篇》所讲的宗教活动有一脉相承之处;“大斋醮章”、“新亡洒宅逐注却杀章”也以安镇宅舍为主要目的。“言功安宅章”云:“五帝安宅,诸祸不生,……震生青龙治宅左,离生赤龙治宅前,兑生白龙治宅右,坎生黑龙治宅后,坤生黄龙治宅中央。五龙治宅,辟除不祥,消灭凶恶,扫除千殃,神龙安镇,四邻和睦……”。^[28]杜光庭《道门科范大全集》卷37—42均为“安宅解犯仪”,卷43为“安宅解犯忏方仪”、“安宅解犯十方忏谢仪”、“安宅解犯都忏仪”,卷44为“安宅解犯谢灶仪”。《道藏》中还收有《太上安镇九垒龙神妙经》、《太上老君说安宅八阳经》、《太上老君说补谢八阳经》诸经,突出诵经可以起到消鬼除病和安宅的作用,其中《太上老君说安宅八阳经》还见于敦煌文献S.12609、S.12140等卷。从种种内容看,对正神的祈求和对凶神恶鬼的镇压往往是相并而行的,所以安宅中往往含有镇宅之意,杜光庭《广成集》“安宅醮词”云:“按灵宝明科,修五帝大醮,虔恭忏谢,拜请符文,忏以往犯触之非,祈将来安宁之福。……龙神镇守,人口清泰。”^[29]“胡贤常侍安宅醮词”曰:“伏惟五帝临鉴,众神昭佑,敕下符吏,宣告地司,安镇龙神,削平犯触……。”^[30]《道

《道门定制》卷6“斋品”中亦有“五帝安宅醮”，卷7有“安宅章”曰：“某人宅以来，居止不利，……臣求拜章书，分解禁忌，安宅利居……八卦利居，五方镇宅”。^[31]《道门定制》卷8有按五方、八卦、各门、井、灶等设计的“安宅归神符”。又如《太上老君混元三部符》中有安宅符七十二道，其中有“符镇新宅，安七神”^[32]之类的解说，可见安宅符其实也就是镇宅符。应该说，在古代民众的认识中，宅舍作为人的最基本的生活依据，欲趋吉避凶，有利于人的健康长久，理当首先观注宅舍的“吉凶”对人的影响，所谓“宅者人之本，人以宅为家，居若安即家代昌吉，若不安即门族衰微。”^[33]因而古代民众一旦遭逢疾病困扰和祸患难解，往往会首当其冲地针对宅舍大做宗教文章。所以安宅作为道教的主要法事活动正好展现了道教的宗教品格。

第二组：宗教归属不确定的类目：

祭祀：即通过敬献礼物向神灵祈祷或致敬的人神沟通的方式，是各类宗教仪式的总称。中国古代在道教形成之前，各种原始宗教、民间宗教、国家祭祀等传统宗教的祭祀内容已经十分丰富，而且由于祭祀的对象、目的、时间、场所等种种不同而形成各种不同的祭祀礼俗。道教的斋醮活动便是在继承传统宗教祭祀礼俗的基础上发展而来的，^[34]在很多方面与传统的祭祀有共同、共通性和强烈的一致性，因而往往表现得难以区分；但总之，传统宗教祭祀所涉及内容的广泛性和丰富多样性是道教一家宗教所无法全部包容的。所以我们要判定某项祭祀活动属不属于道教，应该看其中有没有道教特有的标志，比如看有没有道士的参与，祭祀对象中有没有属于道教特有的神灵以及是否采用了道教的祭祀仪式等。“祭”字原本具有杀牲以腥肉献神的含义，道教则在一般的祭祀、血祭基础上发展出了一整套斋醮仪式，这是道教祭祀的最大特色所在。唐末杜光庭曾对“祭”和“醮”的含义作了明确的界定，他说：“牺牲血食谓之祭，蔬果精修谓之醮。醮者，祭之别名也。”^[35]

敦煌具注历日为当地社会各界所共用,所以历注中所标示的“祭祀”项使用范围很广,既不排除道教的醮祭活动,也可以广泛地指民间的和官方的祭祀活动,包括流行敦煌的佛教祭祀和融佛、道、民间宗教乃至官方祭礼于一体的宗教礼俗活动。

“祀灶”、“祀宅神”：“祀”即是祭祀，“祀灶”、“祀宅神”即是对灶君和各种宅神进行的祭祀。^[36]如前所述,祭祀并不是道教特有的宗教手段,而为一切宗教所共有。“灶”即灶神、灶君,在传统的宗教礼俗中,对灶神的信仰和祀灶活动由来甚久。“祀灶”为古代的五祀之一,《吕氏春秋·孟夏》曰:“孟夏之月,……祀灶,其祭先肺”,^[37]仲夏之月、季夏之月亦如之;《礼记·月令》也有同样内容;《礼记·祭法》述王者为群姓立七祀,也有灶神。同时祀灶又广泛见于《淮南子》、《风俗通义》等多种古籍。道教产生以后,灶神被吸收为与人的寿夭祸福有直接关系的重要的道教神灵,常见于道教经典。《道门科范大全集》卷44为“安宅解犯谢灶仪”和“安宅谢灶仪”,其中“祭灶法”曰:“人间灵变,灶君为先,在天为星煞,在地为直符,在人间为灶君。凡有灾祸,并由掌领,上至国人,下及庶人,若依此有信奉之心,则能致福。”^[38]足见道教中祭祀灶君的重要性。从历史上看,祭祀灶君的传统宗教礼俗和道教经典科仪中对灶君的崇拜相互影响,在民间造成了广泛的灶君信仰,至唐宋以后影响愈来愈大而且愈来愈民间化、习俗化,形成复杂的灶君崇拜。所以,不结合道教关于灶君特有的宗教认识和具体祭祀方式,对见于历史文献中的“祀灶”行为,就很难判定其是否属于道教。“祀宅神”也一样,尽管道教中有很多宅神的名目,但脱离了道教特有的宗教认识和科仪,也无法断定其是否属于道教。

“厌”:即“厌胜”,即用一定的物品和方法驱除鬼邪和灾害的法术。“厌胜”之术大致可分为两类,一类产生于原始时代,传说某种物质具有避邪镇恶的神力并用于宗教巫术活动或者民俗活动,如用狗血、桃木避邪等。一类产生于战国秦汉时期,通过阴阳

五行生克关系祛除灾害、保持阴阳五行的平衡状态。如阳太盛则导致旱灾,需要闭阳纵阴;阴太盛则导致水灾,需要闭阴纵阳。^[39]这种厌胜之法甚至还用于战争中战胜敌人,如王莽制作威斗对赤眉军所采取的厌胜之术。^[40]汉代流行的瓦当和魏晋以后流行的一些钱币也具有厌胜的作用。道教产生后吸收了这一方术,《太平经》中便多处论及厌胜之理和方法,如:“‘天厌固与神无异,愿闻金兴厌木,何故反使火衰也?’‘善哉,子之难问,可谓入道矣。真人欲乐知其大效,是故春从兴金兵,则贼伤甲乙木行,令天青帝不悦,天赤帝大怒,丙丁巳午不顺。欲报父母之怨,令使火行,多灾怪变,生不祥妖害奸猾。其法反使火治愤愤云乱,不可乎,大咎在此也。’”^[41]不过《太平经》中对厌胜之术的论述依然是传统的阴阳五行之说,没有赋予更多的道教特性。以后道教常常以道符作为厌胜的法物,这种结合自然具有道教特性;同时,以其他物品厌胜的作法也在继续流行,一直到唐宋以后。所以没有鲜明道教特色的厌胜之术就很难归属于道教。如《颜氏家训·风操》所记的“画瓦书符,作诸厌胜”,^[42]无疑可视为道教活动;而如敦煌文书 P. 2661《诸杂略得要抄子》所记“建日悬虎头骨门户上,令子孙长寿”,“常五月上卯日,取东南桃枝悬户上,鬼不敢入舍”,S. 0610 背“立春日,……宝鸡能僻恶,瑞燕解呈祥,立春著户上,富贵子孙昌”等则只能视为古老的厌胜遗俗。

“镇”、“镇压”、“镇宅”：“镇”即“镇压”，在敦煌历日中“镇压”常作“镇押”，镇压是一种以物厌胜的方法，经常使用重物，多用于镇宅方面。早在《淮南王万毕术》中即有“埋石四隅家无鬼”的说法，^[43]道教很早就吸收了镇压的方术，但经常和其他手段配合使用，如陕西户县朱家堡发现的东汉阳嘉二年（133 年）墓葬中有朱书陶罐镇墓文。反映了道教形成时期流行的镇墓方术，镇墓文云：“天帝使者谨为曹伯鲁之家移央（殃）去菴（咎），远之千里。……生人得九，死人得五，生死异路，相去万里，从今以（已）长保

孙子寿如金石,终无凶。何以为信,神药厌填(镇),封黄神越章之印。如律令。”^[44]其中综合了镇墓陶罐、镇墓文、药物、咒语并配合有道符,其道教特征鲜明。后世则既流行道教镇压之术,同时,早期简单的镇压方法也在沿用,如《道藏》有《太上秘法镇宅灵符》突出镇宅灵符七十二道,《无上三元镇宅灵箓》突出了灵箓镇宅,杜光庭《广成集》卷14有“嘉州王仆射五符镇宅词”,这些无疑属于道教。敦煌文书P.4522背《宅经》之“推镇宅法第十”既提供了镇宅药方,包括雄黄、朱砂、硅青、白石膏、紫石膏各五两,并有咒语“急急如律令”等,显然为道教镇宅术。前文讲到道教的安宅法事中常有镇宅之意,但同时还可以看出,安宅和镇宅之间还是有一定区别的,那就是,安宅更加注重对神灵的祈祷仪式,注重与神灵的沟通;镇宅则或者在对神灵祈祷的同时,更多地突出了法物的运用,如用道符、用石等;或者直接表现为法物的运用而不用祈祷神灵,从而更加接近于比较原始的、简单的以物厌胜的巫术。可见安宅的宗教性明确,镇宅则可能仅仅是巫术层面的遗俗。如敦煌P.3594《阴阳书》中有“用石镇宅法”云:“人居宅已来,数有亡遗,失钱不聚,市买不利,以石八十斤镇辰地大吉”等,其中就看不出明显的道教特征。总之,镇压作为厌胜的方法之一,情况也比较复杂,不能简单地视所有镇压之术为道教法术。

三

通过以上辨析,可以确定,在统计表的13个类目中,“解除”(解)、“谢”(安宅)、“符”、“符解”属于纯粹的、具有鲜明道教特征的活动。同时,这些名目也并不是同一层面的概念,其具体内容有强烈的交叉互含性。其中“解除”可以囊括“谢”、“安宅”、“符”、“符解”等所有具有驱除凶邪性质的道教法事活动;而“符”、“符解”作为“解除”的具体方式,更加侧重于法术的运用;“谢”则和具

体法事活动层面的“解除”之法基本相同又偏重于忏悔谢过；“安宅”则为“解除”、“谢”等方法在安定宅舍方面的运用，“安宅”中可以包括“镇宅”内容，可以运用道符等法术。至于“厌”、“镇”虽然也是道教常用的法术，但严格来讲，“镇”、“厌”是道教产生之前就已经流行而且为后世道教之外继续沿用的厌胜法术，“镇”是“厌”的方法之一，其中宗教仪式简单原始，巫术色彩更加浓厚。又，“厌”和“镇”所依据的是阴阳五行原理或者是一些原始的信仰，道教在继承“镇”、“厌”之术并没有像对“符”、“解除”那样对这种基本法术作进一步的发展而赋予新的内涵，有的只是将“镇”、“厌”与道教的“符”、“解”等法配合使用，从而纳入道教法术体系。由此出发，我们还可以将统计表中具有道教特征的“符镇”、“符厌”、“解厌”、“解镇”之法划归道教法事活动范围；而“镇”、“厌”以至“厌镇”等所包括的活动则可能运用纯粹的阴阳五行手段而无鲜明的道教色彩，因而也就不宜一概归入道教之列。“祭祀”、“祀灶”、“祀宅神”，既可以是道教行为，也可以是其他的传统宗教行为，所以也只能视为宗教归属不确定者。

另外还需要说明一点，敦煌文献中还有一些佛教符咒文书，其中有些还是充满阴阳五行、安宅、益算之说的所谓佛经，如 P. 3915、S. 2110《佛说安宅神咒经》、P. 2558《佛说七千佛神符益算经》，P. 3732《佛说提谓经》等；但这些文书明显是根据中国古代的宗教观念，仿照道教经典和道教符咒制作的佛教伪经。据萧登福先生研究，P. 3915、S. 2110《佛说安宅神咒经》系受中土安宅观念影响的佛经，P. 2558《佛说七千佛神符益算经》乃是抄袭道教《太上老君说长生益算经》而来，《佛说提谓经》系元魏昙靖所撰，所言为中土五行生克之说。^[45]又如 S. 2498a《观世音菩萨符印一卷》、P. 3874《观世音及世尊符印》、P. 3835《大部禁方》等佛家符印也明显属于模仿道符绘制而成的。不过，虽然佛教徒力图吸收道教法术的核心内容为其所用，但从敦煌地区宗教存在的实际情况来看，

这些内容依然为道教活动的核心内容,并未被佛教夺去。典型的表现是,敦煌地区流行的占卜书总是要为问卜者指出诸如“解除”、“符解”之类的宗教方法以祈福禳灾,而相应地提供的符是道符而不是佛教徒仿造之符,这就意味着佛教对道教法术的模仿并未深入到具体的宗教实际中取代道教的法事活动;同时我们还看到,作为奉佛世家的归义军节度使曹延禄不止一次地采用道教符镇法术奉行醮祭活动。这就足以说明,敦煌具注历日中“符解”之类的指示对应的是道教内容而非佛教内容。

在以上对统计表中各类目作具体分析的基础上,我们可以看出以下一些问题。

首先:在上述类目中,无论是在哪个时段哪个年份,都有很多类目明显地可以归属于道教,但没有一项内容可以明显地归属于佛教。这一点在我们把握敦煌地区的总体文化格局,尤其是在认识佛教、道教等多种宗教文化对社会和民俗的渗透时应予以足够的重视。还有一点很重要,就是即便在吐蕃占领时期压制道教、推行吐蕃化政策的局面下,历注中明确的道教内容并未见清除乃至是减少。因为从统计表中可以看出,在归义军收复敦煌后较长的一段时期内(亦即900年以前),历注中的道教类目多少、其在整个历注中出现的次数和在宗教方术类目出现总次数中所占比例依然维持着吐蕃占领时期的水平,并没有增多。这说明,在吐蕃统治时期,吐蕃对道教文化的压制至少尚未进入到历日层面。

第二:在第一阶段32个月份中,属于道教的只有三个类目(包括符、解除、谢),总共出现97次,平均每月3次,约占总数211次的46%,即不到一半。第二阶段36个月份中,属于道教范围的类目有8个(包括符、解除、符镇、解厌、符解、解镇、符厌、谢)计385次,约占总数483次的80%,占了绝大多数。显然在900年以后,历注中的宗教方术类目,明确属于道教者显著增加。而且从统计看,900年以后属于道教的内容有4个月份竟达100%,这显然

也不是偶然的。相反,在900年以前,其他宗教归属不确定者为四项(祭祀、镇、厌镇、祀灶),总共出现124次,平均每月4.1次;900年以后,这一类别增加“厌”一项,共有五个类目,合计出现98次,平均每月2.7次。这就是说,在900年以后,历注中大幅度增加的主要是道教内容;宗教归属不确定者虽新增“厌”一项,而总次数不但没有增加,反而还在明显减少。

第三:以一些数量多的、也就是重要项目的变化看,在900年以前,排在第一位的是宗教归属不确定的“祭祀”项,计有101次,其次才是道教的“解除”;可是到900年以后,排在第一位的是“符”,计107次;祭祀只是排在第五位,仅有52次;排在第二、第三、第四位的分别为“符镇”(73次)、“解厌”(55次)、“符解”(42次),均属于道教法事范围。这就是说,在第二阶段宗教内容大幅度增加的情况下,“祭祀”项出现的次数却无论从相对意义还是绝对意义上说都明显有所减少;而且,897年以前“祭祀”每月必有,而在此后似乎成为可有可无的内容,在900年以后竟有8个月份祭祀项空缺(占总数36个月的22%)。对这一现象的合理解释只能是,在900年以后,原属于“祭祀”项的内容主要变成了道教的“符”、“解除”、“符镇”、“解厌”等内容,也就是说,原来宗教归属不确定的“祭祀”项主要被落实为道教的种种宗教方术内容。结合第二点可以看出,在900年以后,道教对历日的渗透更加深入,道教与历日的关系更加紧密了。

第四:在900年以前,仅次于“祭祀”项的是“解除”(87次),其他各种项目则为数甚少。900年以后,“解除”项排在第二位(79次),次数最多的则是“符”(107次),另外次数多的还有道教的“符镇”(73次)、“解厌”(55次)、“符解”(42次)。又,在这五项道教内容中,900年以前除“符”曾出现过仅仅两次以外,其他则都没有出现。这种现象反映了道教活动在900年前后的变化。前文已经分析指出,道教中“解除”既可以指具体的解除凶邪的解谢活

动,也可以泛指多种具有祈福消灾功能的道教法事活动;所有“解除”活动往往表现为忏悔罪过、祈好神灵的宗教仪式,在祈祷正神的同时运用各种法术对凶邪加以压制或驱除。“符”、“符镇”、“解厌”、“符解”无疑属于“解除”活动的一部分,但它们更偏重于“解除”活动中法术的使用或者直接落实为具体法术的使用,而将“解除”中重要的环节祈祷内容和法术以外的宗教科仪简化或者取消了。所以,900年以后,历注中“解除”项出现次数的减少和“符”、“符镇”、“解厌”、“符解”等内容的增加意味着将“解除”具体落实为道教法术的活动增加了,而具有更多道教祈祷内容和完整宗教科仪的法事活动则减少了。“谢”与“安宅”在整个时期不占重要地位并且次数逐渐减少的状况也说明了这一问题。这显然是这一时期道教活动的需要和实际状况的一种反映。

四

通过以上考察和分析,我们清楚地看到,第一,在吐蕃占领时期和归义军时期的敦煌具注历日中,宗教方术内容为其中一项重要的内容,而在这一部分内容中,又有很多内容明显属于道教范围;900年以后,宗教方术内容又有大幅度增加,而增加的也主要是道教内容,宗教归属不明者则在明显减少,亦即说明道教以外的其他宗教内容在明显减少;如果考虑到后者中可能还有一部分属于道教内容的话,那么这种一增一减的反差将更大。第二,道教内容自身也在900年前后经历了明显的变化,那就是在900年以后的历注中道教类目表现为法术运用的内容增加了,而具有较多教科仪的内容减少了,由此反映着当时道教活动、道教历史的相应变化。这两个变化都是值得重视的。

关于第一个变化。从中国古代历日的发展看,隋唐以后到宋初阶段,历日与阴阳占卜等术数的结合愈来愈紧密,致使历日的选

择吉凶功能大大超过了计时授时功能,并成为历日的主要功能。^[46]而敦煌具注历日比之于中原王朝的历书,更有如上所述的大量的宗教方术内容,这就使历日的内容更加丰富而且实用,它不但指出了日常行为的宜忌和吉凶所在,而且还指出了解决灾害凶邪的办法。所以,敦煌具注历日不但是民众日常生产生活行为的指南,而且是宗教活动的指南,也是敦煌道教和民间宗教职业者所必备的法宝。归义军时期编制过多年具注历日的敦煌历学权威翟奉达即在历日序言中指出:“夫历日者,是阴阳秘法”,^[47]这可谓是对敦煌具注历日定位定性的精要之言。又《宋雍熙三年(986)具注历日》序曰:“夫历日者,是阴阳之纲纪,造化之根源。……足下检定吉凶。公私最要,无过于历日也。”^[48]这可谓是对敦煌具注历日实用性和广泛适用性的进一步揭示。在古代敦煌浓厚的宗教氛围下,全社会均有着凡事必占的习俗。由此可知,道教对具注历日的渗透,尤其是随着时间的推移,道教内容在历注中的大幅度增加,极有利于道教向社会各个阶层、向民众生活的传播,有利于使很多直接实用、简便易行的道教法术逐渐变成日常的民俗活动。从历史上看,道教法术和历日选择之术本来就是同根所生的方术文化,两者之间有着深刻的内在联系,而道教又擅长占卜之术并极为重视行事的时日选择。按道教之说,黄帝乃择日而升仙;《抱朴子》多载早期道教入山修炼、存思内炼、合制丹药等均需择日而行;南朝刘宋时期整理过道教科仪和三洞经典的高道陆修静曾大力批评“乃复有历,捡日择时,愚僻转甚”^[49]的行为,而之后的高道陶弘景则著有《举百事吉凶历》一卷,显然按历择日是道教活动必须的行为;《赤松子章历》及后世多种道经科仪均讲究章奏、斋醮、授箓的择日宜忌;敦煌文献亦有类似内容,如 S. 6196、S. 6216、S. 6356 等卷,据王卡先生考证,拟名为《镇宅解犯治病日历》^[50]。所以,道教与历日的结合、道教法术名目之见诸历注宜忌既易于实现而且也易于为广大民众接受,乃至这种结合具有一定的必然性。

这也就极便于将道教的宗教认识和宗教要求逐渐地渗透到人们的内心世界,乃至变成一种基本的心理需求。于是敦煌具注历日成了道教传播的良好途径,成了道教走向大众、走向世俗化和民俗化的桥梁。与佛教相比较,敦煌地区的佛教势力虽然在总体上大大地超过了道教,同时佛教有着多种吸引信众的宗教手段,而且也不惜模仿和吸收道教的长处来扩大影响,争夺信众;但在通过具注历日走向民众和社会这一环节上,佛教几乎没有任何竞争性可言。即以敦煌历之外的传统历书看,属于道教的“解除”项总是历日宜忌中的一项重要内容,与佛教相关的内容则无明确标示。相反,在很多敦煌佛教法事愿文中,恰恰可以看到不少渗透道教内容的历日宜忌之说,使佛教原本的纯洁性有所改变。应该说,这一点极有利于加快佛教的中国化和世俗化进程,促进佛教与道教等中国本土文化之间的融合;也充分显示了道教作为本民族文化的优势所在,这也当是道教能够传之久远的生命力所在。

关于第二个变化。毋庸置疑,相对于其他宗教,道教最重法术。法术是道教“济世度人”中最受信赖、最为实用的核心内容,是满足民众世俗目的的重要手段。道教兴起于民间,继承了古代民间宗教信仰和巫术中原始的、实用的法术,之后主要是通过魏晋南北朝时期上层道士的理论建构,才成为完善化、体系化的成熟的宗教。在成熟的道教中,原始的法术被赋予更多的宗教功能和文化内涵,如符篆咒术之类竟变成了道教的标志性法术。同时,这些法术的使用往往与一套比较复杂的、体系化的宗教仪式相结合,法术成为整个法事活动中的一个环节。根据敦煌具注历日所反映的情况,900年以后,道教法事活动的宗教科仪有被简化和淡化的倾向而主要表现为法术活动,使道教法事活动再次呈现出一种回归巫术、回归民间、注重实用性的趋向。结合敦煌文献所反映的敦煌道教发展大势看,在吐蕃占领敦煌以前,敦煌官观道教兴旺,传授戒策的度人活动和抄经活动盛行,从而为我们留下了很多宝贵的

道经资料。8世纪末期吐蕃占领敦煌以后,道教遭到吐蕃的打击压制而十分消沉,在敦煌文献中很少看到这一阶段道教活动的资料。归义军时期,道教从吐蕃的打击压制之下解放出来,道教活动开始恢复,但恢复的状况与吐蕃占领之前却大不一样,在宫观方面我们只能看到具有民间宗教色彩的玉女娘子观一处,^[51]而道教的传授戒箓活动和抄经活动以及道士的其他活动都没有明确的反映。^[52]看到的除了一些以道教安宅镇宅内容为主并混杂了一些其他内容的斋醮法事材料之外,主要是道教内容与占卜术相结合的材料,表现为敦煌大量流行的占卜书中渗透着很多道教内容和指示从事道教活动的内容。这种情况与宫观道教以追求超越世俗、长生成仙的趋向大异其趣,而与敦煌具注历日中反映的情况正相吻合。结合众多因素,我们认为,从吐蕃占领时期到归义军时期敦煌道教呈现出一种世俗化的发展方向,并具体表现为方术化、实用化、民众化、习俗化的特征。

在我们认识到道教对历日的渗透反映了敦煌道教世俗化问题的同时,还应该认识到,渗透道教内容的具注历日还可以借助历日的特殊功能,反过来促进道教的进一步传播,推动道教活动的开展和道教的世俗化进程。我们将不难想象,在宗教氛围十分浓厚的环境中,具注历日骇人听闻的宜忌指示和宗教诱导很可能会引发相应的宗教活动。而事实也是这样,P. 2649《曹延禄醮奠文》曰:“令向阴阳选择吉辰,求请秘法,准先贤之教术,备写造之神符……”。S. 4400《曹延禄镇宅文》曰:“遣问阴阳师卜,检看百怪书图,或言宅中病患,或言家内先亡,或言口舌相连,或言官府事起,无处避逃,解其殃祟。谨择良月吉日,依法广备书符……”;并见有“镇谢解厌”、“醮奠”、“祭谢”、“镇”、“神符”等道教法事内容。类似的法事活动还见于《押衙邓存庆镇宅文》、^[53]S. 6094《甲戌年(914年)高延晟延祭宅文》等。这说明,阴阳师手中拥有“秘法”、“先贤之教术”、“百怪书图”等,阴阳师善于“选择吉辰”、“写造神

符”、知晓导致凶邪的各种鬼祟因由,相应地是否需要举行法事、举行法事的时间、法事的方式都由阴阳师确定,法事中使用的道符等秘法也由阴阳师确定和制作。由此可见,整个法事活动是由阴阳师而不是道士主导的,这就成了归义军时期道教活动的一个特点。可以确定的是,阴阳师手中的“秘法”正是具注历日以及与之密切相关的占卜书、阴阳书等。因为,具注历日是“阴阳秘法”,可以“足下检定吉凶”;而从敦煌州学中有阴阳学和阴阳师的抄卷可知,阴阳师手中都备有占卜书和阴阳书。比如 P. 2859 有《五兆要诀略》一卷、《逆刺占》一卷、《占十二时来法》一卷,即出自州学阴阳子弟吕弁均之手,P. 2675va《阴阳书残卷》为归义军卫衙前通引并通事舍人范子盈、阴阳汜景询二人共抄。阴阳师正是通过具注历日和占卜书、阴阳书的指导以及一些道教斋醮科仪和法术等宗教知识的相互配合,引导人们举行法事并参与或者主导整个法事过程的。可见,具注历日通过阴阳师的使用对道教的传播起到了进一步的推动作用。

五

从前文可知,敦煌具注历日因其丰富的道教内容而有别于中原历日,同时它反过来又推动了敦煌道教的发展,那么它的特殊性是怎样形成的呢?考察其所以然之缘故,我们发现,敦煌具注历日的特殊性是和敦煌地区占卜术的特殊性分不开的。前文已述,历日的发展在于阴阳占卜等术数内容与历日的结合。另外,敦煌占卜术相对于中原地区传统的占卜术而言有其鲜明的特点,那就是具有强烈的宗教性,主要表现为占卜术与道教神灵崇拜和法事内容的结合。^[54]这一特点导致敦煌占卜术在向具注历日渗透的过程中也一并注入了大量的道教内容,从而形成敦煌具注历日的特点。这里我们列举一些敦煌占卜书中的内容,以见其与敦煌历注内容

之间强烈的一致性和关联性。

写于咸通三年(862)的 P. 2856《发病书》之“推立年法”以十二支为序,每个地支上画一道符,下写占辞。如寅支符下占辞为“年立寅,忌正月七月,带此符大吉。年立寅,青色人衰(?),正月寅日,七月申日,若其日得病者,十死一生,非其日时不死,病唯苦头痛,胸肋满矩气见血,恍惚不食,崇在山神树未(木),狂死鬼及断后兵鬼、不葬鬼所作。宅中有独鼠怪,忧小口,及水上神明丈人,急解之吉。”写于天复四年(904)的 P. 2859《占十二时来法》:“卯时来占,病人苦胸胀四肢不举、时土(吐),崇在丈人土公,急解之。辰时来占病,若头心闷、吐逆,坐犯东南土公丈人来所,急谢解之。”P. 2859《五兆要诀略》:“火兆,水支鬼来向身,水火相克,惊动四邻,身逢鬼求官不得,觅财克子,病者大重,恐畏身死,急须祀神修福解除吉。”“假令八月甲午旬中壬癸日卜得木兆者,先有两木成林,有树神、龙口(神)、地神为崇……急宜解镇厌求之吉。”其他众多条目之后均有“解”、“解除”、“解厌”、“解谢”、“解厌镇”、“解镇厌”、“谢”之类的指示。P. 3402v《推十二时病者法》中讲的是十二时辰和建除十二日中发病的不同症状和受到何种神灵鬼祟侵害的情况,以及解决的宗教方法,最后都是“解”、“解谢”、“谢”、“厌”方面的内容,后面还附有道符。如“定日病者,不语,心腹痛,崇在丈人、司命、父母四时不祭祀星客男子鬼所作,解谢之吉。”“执日病者,手足烦疼,臂痛,岁在前夫后妇,及君客死鬼所作,犯东宅西宅,男吉女凶,解谢之。”“收日病者,头痛心腹痛,手足烦疼,岁在井神、灶君,家神不喜,五日差,男轻女重,谢之。”单纯用符的内容也有很多,如 P. 3028《推占法》:“丙寅丁卯日死煞精状如鼠形,青色,以名呼之,以符向之即吉。”P. 2842《推人九天宫法》之“游盛宫”云:“年至游盛,身入坤宫,……其年有厄,宜出西东,带符修福,万恶俱终。”总之,很多占卜书都充斥着此类宗教内容,与历注中相应内容完全一致。由此足以看出敦煌具注历日的宗教特

点形成的因由。

小 结

本文在整理归纳敦煌具注历日中宗教方术内容和辨析各项内容是否属于道教范围的基础上,考察和分析了吐蕃占领时期和归义军时期敦煌道教的发展变化。本文认为,第一,敦煌历注中有很多道教内容,道教与历日之间有着深刻而密切的关系,这一点充分显示了道教作为本民族文化所具有的特殊优势,在文化冲突和竞争中为外来的佛教文化所远远不及。第二,即使在极力推崇佛教的吐蕃势力占领敦煌时期,历注中的道教内容并没有受到影响,这说明吐蕃占领时期敦煌道教仍然存在。第三,在900年以后,历注中的道教内容又有大幅度增加,原来涵盖面极广的“祭祀”项也大多转变为明确属于道教之列的宗教方术内容,显示了道教向历日的进一步渗透和对社会各阶层、社会生活、社会习俗影响的加深。敦煌具注历日可谓是道教走向大众的桥梁。第四,历注中的道教内容主要表现为以法术运用为主的宗教活动,这说明在敦煌的实际宗教生活中道教活动存在着相应的变化。结合其他敦煌文书材料所反映的敦煌道教历史的发展大势,可以看出,这种变化正好反映了从吐蕃占领时期到归义军时期敦煌道教的世俗化发展方向,这一发展表现为方术化、实用化、民众化、习俗化的特征。第五,由于敦煌具注历日的吉凶宜忌在社会生活和宗教活动中特殊的指南作用,历日中的宗教诱导反过来有助于道教的进一步传播和世俗化发展。总之,透过具注历日使我们看到了敦煌道教世俗化的具体的、有力的脚步。另外,敦煌具注历日与中原历日相比较,以其丰富的宗教内容、主要是道教内容为鲜明特点,而这一特点正是受到具有浓厚道教色彩的敦煌占卜术的影响而形成的。

(原载《敦煌学辑刊》2005年第2期)

注 释

[1] 邓文宽《敦煌天文历法文献辑校》，江苏古籍出版社，1996年。

[2] 《唐显庆三年(658)具注历日》仅存29行，《唐高宗仪凤四年(679)具注历日》仅存22行，两份残历注中均有“祭祀”、“解除”项；《唐开元八年(721)具注历》仅存5行，亦见有“祭祀”项。(见《吐鲁番出土文书》第五、第六册，文物出版社1983年、1985年；并参邓文宽《跋吐鲁番文书中的两件唐历》，载《敦煌吐鲁番学耕耘录》，台湾新文丰出版公司，1996年)

[3] [清]李光第等撰《钦定协纪辨方书》卷20—31，《四库术数类丛书》，上海古籍出版社，1991年，第9册。

[4] 900年以前，保存月份资料最多的年份是公元858年和893年，在858年五个完整月份中各项内容的出现共计38次，平均每月7.6次；在893年的9个月份中，各项内容共计出现55次，平均每月6.1次，从这两年的月平均数看，由于不完全统计而差异比较大一些，但两者的平均值为6.85，接近于这一阶段的月平均数6.6次，这说明总体平均数的取值是基本合理的。900年以后，有公元956年和986年两个完整年份的统计，956年全年合计145次，平均每月约为12.1次，986年全年合计157次，平均每月约为13.1次，也与总平均数13.4基本吻合。

[5] 就敦煌历注中所见的宗教方术类目言，见于胡孚琛主编《道教大辞典》词条的有“解除”、“符”、“符镇”、“书符”，相关的还有“安宅醮”，“谢罪醮”、“谢罪斋”(中国社会科学出版社，1995年)；见于钟兆鹏主编《道教小辞典》的词条有“符”、“镇宅”(上海辞书出版社，2001年)；见于中国道教协会、苏州道教协会编《道教大辞典》的有“符”(华夏出版社，1994年)。其中有些解释有不全面或不准确之处；而更多的类目则不见于这些专门辞典。

[6] 《论衡·解除篇》，《诸子集成》，上海书店，1986年，第7册，第245页。

[7] 《论衡·解除篇》，第245页。

[8] 《论衡·解除篇》，第246页。

[9] 王明《太平经合校》，中华书局，1960年，第694页。

[10] 《太平经合校》，第216页。又如“愚人共为狡猾，失天道，不自知为非，咎在真道善德不施行，故人多被天滴，当死不除也。愚人无道，不避忌讳，

遂共犯天地,由不知道德要也。吾之为书,所以反覆勉勉眷眷者,恐人积愚,一言不信吾文,故复重之也。人俱习为邪久,或反谓吾可言非也。复令使真道秘德门绝断不行,天怒不绝,帝长愁苦,吏民无所投头足,相随云乱,不能相救,试减冤吾辞于天,正为解除此制作道也。”(《太平经合校》,第434页)

[11]《太平经合校》,第620页。

[12]《太平经合校》,第534页。

[13]《云笈七签》卷20,胡道静等选辑《道藏要籍选刊》,上海古籍出版社,1989年,第1册,第149页。

[14]《道藏》第11册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,第199页。

[15]《道藏》第11册,第263页。

[16]刘昭瑞《汉魏石刻文字系年》,新文丰出版公司,2001年,第231—232页。

[17]参见姜伯勤《道释相激:道教在敦煌》,载陈鼓应主编《道家文化研究》第13期,三联书店,1998年。

[18]《道藏》第11册,第330页。

[19]《太平经合校》,第432页。

[20]《道藏》第11册,第331页。

[21]《道藏》第11册,第200页。

[22]《道藏》第11册,第204页。

[23]《道藏》第28册,第398页。

[24]《道藏》第28册,第382页。

[25]参刘仲宇《道符溯源》,《世界宗教研究》,1994年第1期,第1—10页。

[26]王明《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第335页。

[27]《道藏》第11册,第282页。

[28]《道藏》第11册,第201页。

[29]《道藏》第11册,第282页。

[30]《道藏》第11册,第290页。

[31]《道藏》第31册,第717—718页。

[32]《道藏》第11册,第645页。

[33]《黄帝宅经》卷上,《道藏》第4册,第979页。

[34]参詹鄞鑫《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》,江苏古籍出版社,1992年,第172—174页。

[35][唐]杜光庭《无上黄箓大斋立成仪》卷15,《道藏》第9册,第464页。

[36]“祀灶”、“祀宅神”总共在统计中出现了6次,本应归并于“祭祀”项,但因“祭祀”项除此6项之外,其他153次均题为“祭祀”;而且“祭祀”为传统的中原历书禁忌项的重要内容,同时“祭祀”项中未有“祀灶”、“祀宅神”具体化内容。所以本文将这两项作为敦煌历注特有的内容单列出来。

[37]《吕氏春秋》卷4,《诸子集成》,第6册,第34页。

[38]《道藏》第31册,第858页。

[39]参詹鄞鑫《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》,第360—362页、409—412页。

[40]《汉书·王莽传》载:“莽亲之南郊,铸作威斗。威斗者,以五石铜为之,若北斗,长二尺五寸,欲以厌胜众兵。”

[41]《太平经合校》,第225页。

[42]《颜氏家训》,《诸子集成》,第8册,第9页。

[43]《太平御览》卷51“石上”,中华书局,1960年,第1册,第250页。

[44]刘昭瑞《汉魏石刻文字系年》,第180页。

[45]参见萧登福著《道家道教与中土佛教初期经义发展》第十章“汉魏六朝受道家道教影响之佛经”,上海古籍出版社,2003年,第525页。

[46]参刘永明《唐宋之际历日发展考论》,《甘肃社会科学》2003年第1期。

[47]P. 3247 + 罗1《后唐同光四年丙戌岁(926)具注历日一卷并序》,见《敦煌天文历法文献辑校》,第387页。

[48]邓文宽《敦煌天文历法文献辑校》,第588页。

[49]《陆先生道门科略》,《道藏》第24册,第782页。

[50]王卡《敦煌道教文献研究——综述、目录、索引》,中国社会科学出版社,2004年,第259页。

[51]敦煌文书中有S. 343《都河玉女娘子文》,是祈祭玉女娘子的愿文范本,其中有“邦君伏愿小娘子炎光扫疹,春色霞鳞,都河石堰,一修永全;平磨

水道,堤坊(堤防)峻坚。俾五稼时稔,百姓丰年;天沐高(膏)雨,地涌甘泉;黄金白玉,报赛神前。十方诸(佛),为资胜缘;龙神八部,报愿福田。”(黄征、吴伟《敦煌愿文集》,岳麓书社,1995年,第22页)可知玉女娘子为都河的河神,同时兼有保障风调雨顺、五谷丰登的神通。又从敦煌文书材料可知,敦煌地区对玉女娘子的祈祭每年分春秋两季进行,并由归义军衙门主管灌溉的专门机构水司负责。可见,归义军时期的玉女娘子观实际上与当地的河神玉女娘子信仰相关,具有浓厚的民间宗教色彩。

[52]王卡《敦煌道教文献研究——综述、目录、索引》中列举了一些吐蕃占领时期和归义军时期的道经文书,均系推测,尚需进一步考订。如BD114523.3《洞玄灵宝天尊说十戒经》时间题记为“太岁甲寅正月庚申朔廿二日辛巳”,王卡先生《中国国家图书馆藏敦煌道教遗书研究报告》一文(《敦煌吐鲁番研究》第七卷)认为该写卷只用干支纪年,不用唐年号,所以可能是774年吐蕃占领时期的抄本。事实上,根据月朔干支和日干支核陈垣《二十史朔闰表》,此处甲寅年只能是唐开元二年(714年)。

[53]据王卡先生考订并拟名,该文书由英藏敦煌文献中的12个残卷拼合而成。(《敦煌道教文献研究——综述、目录、索引》,第236—238页)

[54]参刘永明《敦煌道教与占卜初探——以P.2859文书为核心》,《敦煌学辑刊》2004年第2期。

论敦煌佛教信仰中的佛道融合

刘永明

隋唐五代时期,佛教在中国的传播已有数百年之久,敦煌地区作为中西文化交流的要冲,佛教在这里已经扎下了牢固的根基。从敦煌文书中可以看出,敦煌寺院林立,僧人甚多,法事活动频繁,呈现出一派兴盛的景象。另一方面,属于中原文化的儒家和道家、道教在敦煌有着更为深厚的基础。大一统的唐王朝建立以后,实行文化开放、儒佛道三教并重的政策,中原文化便伴随着强大的政权力量进一步向敦煌以至更远的地区推广,道教作为三教中受到唐朝特殊青睐的本土宗教文化,推广的力度相对更大一些。所以,唐朝时期敦煌道教也达到了全盛阶段。到这一时期,佛教和道教两种宗教文化也在历经数百年的冲突和交流之后,渐渐走上以融合为主要方向的发展道路。本文即以反映佛道融合内容的敦煌佛教文书(非佛经)为核心,力图揭示唐五代时期佛道融合的一些具体情状,并就相关问题展开讨论。

敦煌高僧与佛、道义理沟通

从敦煌文书看,敦煌高僧在弘扬佛法的同时,对道家、道教和儒家文化多有甚深的钻研,并致力于儒、佛、道三教的融合。如后唐河西敦煌府释门法律临坛供奉大德兼通三学法师毗呢藏主沙门

刘和尚(刘庆力):“释道儒流,遐迩无不悦念”;“普丰化俗,儒道参前。”^[1]河西管内都僧统翟法荣“庄老洞曠,灵辩恒沙”;“学贯九流,声腾万里”。^[2]这些出自邈真赞的材料,虽然对传主的才学不无夸张之处,但依然明确反映了在敦煌佛教界,研习三教、三教兼通是作为名僧、高僧学识渊博精深的重要素养。应该说,这种研习和高僧长期以来致力于三教融合的文化努力是一脉相承的,也是与隋唐以来三教并重的文化政策和三教融合的主要发展方向相一致的。敦煌地区从事于三教融合的还有诸如管内都僧统翟法荣这样的僧界头面人物和佛学权威人士,这说明,他们的研究不仅仅是个人追求学问的行为,实际上还具有学术导向的意义,同时,这种行为对敦煌地区佛教活动的发展方向必然产生巨大的影响。由于唐后期敦煌地区曾经遭受过被吐蕃占领的特殊历史事件,道教遭受吐蕃的打击,原来留存于道观的道教经典大量流入佛教寺院,很多道经成为抄写佛经的纸张,这固然是道教的一次劫难。但同时也要看到,在长期以来三教融合的背景下,道经进入寺院,恰好有利于促进佛教人士所从事的佛、道融合行为。也许,道经流入寺院,正是吐蕃占领时期到归义军时期道经继续发挥作用的一种特殊方式。

在敦煌文书中,有一份反映佛道义理相融合内容的残卷,那就是S. 6147《释道相通论》(拟)。该文书不见于传世文献,因而十分值得注意。可惜该文书前后均残,在仅存内容的下端文字亦有不少缺失,无法窥其全貌。从书写情况看,文书字体端正整齐,字体和盛唐时期的写卷相一致,所以可能是吐蕃占领敦煌之前的写卷。在这篇仅存二十四行残存文字的文书片断中,引述了佛教《维摩诘经》、《大智度论》、《涅槃经》和道家《老子》、《庄子》的内容,从义理上对佛道二教进行了沟通。这里本人根据文书中的有关书名和内容的不完全提示尽量恢复了其残缺的引文。文书内容如下:

1. 故夫佛具
2. 司,不登帝位,百司何处
3. 但使受天命佐国君,则一时
4. 不研精得道,何处安一切智,未
5. 者,但使降魔独悟,即一时具一
6. 《维摩经》云:“始在佛树下力降魔,得[甘露灭觉道成。]”^[3] [《大智度
7. 论》云:“菩萨以智慧功德力[故]降魔众[已,即得阿耨多罗三]
8. 藐三菩提”。^[4]明知种智在降
9. 间智能而作。如人受生有形,则
10. 情何处安。故知六情在识内受
11. 中得道则用,既无假帖,六情
12. 道以树叶间佛,佛即知其数者
13. 耳。《大智度论》云:“菩萨以大悲心[故。得般若波罗蜜。得般若波罗蜜故。]
14. 得作佛”。^[5]《老子》云:“为学日益,为道日损,[损之又损,以至]
15. 于无为,无为无不为”。^[6]夫“无为”者,降魔讫,“无不为”者
16. 种智明,损益相乖,则道与俗反。
17. 如来号种智,犹帝王号万万机,机者机应万方。种智
18. 者,智周一切。机应万方者,未是积万机于方寸;智周一切者,
19. 未是积种智于胸怀,并是无心之慧明。所以能如此,故能应
20. 万方而无极,照一切而无穷。又如明镜悬空,鉴照万象,象

21. 至则见,镜无去来,圣人用心其犹若是。故《涅槃经》云:
22. “拘那含牟尼佛时名曰法镜”。^[7]《庄子》云:“至人[之用心若镜”,]^[8]
23. 义同一理。
24. 服药养形而为(下缺)

从内容可以看出,文书的作者是站在佛教的立场上援引道家老庄的无为之道诠释佛家的智慧之学。文书旁征博引,颇有甚深理趣。由于文书仅为部分残卷,所以我们无法得知这是一份出自敦煌本地人士之手的作品,还是从内地传到敦煌地区的作品。但如果从历史背景的角度进行考察,可知这种融佛道义理于一体作品的出现不是偶然的。在佛教初传时期,佛教与道家道教之间便有一种双向互动的关系,两者既相斗争冲突,又相吸摄融合,显得极为复杂。从吸摄融合的角度看,佛教一方面在传入中土之初,就不断地借鉴、吸收包括道家道教在内的中国传统的思想文化和风俗习惯,如译经时借出道家、道教和中国传统文化的一些名相;另一方面,不少佛经的制作本身也受到了中国传统文化的深刻影响。台湾肖登福先生通过对佛教经典和中国本土文化的深入对比研究指出:“世人常误认道教剽窃佛教经文、名相;实者佛教初传及初期译经,不论在思想上或名相上,受中土影响者甚多”。^[9]“中国的道教及思想习俗,不仅影响了汉地的佛教,使它产生本土化,同时也曾影响了印度本土;佛教密宗便是中土道教和印度佛教相融合的产品。”^[10]敦煌文书中保存有多种深受道教和中土文化影响而产生的佛经,如《佛说安宅神咒经》、《佛说盂兰盆经》、《佛说提谓经》、《佛说七千佛神符经》、《佛说三厨经》、《佛说十王经》等,^[11]毫无疑问,这些佛教文献的流传对敦煌地区佛道关系的发展必然产生深刻的影响。在中国思想史上,接着魏晋玄学的是由佛教徒兴起的格义之学,一时有众多名僧研究老庄著作,用老庄的思想解

释佛经,如竺潜、支遁、法朗、法雅、道生、僧肇等。不过格义的目的是为了阐扬佛教,而不是以“义同一理”为宗旨以促进佛道的融合。但在历史发展中,佛教经过与中国文化长期的斗争与交融,斗争的激烈程度总是趋于减弱。至隋唐时期,虽然儒佛道三教还进行着不断的论争,但调和的趋势愈来愈明显。隋代统一全国之后,实施三教并奖的政策,儒、佛、道并重。^[12]名士李士谦力主三教调和,他说:“佛,日也;道,月也;儒,五星也”,^[13]也就是认为儒、佛、道有用处的不同,并没有优劣的区别。王通也提出三教融合之说。他们的倡导对后世影响很大。但是,隋代为时短暂,在佛道的深层次交流与融合方面不可能取得长足的进展,正如日本学者久保田量远所说:“隋代三教调和论是专从修身治国上着眼而论述的,没有深入接触多少教条,论旨也就不彻底”。^[14]唐朝幅员辽阔,国力强盛,享国久远,在其前期和中期总的文化政策相当开明和开放,儒、佛、道三教并重;另外由于唐朝统治者自认老子之后,亦即道教的最高神灵太上老君之后,所以对道教推崇尤力。这一时期佛道之间的斗争虽然存在,但融合已经成为主流。佛教的中国化已趋完成,而中国化的佛教也更加具有包容性,三教也便于在平等的地位上进入义理层面的交流。如华严宗密在《原人论》中说:“孔、老、释迦,皆是至圣,随时应物;设教殊途,内外相资,共利群庶”,并将儒和道纳入该宗派的判教体系。显然,在这种格局下所发生的交流自然易于取得长足进展。

从S. 6147《释道相通论》中看不出佛、道彼此之间的抑扬褒贬,其所显示的态度是平和公允的。它将道家无为之学与佛家无为法相提并论,以《庄子》的“至人用心若镜”解释《涅槃经》的“法镜”,以全面说明两者“义同一理”,体现出一种平心静气的、以沟通融合为目的的研究旨趣。所以本人以为,这样的作品可能就是产生于以三教融合为主要基调的中唐以前时期。至于作者无论其是否为敦煌人士,但其作品既然留存于敦煌地区,就能说明它与敦

煌僧界有一定的关系,并在一定程度上反映着敦煌地区的佛道关系。前述敦煌僧界头面人物翟法荣“庄老洞窟”;刘庆力和尚在弘扬佛法时能够“儒道参前”,并以实际行为得到三教人士的欢迎,这说明他们对道家、道教的态度与《释道相通论》的作者的态度是一致的,同样主张佛、道相通乃至三教融合,而且他们立足于相通融合的研究和传播均取得了“遐迩无不悦念”的良好效果。所以,我们可以肯定地说,唐五代宋初时期敦煌地区的佛、道关系乃至儒、佛、道三教关系的总格局是以融合为主流的(至于吐蕃占领敦煌时期由外在因素带来的变化另当别论)。

由于道教将老子神化为最高教主,称为太上老君;而唐代又尊老子为“太上玄元皇帝”,以庄子为道教的真人,以《道德经》和《庄子》为“真经”。所以,这种在义理层面对佛经和道家经典《道德经》和《庄子》“义同一理”式的沟通融合,实际上也是对佛教和道教义理的沟通融合。而这种由僧界头面人物和名僧所进行的沟通融合恰恰足以为广大佛教信徒在宗教生活中融合佛、道两教的行为提供深层次的理论依据。

敦煌普通僧众融佛、道信仰于一体的宗教行为

在佛、道融合和三教融合的大势和对佛、道二教“义同一理”的认识之下,普通僧众的宗教信仰和宗教行为有没有相应的体现呢?回答应该是肯定的。S. 3427c 文书便深刻反映了敦煌普通僧众在宗教信仰和宗教活动层面佛道融合的具体情状。该文书的具体内容反映的是敦煌某寺院在扩修之后,由于寺院出现所谓“灾障”而进行的解谢活动。文书内容如下:

1. 或因修造,张拓伽蓝,触犯土公,扰动神将,太岁不避,太阴
2. 误违,月将凶神,^[15]不知所趣。日游月煞,白虎青龙,

前朱后

3. 玄,致令发动,先贤硕德,奠祭不曾,土地灵祈(祇),实当轻

4. 拒,伏愿发欢喜心,不生嗔怒,各居本位,拥护僧田。

灾障

5. 永除,延年益算,怨家领福,辜命转生,吉庆盈门,千

6. 祥护体,损伤生性,得值西方。但是诸神,请垂善愿

7. 今日今时,发露忏悔。惟三宝慈悲证明

8. 领(令)弟子等罪障消灭,至心归命,敬礼常

9. 住三宝。

值得注意的是,这份文书以某寺院僧众为集体发愿者,所从事的法事活动不属于纯粹的个人行为,而是为寺院和僧众所进行的集体行为,法事活动则道教意味十分浓烈。显然,这份文书在敦煌相似的祈祷发愿文书中别具一格,而且对说明敦煌地区的佛道融合具有弥足珍贵的价值。由于这种特殊性,这里有必要就该文书的抄写时间、文书定名、内容的性质和反映的佛道关系诸问题作一比较全面的交代和分析。

S. 3427c 文书虽然未题具体抄写时间,但由于 S. 3427 整个写卷内容丰富,所以间接透露出了文书的大致抄写时段。S. 3427 文书前有 S. 3427a《启请文》、S. 3427b《结坛回向发愿文》,背面为 S. 3427v《启请文》。后一《启请文》中有“仆射”、“令公”、“天公主”等内容。考诸敦煌地区的历史,在归义军时期,曹议金于公元 914—935 年任归义军节度使,在任职其间,曹议金曾先称“仆射”,后于长兴二年(931)称为“令公”,“天公主”则为曹议金回鹘夫人的称号。^[16]由此可见,这一份《启请文》形成的时间当为曹议金晚期,而抄写时间也当在同时或者之后。这就说明,S. 3427 整件文书的抄写时间为曹氏归义军时期。从字体看,这几则文书并非出自一人之手;整个文书的书体均比较差,与归义军时期学郎所书字

体颇为相似,这也从另一方面印证了该文书的抄写时间。又同卷《结坛散食回向发愿文》中有“千祥辐辏,万善盈门,所求遂心,功德圆满,敬礼常住三宝”句,与本文书之“吉庆盈门,千祥护体,……敬礼常住三宝”句颇为一致,这可能正是出于同一时期的同一种发愿文的行文格式。

本件文书原没有题名,黄永武《敦煌宝藏》、新出《英藏敦煌文献》及王重民《敦煌遗书总目索引》、施萍婷《敦煌遗书总目索引新编》均题拟名《谢土地太岁文》。黄征、吴伟编《敦煌愿文集》中则重新定名为《修造伽蓝发愿文》,^[17]原因是“用于表达祈福禳灾及兼表颂赞的各种文章都是愿文”;^[18]而本件文书中则有“或因修造,展拓伽蓝”句。若从本篇文书的核心内容看,本人以为其所反映的法事活动与道教传统的解谢活动颇多一致之处。约成书于南北朝时期的天师道符箓科教经典《赤松子章历》记载了早期道教各种科仪。其中有“言功安宅章”、“谢土章”等范文,其中说明如果因为修造或其他原因致使居宅不利,招致祸患和宅神不安,需向相关神灵祈求解谢,相关神灵众多,其中便有太阴、太岁,青龙、白虎、朱雀、玄武,土公、五色五方神灵、宅神、井灶、龙神乃至各种凶神恶鬼等。目的是求得家舍居处的安宁等。至于延年益寿,更是道教所要追求的主要目标,祭祀先祖、“先贤硕德”也是道教和传统宗教习俗的活动之一。而在本件文书中,所祭祀祈求的对象正是这些道教神灵;所要达到的目的有三,第一个也是最主要的目的为解除因触犯神灵所引起的灾障,第二为延年益寿及种种现实利益的满足;第三为往生西方;在文书的末尾部分又表达了对佛、法、僧三宝的永久性信仰,即“至心归命,敬礼常住三宝”,但还要说明,这后一句其实也是敦煌佛教发愿文的规范化格式。总体看来,本篇文书所反映的法事活动,从原因、所要达到的最主要目的、采取的方式、所祈求的神灵对象等主要方面看,均与道教法事活动颇为一致,具有浓厚的道教意味,而这一点是其他佛教发愿文所没有

的。所以笔者以为与其他佛教发愿文不作区别地定名为《修造伽蓝发愿文》似不能揭示该文书内容的鲜明特征；而命名为《谢土地太岁文》，虽然符合道教斋醮文书的称名形式，但又未能准确地揭示其出自僧人所进行的法事活动的特殊性。因而，笔者以为拟题为《佛家谢土地太岁文》更为确当。

从文书内容可以看出，本次法事活动实质上反映了敦煌地区佛教和道教在神灵信仰层面的融合。在寺院面临“灾障”的时候，僧众不是求助于佛教护法大神，而是向道教神灵忏悔和祈福禳灾，这充分说明在僧众心目中，这些神灵也可以降祸于寺院和僧众，其神圣性也是不可冒犯的；而崇奉这些道教神灵也可以祛除灾患，可以保佑僧众延年益寿并往生西方，可以“拥护僧田”而为寺院作护法。总之，在其所涉及的范围，这些道教诸神具有不可替代性。值得注意的是，在“延年益算”等现实的祈求之后，僧众还进一步祈求道教众神保佑他们在“损伤生性”之后得以“往生西方”，而不是继续沿着道教之路走向长生成仙一途。这是一个颇为巧妙的转弯，这说明，敦煌普通僧众一方面和凡夫俗子一样贪求长寿和吉祥，为此他们宁愿崇奉道教神灵；一方面他们也不愿放弃来生进入西方极乐世界的信仰和追求，并表明他们最终的佛教立场。这个转弯为道教神灵赋予了佛教的使命，表明了神灵信仰的层面上对佛教和道教的沟通，并将道教神灵纳入了佛教护法神系统，于是凡遇修建之事，必须不再触犯乃至祈好于这些原本是属于道教系统的神灵及种种神煞。从一般宗教学的角度看，关于“神”的观念是一切宗教观念中最本质、最核心的内容。所以，佛教与道教在神灵信仰层面的融合是具有重要意义的。但是由于佛教和道教均有超越神灵崇拜的更上一层，有着深层次义理探求和对宇宙人生的终极关怀，有着超越世俗人生的精神追求。所以，这种神灵信仰方面的融合主要反映的是普通大众佛教层面的内容；同时也反映了大众佛教的一个重要特征，也就是在以神灵崇拜为主要内容的普

通佛教徒来说,不同宗教派别的众多神灵在理论上的归属原本是无需深究的。

《佛家谢土地太岁文》可谓为我们提供了一个实际宗教活动中融佛、道于一体的典型范例。若就其融合的内容而言则并不是本篇文书的首创,同时也不是这一时期才有的,应该说它有着融佛、道内容为一体的佛家典籍依据。前文已述及佛教自初传以来就不断地吸收中国本土文化的内容,有些典籍的制作曾深受早期道教和中国传统宗教观念的影响,有些甚至搬用了道教及本土固有的宗教习俗内容。如东汉佚名译《佛说安宅神咒经》中便有这样的内容:“某等安居立宅已来,建立南房北堂,东西之厢,碓磨仓库,井灶门墙,园林池沼,六畜之栏。或夫移房动土,穿凿非时,或犯触伏龙、螭蛇、青龙、白虎、朱雀、玄武、六甲禁忌、十二时神、门庭户陌(伯)、井灶精露(灵)、堂上户中、溷边之神,我今持诸佛神力、菩萨威光、般若波罗密力,敕宅前宅后,宅左宅右宅中,守[宅]神神子神母,伏龙、螭蛇、六甲禁忌、十二时神、飞尸、邪忤、魍魉鬼神;因託形声,寄名附著,自今已后,不得妄烧我弟子等。神子神母,宅中诸神,邪魅蛊道、魍魉弊魔,各安所在,不得妄相侵陵,为作衰恼。令某甲等惊动怖畏。当如我教,若不顺我语,令汝等头,破作七分,如多罗树枝。”^[19]又曰:“佛告日月五星二十八宿天神龙鬼,皆来受教明听。佛告言:不得前却某甲之家,或作西厢南房北堂,敕日游月杀、土府将军、青龙、白虎、朱雀、玄武、岁月劫杀、六甲禁忌、土府伏龙莫妄东西,若有动静,烧香启闻。某甲宅舍是佛金刚之地面,二百步佛有约言,诸疫鬼神不得妄忤,忤者头破作七分,身不得全,不得水浆……”^[20]《佛说天地八阳神咒经》也有类似内容。P. 2558《佛说七千佛神符益算经》中有:“千佛符厌,令其人过灾度难,延年益算,受符以后,寿命延长。”其中所反映的内容一则是全力保护人们免于灾难并得以延年益算,一则对于人不利的各种神灵鬼怪采取强制的手段。这说明佛教在传入中土初期,为了能尽

快地被民众接受,一些佛教人士曾经努力吸纳中土文化,从而显示出与中土文化之间强烈的融合性。据萧登福先生研究,《佛说安宅神咒经》由中土宅葬之说而来,《佛说七千佛神符益算经》则袭自《太上老君说益算妙经》。^[21] 同时也要看到,这些被吸纳的内容和佛经之侧重于解决现世问题的内容也颇有一致性,针对现实世界的人生,解决种种灾难也是佛经的重要内容之一。比如北凉昙无讖译《金光明经》即称:“是经能除一切畏怖,是经能却他方怨贼,是经能除谷贵饥馑,是经能愈一切疫病,是经能灭恶星变异,是经能除一切忧恼。举要言之,是经能灭一切众生无量无边百千苦恼。”^[22] 不过从敦煌地区宗教的实际状况看,似乎这里的教众并不是很早就像此类经典所指示的,从事如此强烈地融佛、道内容于一体的宗教活动。从敦煌文书资料看,反映佛道融合的法事文书和写经题记主要集中在归义军时期,这充分说明在归义军时期,佛、道融合的程度真正地加强了。

关于这种融合局面的形成,我们还应该注意到另外一个关键性因素,那就是吐蕃占领敦煌后敦煌地区宗教形势的新格局所造成的促动和影响。自8世纪末期吐蕃占领敦煌以后,吐蕃地区的苯教尤其是佛教密宗都逐渐传入敦煌地区。苯教为吐蕃地区固有的古老宗教,与汉地古代的巫覡相类似,信仰天地山川、日月星辰等自然神灵,主要从事占卜休咎、祈福禳灾、及治病送死、驱鬼降神等宗教活动,和道教颇有相通之处。佛教从印度传入西藏后,和当地的苯教经历了长期的斗争,吐蕃占领敦煌的时期,正是吐蕃佛教和苯教斗争的激烈时期。在斗争的同时,佛教为了争取信徒又不断吸收苯教神灵作为佛教护法神,从而体现出一定程度的融合性。吐蕃占领敦煌后,为唐王朝崇奉的道教毋庸置疑地成为吐蕃占领者打击压制的对象。在打击压制之下,曾经在盛唐时期极为兴旺的宫观道教不复存在了。另一方面,作为长期以来满足民众精神生活需要的传统的宗教文化也不可能因为一时之间的外在打击而

全面消亡,而事实上,吐蕃时期道教并未消亡,而只是走入低谷并改变了存在方式,道教的斋醮、方术活动依然存在,并且道教还表现出一定的反吐蕃倾向。^[23]若在渊源关系上,密宗在形成的过程中吸收了不少道教的成分,对道教有着一种先天的亲和力;^[24]从宗教特质来看,“密教特色,在事多神”,^[25]又极其重视咒语法术,与道教的多神崇拜和符咒术数颇相一致。所以吐蕃佛教和道教之间的交流融合实具有必然之势。这一交流融合的具体过程虽不十分明了,但归义军时期众多佛教发愿文以及佛经题记等文书中佛教与道教诸神杂糅情况的普遍存在,当足以折射出这段历史的一些侧影。归义军时期,吐蕃政权被推翻,但从吐蕃传入的佛教文化依然存在。在归义军时期的发愿文中,我们经常可以看到为佛教密宗崇奉的主要佛毗卢遮那佛和重要护法神金刚蜜(密)迹、毗沙门天王与道教和中国传统宗教信仰中的察(司)命司箬、太山府主等一同受到祈请供奉的情况。与《佛教谢土地太岁文》同卷的S. 3427a《祈请文》即是如此,而S. 3427b《结坛散食回向发愿文》中的情况则更为典型,详细内容见于下文。这充分反映了吐蕃佛教与道教的融合。^[26]《佛家谢土地太岁文》所展示的也正是这一背景之下由佛教僧众顺理成章地进行的融佛道于一体的法事活动。

敦煌世俗信众佛教信仰中的佛、道融合

在佛、道二教义理上趋于沟通融合,普通僧众从事于融佛、道教神灵为一体的宗教活动的情况下,敦煌世俗信众在佛教信仰方面的状况又当如何呢?这一点在敦煌文书中也有充分的反映。

S. 3427b《结坛散食回向发愿文》为一发愿文范本,内容完整而丰富,充分表现了在普通的世俗信众层面佛教与道教相融合的具体情况。其主要内容包括以下四个方面。

首先奉请毗卢遮那佛、释迦牟尼佛、阿弥陀佛等四方佛以及过

去现在未来三世诸佛,并请一切菩萨、五百罗汉、得道沙门、六通大圣等。心愿是:“右弟子某甲先奉为国安人泰,社稷会昌;五谷丰盈,三农倍稔。先亡魂识,不值八难之中;过往尊亲,无历三途之地。此奉为弟子延祥益寿,灾殃不侵于己身;岁富年昌,横□(祸)无来于户侧。合家长幼,长衔鱼水之欢;内外亲姻,永保丛化之茂。……增□(长)弟子△甲,福同春卉,随日而生;除荡弟子△甲,灾比秋林,逐风而落。千祥辐辏(凑),万善盈门;[所求遂心],功德圆满。”^[27]

其次祈请毗沙门天王等四大天王主领一切鬼神并诸眷属,上方释提桓因主领一切日月天子、星宿五官、二十八宿、三十二神并诸眷属,下方坚牢地神主领一切山岳灵祇、江河圣族并诸眷属,护界善神、散脂大将、护伽蓝神、金刚蜜迹、十二药叉大将、四海八大龙王、管境土地神祇、泉源[行]非水族、镇世五岳之主、鹑罍三崦山神、社公稷品官尊、地水风火神等并诸眷属来降道场。心愿是:“弟子△甲自云:生居凡位,长乃尘躯,不谙灵异之间,起住多违乖犯。举足动步,晨昏往来,不觉不知,积过深重。今恐祸患奔至,损害愚迷;竟放灾殃,终于性命。今弟子△甲虔恭恳祷,悲悔交生,露胆披肝,殷勤忏悔。……自弟子△甲乃罄割私己,抽舍珍财,献佛施僧,广崇福品;敷坛安像,请僧转经,虔仰能仁,济危救苦。……所有年衰月厄,愿随咒声而霞消;日瘴时灾,逐经声而雾散。冤家债主,欢喜相辞;负命辜恩,永休仇对。”^[28]

其三诵《劝请发愿文》,心愿亦是:“惟愿沧溟比寿,富贵而山岳无移;福竝松筠,贞实而春秋不变。门兴万善,千祥膺而长荣;家讳三荆,百宝镇而永固。男忠女孝,灾殃不近于义门;子贵孙昌,祸害无侵于善户。先圣七祖,莲花迎而登天;不历三途,祥云乘而证果。家中若大若小,受金刚不坏之身;枝眷内亲外亲,共保清平之乐。庄盈五谷,霜疽不损于田苗;圈满群昌,六畜无灾于牧虎。冤家债主,早已休仇;负命负财,各生罢散。”^[29]

其四遂请下方窈冥神理、阴道宫寮、阎摩罗王、察命司录、太山府主、五道大神、左膊右肩、善恶童子、鉴斋巡使、行道大王、吸气收魂、判命主吏、六司都长、行病鬼王、内外通申、诸方狱卒，又请四神八将、十二部官、太岁将军、黄幡豹尾、日游月建、黑赤星神、八卦九宫、阴阳之主、井灶碓硃、门户妖精、街坊巷神、仓库执捉、山河灵异、水陆神仙、宫殿非人、楼台魍魉等并诸眷属来就道场。心愿是：“弟子△甲自云：凡夫迷暗，每犯圣贤；行住中间，干冒神理。今始觉悟，遂结香炉，散食燃灯，转经诵咒。伏愿诸大神圣，发慈悲愿，救护生灵，领受咒供、钱财、花果、五谷、香药，各生欢喜，共开福门。三灾不行于道场之家，九横无侵于增善之户。千年卫护，长似今辰；万岁吉祥，转祸为福。”^[30]

其五又请弟子△甲自无量劫以来至于今日之所有债主冤家，及各种妖精鬼怪如烟亲妖精、走火邪魂，各种凶死之鬼如断亲绝嗣不葬鬼、贼丧血腥鬼、深泉溺死鬼、大火烧煞鬼、无粮饿死鬼、冬寒冻亡鬼之类来诣道场，领受咒供，永离人间，莫生恼害。收三灾九横，远送他方；除月厄年衰，转祸为福。“生生世世，长为善品枝罗；世世生生，永保门兴人贵。冥官自在，记录福因。照此一家，永安三代。”^[31]

综观整个发愿文的内容，在神灵信仰方面，佛道诸神有着充分的融合，这种融合包括两个层面的内容，一个层面是将中国本土的神灵二十八宿、镇世五岳之主、鹑罍三峯山神、社公稷品官尊纳入佛教护法神体系，与佛教的重要护法神毗沙门等四大天王、坚牢地神、散脂大将、护伽蓝神、金刚蜜迹、十二药叉大将、四海八大龙王等归为一个序列。第二个层面，将中土察命司录、太山府主与佛教主宰地狱界的阎摩罗王、五道大神等列为一类；将中土太岁将军、黄幡豹尾、日游月建、黑赤星神、八卦九宫、阴阳之主等神灵和佛教中的其他杂神列为一类，甚至包括井灶碓硃、门户妖精、街坊巷神等极小的鬼神。必须说明的是，以上中国本土神灵由来已久，而后

都进入了道教神灵系统。如关于五岳神,道经《明真科》云:“五岳四渎神君,各依方位,纠察善恶,无不上闻。”^[32] 察命司录亦即司命司箴,是道教中直接掌管人生寿命长短的重要神灵,而太山之神主管人死后的魂魄。二十八宿在道教中也十分重要,早期道教五斗米道即立二十八治以上应二十八宿。《太平经》里说二十八宿等与人的寿命长短有密切的关系,“故言四时五行日月星宿皆持命,善者增加,恶者自退去,计过大小,自有法常。”^[33] 又云:“性善之人,天所祐也。子孙生辄以善,日下无禁忌,复直月建,日月星光明之时,用是生者,何忧不寿乎?”^[34] 《老子中经》云:“汝居世间,当何著于天地?神可畏也。故天置日月、北斗、二十八宿、五星主之;六甲六丁诸神,主行民间。兆汝不知,汝甚可畏之。常复有邪鬼精魅至于家,思不祥、里社、水土公、司命、门户、井灶、清溷、太阴水渎,皆能杀人者。……鬼者,神之使也。”^[35] 可见以上诸神,虽然名相上不尽一致,但的确可归属于道教神灵系统。三崦山神虽为敦煌的地方神,也正合乎道教“山无大小,皆有神灵”之说。^[36] 在道教中,这些神灵大多与人此生的寿命长短及现实生活中的各种问题有密切关系。所以,佛教法事活动中吸收这些神灵,显然是为了适应中国民众的需要,满足今生今世的世俗目的。这也就使佛教活动更加倾向于对人生现实的关注,使佛教中国化。

该愿文发愿的缘由也恰恰在于担忧各种灾殃横祸之对人的生命、生活的侵袭。其内容概而言之主要包括:第一担忧日常举足动步之间对天上地下乃至阴间地狱中的各种大小神灵鬼怪有所冒犯,由此招致的祸患会随时纷奔降临,乃至侵害性命;第二担忧自己年月日时命运流程中的衰厄灾瘴;第三担忧自己宿命中的冤家债主的仇恨与报复;第四担忧天灾对五谷田苗造成的损害;第五担忧六畜可能遇到的灾殃。相应地所祈求的目的也以现实目的为核心,就是通过抽舍珍财、献佛施僧、供养香花五谷等物、请僧转经的祈好手段消除以上无量无边百千苦恼,祈求无量无边幸福吉祥。

在该发愿文中主要包括：国安人泰，社稷会昌；五谷丰盈，六畜群昌；沧溟比寿，富贵如山；子贵孙昌，亲姻永茂；灾殃不侵，万善盈门；冤家债主，永休仇对。一般来说，宗教信仰无不向往彼岸世界，关心来生的去向，佛教的鲜明特色也正在于为众生指出了超越此岸、通向彼岸世界的圆满之路，那就是跳出三界之外，祈求往生西方，成就佛法大道。然而，在这份发愿文中，主人祈求的并不是往生西方或成就无上菩提，而是“生生世世，长为善品枝罗；世世生生，永保门兴人贵”，也就是祈求生生世世常驻人间，永享家门兴旺、代代富贵的此岸幸福。对自己的先亡尊亲，所祈求的则是不要坠入恶道，能够升入天界享受神仙快乐，亦即“先圣七祖，莲花迎而登天；不历三途，祥云乘而证果”。这里的乘祥云所证之果，准确地讲应当指道教之果，即成仙登天。因为佛家并无乘驾祥云之说，而道教神仙则常常以乘驾祥云为能事。^[37]可见，发愿者在融合佛、道为一体的过程中，对佛教采取了一种道教化的理解，因而所祈求的一为人间的世俗之福，二为天上的神仙之乐。还值得注意的是，发愿者在将散食恩德回向债主冤家、妖精鬼怪，以及诸如深泉溺死鬼、大火烧煞鬼、无粮饿死鬼、冬寒冻亡鬼、断亲绝嗣不葬鬼、贼丧血腥鬼等可怜的凶死鬼之后，无意于以此积为阴德，而是及时要求考察人之善恶的冥界神官，也就是司命司箒之类，记录下自己的善举，并以此福因换取神灵对一家三代的新的呵护和恩赐。由此足见其对现实的世俗利益渴求之强烈。

上引发愿文内容丰富，所表达发愿人的内心渴求及其迫切性可谓淋漓尽致。下面再看一些比较短小的写经发愿文题记所反映的情况。

S. 6884《金光明最胜王经》尾题云：“右以上写经功德，并用庄严太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府、伺命伺录、土府水官、行病鬼王、并役使、府君诸郎君、及善知识、胡使录公、使者、检部历官（舅母）、关官、保人可韩，及新二使、风伯雨师等，伏愿哀垂，纳

受功德,乞延年益寿。”

S. 0980《金光明最胜王经卷第二》尾题云:“辛未年二月四日弟子皇太子暄为男弘忽染痢疾,非常困重,遂发愿写此《金光明最胜王经》,上告一切诸佛、诸大菩萨摩诃萨及太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府、司命司策、土府水官、行病鬼王、疫使、知文籍官、院长、押门官、专使可噬官,并一切幽冥官典等,伏愿慈悲救护,愿弘疾苦早得痊平,增益寿命,所造前件功德,惟愿过去、未来、见在数生已来,所有冤家债主、负命负财者,各愿领受功德,速得生天。”P. 3668《金光明最胜王经卷第九》题记与此相同。

这两份题记内容较短,所祈求的对象主要是与人的生死密切相关的地狱界佛道诸神,前者还有常见于道教和传统宗教的风伯、雨师神;祈求的目的也主要是现世的“延年益寿”或者“疾苦早得痊平,增益寿命”。

可见,这些写经的发愿题记也表达的是对世俗利益的追求。敦煌愿文中与前引发愿文和发愿文题记内容相同相似者尚有不少,如 S. 2144 为某位归义军节度使在举行法事活动中使用过的一份《结坛散食回向发愿文》,从文书中有“太傅”的称谓可以推知,这是一份曹氏归义军中晚期的文书。^[38]该发愿文的文字内容与前述发愿文虽然有所不同,但其中表达的融佛、道神灵于一体的宗教信仰,以现实利益满足为指归的宗教取向则毫无二致。S. 2981《金光明经卷第一至第四》(其中抄录有部分《金光明最胜王经》内容)题记与 S. 6884 文书题记相同而有残缺,末题“发心功德李顺子、张瀛写”。P. 2203 亦为《金光明经卷第一至第四》,愿文题记同 S. 6884。P. 3135《四分戒一卷》为乙卯年四月十五日弟子索清儿为己身忽染热疾,非常困重而发愿所写,其愿文内容与 S. 0980 文书愿文题记完全相同。这说明在敦煌的广大世俗信众中,融佛、道神灵内容于一体,祈求世俗目的,是一种比较普遍的现象。

小结

以上内容是从佛、道融合的角度出发,考察唐五代宋初时期敦煌不同层面的佛教信仰者有关佛道融合信仰的不同体现,以便揭示敦煌佛道关系发展的一些历史状貌。敦煌僧界头面人物和名僧有关融合佛、道义理的研究和宣扬代表了佛、道关系的主流和发展方向;普通僧众为了寺院和自身的现实利益,也从事于具有浓厚道教意味的法事活动,他们融佛教神灵和道教神灵于一体,充分体现了佛道二教在信仰层面的融合,既求来世,又求今生;在世俗信众层面,至少有一大批信仰者对佛教和道教诸神同等崇奉,体现为融合乃至是杂糅,其宗教目的则是重今生而轻来世。这里还需说明的是,敦煌文书中除了反映佛道融合的资料之外,还有一些反映佛道二教冲突的文书;有很多看不出受道家、道教影响痕迹的佛教发愿文和发愿题记,反映着普通僧众和世俗信众佛教信仰的另一方面,他们或求来生,或求今生,或者二者兼而求之。本人在对比中发现,这种种情况的不同应当和很多因素有关,其中不但有不同信仰者的因素,还有时代因素,还有不同经典的传抄供养表达不同的宗教要求等因素。这种种情况都有必要作一一的分析和考察,以便全面反映敦煌地区佛教、佛道关系以及整个宗教文化的历史实际和发展方向。

(原载《敦煌学辑刊》2005年第1期)

注 释

[1]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,甘肃教育出版社,1992年,第432页。

[2]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第172页。

[3]《维摩诘所说经》，卷上，《大正藏》，台湾新文丰出版公司，第14册，第538页。

[4]龙树造，鸠摩罗什译《大智度论》，卷1，《大正藏》，第25册，第58页。

[5]《大智度论》，卷20，《大正藏》，第25册，第211页。

[6]《老子》第48章，《诸子集成》本，上海书店，第3册，第29页。按“无为无不为”当作“无为而无不为”。

[7]县无谿译《大般涅槃经》，卷15，《大正藏》，第12册，第452页。

[8]《庄子·应帝王第七》：“至人之用心若镜，不将不逆，应而不藏，故能胜物而不伤。”载《诸子集成》，上海书店，第3册，第138页。

[9]萧登福《道家道教与中土佛教初期经义发展》，上海古籍出版社，2003年，第525页。

[10]萧登福《道家道教与中土佛教初期经义发展》，第408页。

[11]参见萧登福《道家道教与中土佛教初期经义发展》第十章“汉魏六朝受道家道教影响之佛经”。

[12]牟钟鉴、张践著《中国宗教通史》说：“三教并奖始于隋文帝”。见《中国宗教通史》，社科文献出版社，上册，第467页。

[13]《隋书·隐逸传》，中华书局，1973年，第1754页。

[14][日]久保田量远著，胡恩厚译《中国儒道佛交涉史》，金城书屋，1986年，第120页。

[15]据黄征、吴伟《敦煌愿文集》本卷新定名“修造伽蓝发愿文”录文及注释，此处“月将凶神”作“日月诸神”，不确。（黄征、吴伟《敦煌愿文集》，岳麓书社，1995年，第393页）

[16]参荣新江《敦煌学十八讲》，北京大学出版社，2001年，第29—30页。

[17]黄征、吴伟《敦煌愿文集》，第393页。

[18]黄征、吴伟《敦煌愿文集》，“前言”，第1—2页。

[19]《大正藏》，第21册，第911页。

[20]《大正藏》，第21册，第912页。

[21]萧登福《道家道教与中土佛教初期经义发展》，第329页。

[22]《金光明经》，卷2，《大正藏》，第16册，第340页。

[23]参刘永明《S. 2729背“悬象占”与蕃占时期的敦煌道教》，《敦煌学

辑刊》1997年第1期。

[24] 参严耀中《汉传密教》，第一章“密教和汉传密教”，学林出版社，1999年；肖登福《道家道教与中土佛教初期经义发展》，第九章“论佛教受中土道教的影响及佛经真伪”，上海古籍出版社，2003年。

[25] 蒋维乔《密教史》，载《密宗教史》，台北大乘文化出版社，1979年，第1页。

[26] 李尚全先生《浅论唐宋敦煌民俗佛教的特色》一文也引述了S. 3427文书，把《谢土地太岁文》列为吐蕃占领时期的文书，认为它是吐蕃佛教与道教结合的产物，“正是吐蕃佛教道教化的一个例证”，并提出“吐蕃佛教与道教的关系是，道教为体，吐蕃佛教为用”。（载《铁道师院学报》1998年第3期，第30页）

[27] 黄征、吴伟《敦煌愿文集》，第572—573页。

[28] 黄征、吴伟《敦煌愿文集》，第573—574页。

[29] 黄征、吴伟《敦煌愿文集》，第574页。

[30] 黄征、吴伟《敦煌愿文集》，第574—575页。

[31] 黄征、吴伟《敦煌愿文集》，第575页。

[32] 《道藏要籍选刊》，第1册，第265页。

[33] 王明《太平经合校》，中华书局，1960年，第552页。

[34] 王明《太平经合校》，第599页。

[35] 《道藏要籍选刊》，上海古籍出版社，1989年，第1册，第147—148页。

[36] 《道教灵祇神鬼品经》，《道藏》，第28册，第386页。

[37] 道教神仙以乘云为特征，如《太平经》曰：“成事，乘云驾龙，周流八极矣”。《元始无量度人上品妙经》曰：“十方至真，飞天神王，长生度世，无量大神。并乘飞云”。敦煌道教文书中也有《足底生云法》、《乘云咒》等。佛教有以彩云为供养品者，如《华严经》曰：“出兴种种诸供养云。所谓天华云，天香云，天宝莲华云，天鬘云，天宝云，天璎珞环钏云，天宝盖云，天妙衣云，天宝幢幡云，天一切妙庄严具云，皆悉充满虚空法界”；有以浮云譬喻人身无常者，如《维摩诘所说经》曰：“身如浮云须臾变灭”。但佛教中没有关于乘驾祥云一类的描述。

[38] 1248 归义军节度使中有过太傅称号的有曹氏归义军中后期的曹元

深、曹元忠、曹延恭、曹延禄四位,曹元深接受太傅称号的时间是天福九年(944),这说明该文书为天福九年以后的写卷。参见荣新江《归义军史研究》,第二章“归义军历任节度使的卒立世系与称号”,上海古籍出版社,1996年。

敦煌占卜与道教初探

——以 P. 2859《五兆要诀略》、《逆利占》为核心

刘永明

在敦煌文书中所发现的道经文书约有七八百件之多,主要反映着盛唐时期敦煌宫观道教的繁盛局面;吐蕃占领敦煌之后,道教遭受打击和压制,那种以宫观为依托的度人、抄经活动和大型的斋醮活动基本看不到了;归义军时期,吐蕃统治被推翻,敦煌地区重新回归中原唐王朝的统辖之下,但盛唐时期的那种道教盛况却依然没有出现。另一方面我们看到,在晚唐五代到宋初的归义军时期,敦煌地区盛行占卜之术,而敦煌遗书中所保存的大量占卜文书包含有不少道教内容。将这些内容与另外一些相关的符咒、斋醮法事文书以及其他涉道类文书相结合进行考察,便可以看出与盛唐时期全然不同的另一种道教存在状态,那就是方术化、实用化、民众化、习俗化的民间道教的状态。笔者以为,占卜与道教的相结合和占卜的道教化是敦煌道教存在和发展的一个关键因素,值得予以关注。本文即以 P. 2859 占卜文书为核心作一初步的考察。

—

P. 2859 文书是敦煌占卜文书中最长的写卷之一,其中卷首和有些前后页相接处有残损,出现断行或缺行的情况,就可辨认者计

算,整个写卷共有 1017 行,约计 25000 余字。关于该文书的内容,《敦煌宝藏》、《敦煌遗书总目索引新编》中均分为三个部分,即《五兆要诀略一卷》、《逆刺占一卷》、《占十二时来法》;新出《法藏敦煌西域文献》则分为《五兆要诀略一卷》、《逆刺占一卷》两部分;黄正建先生《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》一书虽然将《占十二时来法》作为单独一类叙述,但总体上归为《逆刺占》的一部分。前一分法似乎也有文书原题名的依据,但根据内容和抄写形式来看,《占十二时来法》的确属于《逆刺占》的范围,同时在《占十二时来法》内容中,还穿插了一行十分值得注意的说明文字:“右件此京房逆刺,人來卜者,初坐时候即知善恶”,这就充分说明《占十二时来法》确属《逆刺占》内容的一部分,所以分为两部分更为合理。其中《五兆要诀略一卷》计 768 行;《逆刺占一卷》计 245 行。另有卷末尾题三行,计题名两行:“州学阴阳子弟吕弁均本,是一一细寻勘了也”;题时间一行:“天复四载(904)岁在甲子夹钟闰三月十二日吕弁均书写”。又,吕弁均题记还见于《五兆要诀略》尾题下,曰:“已前亦是弁均写”。再看全卷文字书写,字体虽然不佳,但书写比较认真,不潦草。另, P. 3646 文书亦为《五兆要诀略一卷》,内容与之完全相同。以上情况说明 P. 2859 文书为张氏归义军时期州学中专门学习阴阳占卜的学生吕弁均的写本,其内容为当时州学中的教学内容之一;该写卷经过吕弁均的仔细校勘,内容应与州学博士所传之本一致无误。

按《五兆要诀略》众家史籍未载,《隋书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》著录五兆卜法著述多种,唐代太常署太卜令所掌卜筮之法中亦有五兆之法,但具体占卜方法多与敦煌五兆卜法不同,敦煌《五兆要诀略》内容所依据的方法是用三十六算子的推演法, P. 2905《五兆经法要诀第卅三》有完整的介绍。显然,敦煌独存的这一五兆卜法对研究唐宋时期的占卜术具有重要的价值。据黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》一书的梳

理,敦煌文书中与五兆卜法相关的写卷大约有 14 件,为数可谓不少。与 P. 2859 内容相同的还有 P. 3646、S. 6167 + S. 6054。^[1]通过核查可以看出,S. 6167 + S. 6054 文书虽然留存部分较少,内容亦见于 P. 2859《五兆要诀略》,但相应部分内容比之更多更全;P. 2859 文书则比较粗疏,其类日本来不甚清晰,而且还在略去内容的同时,有些标题也被略去了。由此可见,这两份文书所依据的祖本相同而传抄中则详略不一,在相互补充中我们当更能全面了解该文书的内容。具体看,《五兆要诀略》的内容主要有两大部分。一为“五兆卜法”(拟),系按木、火、土、金、水五兆所主事宜的具体占断方法。二为“五兆诀法”,结合 S. 6167 文书来看,内容当包括:“五兆六神相并法”(拟)、“六神死害法”、“带煞入墓”、“身入墓”、“身克命”、“卜何鬼神所作”、“卜何作怪”、“推小煞法”、“推大煞法”、“推月劫煞法”、“推丧门法”、“行推六神法”、“推官禄位贵贱天命法”、“推驿马法”、“卦之空亡”(拟)、“卦之旬空”(拟)、“卜妇人怀妊欲知男女法”、“占五兆入于何方”、“卜行人来否”、“卜田宅安否”(拟)、“射覆藏物法”、“推天医法”、“五行王相休囚”(拟)、“五姓色变法”、“阴阳五音”、“卜遭官事早脱得出法”、“占宅煞父母嫁娶煞”、“天干十日卜得五兆法”(拟)、“占杂怪法”、“占求官法”、“占行人早晚回法”、“卜刑(形)状颜色法”、“占空亡”、“卜却慎支法”、“卜失物牛马奴婢为人所偷”、“卜宅”、“卜失物占贼”、“五兆所主”(拟)、“推六害法”、“占病人吉凶法”(拟)、“年内五兆王相休囚法”(拟)、“推大小煞五墓亡门吊客所在法”、“占求官法”、“卜居宅法”、“卜宅内一年平安之法”、“五合法”、“卜求官法”、“卜行人还否”、“卜行人在远身病死法”、“卜行人何日至”、“卜盗贼捕亡法”、“捕盗人刑(形)状颜色法”、“占失财物色法”、“占忧官法”、“卜病法”、“卜病状法”、“卜田主法”、“卜射覆藏法”、“卜墓田法”、“占求官法”等近六十项内容。从以上标题的序列足可以看出,该文书内容极为庞杂而未作系统的归类,

同时中间还穿插很多相关内容,非标题所能涵盖,所以我们不得不自拟一些标题,但依然未能覆盖全部内容。总体而言,其中内容约有二端,一部分讲五兆卜法的基本原则和基本取象法则,基本原则如六神取用、推六害法、六甲空亡、旬空、驿马、天医、日煞、月煞、带煞入墓、五行之属性及刑冲克害、王相休废等等;基本取象之法为各种基本法则错综配合中所表示的具体事物之象,如“卜何鬼神所作”、“卜何作怪”、“占五兆入于何方”、“卜妇人怀妊欲知男女法”、“卜居宅法”、“占失财物色法”、“卜盗人刑状颜色法”、“占杂怪法”等。另一大部分仍然属于五兆卜法的具体运用之法。其占卜的基本原则与当时敦煌流行的各类占卜术完全一致,也是所有占卜术所共有的原则。取象法则和具体运用之法则因占法的不同而有所不同。其间所涉事项均属民众生活、生产、仕进及宗教迷信之类,但文书的编纂者对整体内容没有作合理的归类 and 整理,如卜求官、行人、盗贼、失物等多项内容分散各处,互不相属,显得极为零乱。而其言辞则多不雅驯,多有民间俚俗之言,与传世文献中的同类著述无法相提并论,尤其是总体内容中渗透着极其强烈的鬼神崇拜和宗教特征,诸多神灵鬼怪如灶君、宅神、丈人、土公、北君、血星鬼、溺死鬼、犬鼠之怪等以及解、谢、镇、厌等宗教行为均习见于敦煌其他占卜、斋醮等世俗文书。

关于《逆刺占》内容,文书自称为“京房逆刺”,而此说又见于Дх. 02637 文书,曰:“逆刺者,京房之所作(中缺),一则殊于卜者,二乃异于龟书,察人来情”。这一情况需要首先予以考察说明。按《四库全书总目提要》考京氏之学,京房有《京氏易传》、《周易逆刺占灾异》十二卷等十余种著作,只有《京氏易传》传存。但从史籍记载看,逆刺占法并不见于汉代,而是最早见于南北朝时期。据《北齐书·许遵传》云:“许遵,高阳人,明《易》,善筮,兼晓天文、风角、占相、逆刺,其验若神”。^[2]《南史·韦睿传》载:韦睿之孙鼎为南朝梁至隋时期人,韦鼎“少通晓,博涉经史,明阴阳、逆刺、尤善

相术”。^[3]逆刺占类著作则始见于《隋书·经籍志》,《旧唐书·艺文志》、《新唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》亦有著录。见载于《隋书·经籍志》的有《逆刺》一卷(京房)、《逆刺占》一卷、《逆刺总诀》一卷、《周易逆刺占灾异》十二卷等,又《隋志》题名京房的占卜书达二十种之多,其中《周易妖占》十三卷、《周易飞候六日七分》八卷为南朝梁时已有。从史籍引用看,《汉书》、《后汉书》大量引用京房《易传》内容;《后汉书·郎顛传》又载郎顛学京氏易,在上汉顺帝疏中提到“飞候”,唐李贤注为“京房作《易飞候》”,^[4]似乎未及其他著作;^[5]至南朝沈约著《宋书》始引京房《易妖》文字,这正与其时有《周易妖占》一书的情况相合;至唐修《晋书》、南北朝诸史书及《隋书》,乃至唐以后诸文献如《艺文类聚》、《通典》、《太平御览》、《文献通考》等于京氏《易传》之外,较多地引用《京房占》、《京房易占》、《京房讖》、《京房易飞候》诸书,京房逆刺则很少引用。《艺文类聚·百谷部》引京房《易逆刺》曰:“天雨谷,岁大熟”,^[6]《太平御览·时序部二十·丰稔》亦引之;^[7]又《太平御览·器物部二》引京房《易逆刺》曰:“天雨釜甑,岁一熟”。^[8]这些情况说明,逆刺占法可能是南北朝以后兴起的占卜方法,题名京房逆刺著作乃至《隋书》、《旧唐书》等所著录许多题名京房的占卜书,多为后人的依托之作。正如《四库提要》曾就依托郭璞的占卜书指出:“术家影附,往往如此,不足辨也”,^[9]然《四库提要》对众多依托京房之作却似乎信以为真,这是需要说明的。再看前引京房《易逆刺》内容,与《汉书·五行志》所引京房《易传》“归狱不解,兹谓追非,厥咎天雨血”、“佞人禄,功臣戮,天雨血”,^[10]《隋书·五行志下》卷 23 所引《京房易飞候》“天雨血染衣,国亡君戮”,^[11]《文献通考·物异六》卷 300 引《京房易飞候》“天雨毛,其国大饥”^[12]内容颇为相似,这说明当时所传托名京房的某种《逆刺占》内容与《京房易飞候》性质相同,都是仿照京房《易传》所造的占卜书,主要讲自然现象、自然灾害与人事,尤其是与王朝政治之

间的比附关系。那么敦煌 P. 2859《逆刺占》的内容又当如何呢?据黄正建先生统计,敦煌文书中属于逆刺占类的文书共有六件,其内容均当属于逆知人意、察人来情性质。P. 2859《逆刺占》首先说明:“凡占法,皆则其物,久而无验。若客不信,须主人问之,听答语便恻(测)也。凡月四日、七日、廿日、子日,已上四日,无神不卜。凡人来卜者,先举看日,相此人所坐之地,正面所向发家之所,出门、行立坐卧、言语深浅、颜色青赤黄白黑,即知也。”这显然是逆刺占法的总则和宗旨,与传世文献所引京房《易逆刺》完全不同。又北新 0836 为翟奉达天复二年(902 年)所写《逆刺占》一卷,时间早于 P. 2859 吕弁均写本两年,而内容完全相同并多出三十余行。黄正建已经核查指出,其间连错字漏字都相同,因而肯定二者用的是同一个底本。具体内容有些有题名,有些没有,黄正建就北新 0836 卷统计此《逆刺占》总共有二十一项内容,与本卷相吻合:1. 序言;2. 占问出法;3. 占问来法(拟);4. 占风雨卜法;5. 占人卜呼声法;6. 占日时法;7. 从十二辰将上来卜法;8. 占十二辰将坐法;9. 客在支干位坐法;10. 占十二时来法(北新 0836 为占十二辰来法);11. 十二日占盗法;12. 占八卦人来卜(法);13. 占左右手足举法;14. 周公孔子占法;15. 占十二地来卜法(拟);16. 推十二月将所在逆占来意法;17. 占日卜法;18. 占坐卜向法;19. 占左右手足举法;(内容与前第 13 项重复而占辞不大相同)20. 占时来卜及人家有酒法;21. 十干中时逢事意准则法。^[13]与《五兆要诀略》一样,《逆刺占》的具体内容也均为民众日常生活中所遇到的各种事项,如远行、家宅、田地、失物、盗贼、病患、口舌、嫁娶等,其中很多内容与敦煌其他占卜文书有相同和相近之处,语言特征二者也基本相同。

以上为 P. 2859 文书的大体情况,如结合归义军收复敦煌后,由于与中原地区交通不便,文化上面临典籍缺乏问题,为了教授生徒而掀起的编书热,似可推知,敦煌本《五兆要诀略》和《逆刺占》

也是出自归义军时期文化水平不高的敦煌文士或者是阴阳师之手,系辑录拼凑相关内容并加入敦煌民俗内容而形成的地方性占卜书,并以此用于敦煌州学的生徒教育。郑炳林先生研究指出,当时属于敦煌地区编纂的书一种冠以“新集”,一种加以“略出”。^[14]这里 P. 2859《五兆要诀略》的题名之“略”字正符合“略出”类的标准;同时还应该看到,没有这种题名特征的也可能有本地新编之书,如本卷《逆刺占》之类。前引“右件此京房逆刺……”句题于《逆刺占》第 12 项之末,后面还有不少内容,而其中《占十二时来法》又见于 P. 2574《周公孔子占法》,又与 S. 5614《占十二时卜法》相似,这就足以反映其抄集附益的过程。我们再进一步看形成时间,P. 2859 吕弁均本抄于唐昭宗天复四年(904 年),北新 0836 翟奉达本抄于天复二年(902 年),其《逆刺占》内容当出自形成时间更早的同一底本;而 P. 2859《五兆要诀略》所据底本与 S. 6167 + S. 6054 抄件相比较,在内容相同的基础上,连同标题有所简略,这说明后者内容形成更早。^[15]另外从文书中反映的避讳情况看,《逆刺占》中有“景位坐者,家有十三人”句,是避唐讳“丙”为“景”;又有“占家中病者,初忧重,至理不死”句,是避唐讳“治”为“理”,其他多处“丙”、“虎”并不避讳。这一方面是其出于唐代的明证,另一方面也说明在唐室衰微的过程中,处于边远和半独立状态的敦煌地区渐渐从思想上淡化了对唐王室的尊奉,这种情况在归义军时期的敦煌文书中比较常见,如咸通三年(862 年)所写 P. 2856《发病书》、写于乾宁三年(896 年)的 P. 3476v《卜筮书》等文书亦不避“丙”字。由此看来,其整体内容的编纂时间也当不早于归义军以前。

二

在了解 P. 2859 占卜文书的大致情况之后,下面我们仍然以之

为核心,重点考察敦煌占卜术与传世占卜术之间的不同之处,那就是敦煌占卜中浓厚的宗教性特征,具体内容为道教及与之密切相关的鬼神崇拜。下面我们首先从两个层面来看其中的宗教特征。

第一,《五兆要诀略》和《逆刺占》的具体运用之法所反映的宗教特征。

《五兆要诀略》之一为“五兆卜法”,其内容总体按木、火、土、金、水五兆进行占卜,绘有卦象,每兆有“先看……乡见何支”、“次看……乡见何支”句,可作为条目看待,内容以每条所见天干的五行属性和六亲关系进行具体占断。其中六亲是占卜书中流行的五行生克关系的意象化表述,即生我者为父母,我生者为子孙,克我者为官鬼,我克者为妻财,比和者为兄弟。文书中富含鬼神为祟致病及相应的宗教内容。第一兆木兆下计有甲乙木、丙丁火、戊己土、庚辛金、壬癸水五个条目,鬼神为祟致病者见于丙丁火、戊己土、壬癸水三个条目。其具体内容如下:

卜得木兆,先看凡第甲乙木乡中见何支,若见木,两木相刑,有□,慎口舌,……次看丙丁乡中见何支,若见火,火是丙丁之子,子在家不惊、不恐、不动,大吉;若见水,父母来入乡克子,忧疾病,卜官难得,病者伯叔鬼为祟。……次看戊己土乡见何支,……若见火财被抑,不得□□财之事,卜病灶君所作。……次看壬癸水父母乡见何支,若见水父母,不惊、不动、不恐,安稳之事,大吉;若见火,火是木之子,子是火之官鬼,子来自刑,灶君为祟,忧子病,凶;若见金父母,注忧外不忧内,官内疾病之卦;若见土,注财变为鬼,是失财遭罪;若见木,父母被抑,注忧外不忧内,王相愁行,休废不动,慎解即吉,不慎解即凶。……

第二兆火兆、第五兆水兆中,于鬼神致病之外指示祀神、解除、修福等宗教内容尤其值得重视,火兆中有:

次看庚辛金妻财乡见何支,……若见火身入财,拟诤讼,

卜人妻病，伯叔鬼为之，灶君注病；……若见木官鬼入不动，被扶王相，迁官益职，休废即神灵降福，亦不失官落职。……火兆水支，鬼来向身，水火相克，惊动四邻，身逢鬼，求官不得，觅财克子，病者大重，恐畏身死，急需祀神修福解除吉。……火兆木支人子乡，家□难合，内中眼藏，所有口舌、官、病患横罗，祸殃小人和病者甚困，此卦祀神解除修福即吉。

水兆中有：

次看庚辛金父母乡中见何支，若见金父母，不惊、不恐、不动，有愿不蹇，卜吉。……若见土被抑，抑注迟疾病，犯土公之神，急解即吉。……水兆金支，母子相随，求官不得，凶事难为，忧病自差，家鬼所为，求神解除了便得清良大吉。

土兆、金兆中也有“家有患鬼”、“卜宅神者主地鬼”、“家有蛇鼠猪犬为怪”、“叔伯鬼为祟”、“家有兵死鬼来在家中，与宅神作病”之类的占断之辞，兹不详举。

这种宗教性内容与其他占卜内容相渗透的情况同样见于《逆刺占》。《逆刺占》中“客在支干位坐法”之“支位坐法”系按照来人所坐方位所作的占断，其中有“子地来坐，家有九人或六人，忧病远行，忧丈人小口，祟在醒死鬼、社稷、土公、水官，家当见向四足及水火怪，厌之吉”；“辰地坐，家有十人或九人、六人，忧家长、小口，醒死鬼，先见龙蛇怪，忧远行”；“午地坐，家有八人、七人，不外养，家见火，先赤，病寒热，星死鬼”；“未地坐，……有病死鬼，神明不安”；“申地坐，……忧远行，一人病，男子鬼，许灶谢之”；“亥地坐，……星死鬼，无后火光怪”。这就是说，凡来人问占，只要坐在十二地支方位之子、辰、午、未、申、亥六个方位，占卜师就必然以鬼神之事回答。

如果说上述宗教性内容与其他占卜内容是穿插渗透关系的话，下面大段内容则是整体性反映着宗教的内容。

《五兆要诀略》之二“五兆诀法”有如下一段内容：

假令八月甲午旬中壬癸日卜得木兆者，先有两木成林，有树神龙社地神为祟，家有作伐鬼，其鬼患腰胯或是手脚，男祥女祥之鬼，火光、音声、飞鸟、釜鸣、犬鼠为怪，祖父上口许功债不赛，急宜解镇厌求之即吉。卜得火兆者主煌煌，口舌争张，火主为离，空虚之事，家有患目之鬼或有忧利血星之鬼为祟佛家咒诅，产死之鬼，有赤女妇窠边口为诅，火光、音声、飞鸟、釜鸣犬鼠为怪。离别之兆，臣远其君，子远其父，百草离于牙(?)，奴婢离于本主，急须解厌求之。卜得土兆者，家有两姓共居，或有宅住，或有两母子同住，或孤养外生男，宅里不用，两心而行，家有肿死丈夫、血星女为祟。火光、音声、釜鸣、犬鼠为怪，野器入宅，是以不安。凶神犯触家墓，百鬼来镇家中，急宜解谢求之即吉。卜得金兆者，家有兵死丈夫、星产死女妇为祟，佛家咒诅，大神口许不赛，黄蛇入宅，独(?)卧人床，火光、音声、飞[鸟]、釜鸣、犬鼠为怪，鬼收人魂魄，在鬼在乡中田，田生不收，急须解厌镇即吉。卜得水兆者，水主游游，心忧两头，一意欲流，水主羊羊，流寄他乡，家有溺死之鬼、有血星产死之鬼为祟，神名口许，犬鼠作怪，鼠通窠作孔鬼夜唤人名字，解厌之。

又《逆刺占》之“占十二时来法”内容为：

子时来占病，苦腹胀热，丈人所作，坐祠不赛，病者不死，许气土公。丑时来占病，苦腹胀病，星死女子见所作，为自绞死男子男鬼来作，急解之。寅时来占，病人苦头痛，祟在土公，犯司命上鬼，死鬼来为，急解之。卯时来占，病人苦胸膈四支不举，时土(吐)，祟在丈人、土公，急解之。辰时来占病，苦头心闷，吐逆，坐犯东南土公、丈人来所[作]，急解谢之。巳时来占病，咽喉不能下食，坐犯移动门户，犯土公，祟在司命，急解之。午时来占病，苦心痛，四支不随，祟在司命、废灶不禱不赛，急解谢之。未时来占病，四支拘急，祟在司命、废灶不禱不

赛，急解之吉。申时来占病，头痛呕吐不得食，眼卧不安，是太岁上土公为祟。酉时来占病，四支不举，祟在大神禱而不赛，急谢之吉。戌时来占病，苦腹痛四支皆痛，祟在外亡，有口舌，不与犯，谢之。亥时来占，病重，祟犯厕上神，有日然上土公，急解谢之吉。

这两段占卜内容所述的病邪的成因均与鬼神作祟有关，且均需运用事神的宗教手段解决，所以使整体内容具有了更加强烈的宗教特征。

第二，《五兆要诀略》的基本取象法则和《逆刺占》的基本占卜原则中所反映的宗教特征。

前文已述，《五兆要诀略》之“五兆决法”中讲述了五兆卜法的基本取象法则，其中包括不少占卜神灵鬼怪作祟的内容。“卜病何鬼神所作”云：“卜得木兆主树神，无气是鬼精；得火兆灵灶厨主之；得水兆北神桥梁道所作；得土兆宅神、宗厝主之；得金兆主刑象之神。若王相是神所为，无气鬼精所作。”前文已经介绍 P. 2859《五兆要诀略》部分内容又见于 S. 6167 文书，其中 S. 6167 有“卜鬼祟法”一节不见于 P. 2859 文书的对应部分，而与“卜病何鬼神所作”相对应，也可互为补充，其内容为：“卜得金兆，树神、土地、宅神、宗厝；火兆，灵灶；水兆，北道神灵。王相神灵，无气是鬼精。”又 P. 2859 文书紧接“卜病何鬼神所作”有“卜病差困日”云：“卜得王者天地神明，[相]者四方山神；休困者家绝祀鬼作，得四者四方殃煞鬼为之。”又次为“卜何作怪”，曰：“得火四足怪，水鼠怪，金鸟怪，木人怪，土宅神怪。又看木兆金支神作，火兆水支丈人作，土兆水妇人，火兆火支兄弟，火兆土支儿子，金兆火支神作。”又“占杂怪法”曰：“火兆为四足怪，金兆为飞身怪，水兆鼠怪，土兆人怪，木兆音声怪，亦龙蛇怪。男欲得[阳]怪，女欲得阴怪，木、火为阳，水、土、金为阴，阴阳主之法消息之。”“五兆决法”的后一部分还有一段类似内容，根据 S. 6167 文书的对应内容，其标题应该

为“卜病状法”，内容有：“木兆土支，崇在门户、丘陵、冢墓；土兆水支，江河；火兆水支，灶神厝；火兆金支，崇在刑像；金兆木支，崇在社公、社地、林木为崇；主（王）天地神，相北君及西（四）方山神，因为家鬼神。”在“五兆决法”前面部分的“五兆六神相并法”（拟）讲的是五兆中分别见六神时的取象方法和五兆在有气无气、王相休废不同情况下的具体取象方法，在这种合并运用中产生出了种种卦象，其中包括鬼神怪异之象，如“兆与朱雀并，主文书口咒、灶君往来、光明信使、急速之事”。又如“火兆有气是飞鸟，王相是马，休废是文书。与朱雀并主灶君……”；“金兆有气是金银，王相是孝子，休废是驴，囚死是鬼灵。……与螭蛇并主釜鸣之声”。

从以上内容可以看出，这些基本取象法则一方面有着阴阳五行和术数占卜的原则性依据，一方面还通过一兆多象、兆与支合并、兆与六神合并、兆之王相休废与取象的不同等在卦象中的错综运用蕴涵了不少活法，具有基本原则与灵活运用相结合的特性。应该说，五兆卜法的基本原则和基本取象法则共同构成了该占卜术的基本理法。这些理法指导并贯穿于整个占卜过程，使每种卦象的占断均有一定的理路可循，对问卜者的疑惑均能够作出相应的解释。

《逆刺占》与《五兆要诀略》相比较，其占卜方法的确显得过于直漏、简单，较少有回旋余地，^[16]但在其少量的基本占卜法则说明中也已经涉及到了宗教内容，其序言曰：“凡月四日、七日、廿日、子日，以上四日无神不卜”，将原本预设的神灵观念明朗化。又曰：“凡人来卜者，先举看日相、此人所坐之地、正面所向发家之所，出门行立坐卧、言语深浅，颜色青、赤、黄，向黑即知也。来时地土与归时相似，但准五帝法，东方青，南方赤，西方白，北方黑，四季黄。向青占才（财）物；向白仙，亦有口愿；向黑口舌；向赤官事；向黄田宅中事。”这里的“五帝法”内容虽然不甚清楚，但五帝作为中国古代宗教信仰的重要内容却是十分明确的。

从上述内容可见, P. 2859 文书虽然属于本地区文化水平不高的文士或阴阳师辑录拼凑各相关内容并且加入了本地区民俗内容而成, 具有庞杂零乱、言不雅驯等特点, 但这种宗教性内容却并不是粗疏附入的。宗教内容从零星的穿插渗透到大段的专述, 从具体运用之法到基本取象法则之具全, 均反映了其与占卜之术的密切关系。这些内容还可以分为两个层面, 占卜中指出鬼神作祟的内容反映了民众精神层面的鬼神崇拜, 而指出问卜者急需运用解谢镇厌等方法以事鬼神的内容则反映了民众生活中存在的宗教行为。从宗教学的原理而论: “一切宗教观念中最本质、最核心的, 无疑是‘神’的观念”,^[17] 所以鬼神内容进入占卜术的理法层面, 意味着占卜术与宗教具有深层次的内在的关系, 宗教内容成了占卜术的有机组成部分。从占卜术的渊源而论, 占卜之术曾经是人类早期的主要文化形式, 早期的占卜术有基于自然感应力的自然占卜和预设了神灵观念的神灵占卜, 中国的占卜术很早就与鬼神、巫术、原始宗教密不可分。陈来先生曾研究指出, 中国古代的占卜在商代的甲骨占卜时期已经是基于神灵观念的宗教活动了,^[18] 而《周易》的占卜体系和实践, 以数作为《周易》的本质特点, 从而对占卜之术具有“祛除巫魅”的意义。^[19] 在《周易》象数思维模式的洗礼下, 中国古代占卜术的宗教特性渐趋淡化并日益成熟发展为一种独立的文化体系。在道教兴起以后, 占卜之术成为道教的重要内容之一; 同时, 占卜术并未全盘归属于道教, 它依然有其独立的品格并独立发展。但从 P. 2859 文书看, 敦煌占卜术相对于隋唐以降占卜术数的大发展而言, 却再一次与宗教密切结合, 使其蒙上了浓重的宗教色彩。不难理解, 与宗教的结合使五兆卜法显示出更多的神秘性, 对具有浓厚宗教情结的敦煌普通民众尤其是有病乱投医的问卜者将具有更大的诱惑力。另外, 和远古时期占卜术与宗教的关系不同的是, 敦煌占卜术在鬼神崇拜基础上的宗教行为, 明确体现了作为时代内容的道教特征。

三

下面我们分析该占卜文书建立在鬼神崇拜基础上的道教特征。

从前文可以看出古代敦煌地区鬼神崇拜的一些具体内容,属于神灵的主要有灶君、土公、丈人、司命,其次还有北君、社公、社稷、地神、水官、山神、五帝、厕上神、凶神,以及一些笼统称谓天地神、大神、神明等。属于鬼类的比较杂乱,有叔伯鬼、司命上鬼、死鬼、星(醒)死鬼、星死女子、血星之鬼、血星女、产死之鬼、患目之鬼、自绞死男子男鬼、兵死丈夫、兵死鬼、溺死之鬼、男详女详等。解决这些鬼神为祟的办法是解除、解、谢、镇、厌、求、祀神、修福等方法的单一使用或者是几种方法的综合运用。

这些神灵鬼怪可以从两个方面来看。一方面,其中重要的神灵如灶君、司命、土公、五帝、社稷、山神、地神等以及鬼魂信仰由来久远,大多在道教产生以前已经存在,属于古代传统宗教礼俗、民间宗教信仰所共同崇奉的对象,因而早已深入中国古代从官方到民间的各社会阶层的信仰世界。另一方面,鬼神崇拜是道教最基本的信仰,早期鬼神崇拜是土生土长的道教赖以形成和发展的重要资源。早期道教经典《老子中经》曰:“汝居世间,当何著于天地?神可畏也。故天置日月、北斗、二十八宿、五星主之;六甲六丁诸神,主行民间。兆汝不知,汝甚可畏之。常复有邪鬼精魅至于家,思不祥、里社、水土公、司命、门户、井灶、清溷、太阴水渎,皆能杀人者。”^[20]又曰:“诸精鬼魅、龙蛇、虎豹、六畜、狐狸、鱼鳖龟、飞鸟、麋鹿、老木,皆能为精物。”^[21]《道要灵祇神鬼品经》征引多种早期道经,主要叙述灵祇神鬼之名号、职司、所居地域以及奉灵制鬼之法,其中有天地山水之神,山水树木之鬼,宅中、井、灶、厕、床、器物之鬼,善爽之鬼、苦魂之鬼、精魅之鬼等等,并引《太上八素真

经》曰：“第一之戒不得不敬于天，不得谓天无神，呼地无鬼。”^[22]在道教的发展过程中，有关鬼神的内容总是被不断地利用、加工和充实，并使之更加符合规范化、体系化的宗教要求。如灶君和司命是道教信仰中的重要神祇，习见于道教典籍，《太平经》云：在户、灶、中雷、行、厉等传统的五祀崇拜中，“灶在南方为君”。^[23]由于灶与人们日常生活关系十分密切，所以道教中灶神信仰甚为流行，如《抱朴子·微旨》有“越井跨灶，晦歌朔哭”等多项告诫，并云：“凡有一事，辄是一罪，随事轻重，司命夺其算纪，算尽则死。”^[24]《云笈七签·杂修摄·禁忌篇》云：“勿举足向火对灶骂”。^[25]又《云笈七签·方药·仙人炼食云母方》引《仙经》云：“凡欲合药，先须祭灶”。^[26]道教中还有不少祭灶之法和祭灶科仪，灶君的地位且有愈来愈高的倾向，如唐末五代杜光庭删定的《道门科范大全集·安宅谢灶仪》中“祭灶法”云：“人间灵变，灶君为先，在天为星煞，在地为直符，在人间为灶君。凡有灾祸，并由掌领，上至国人，下及庶人，若依此有信奉之心，则能致福。”^[27]司命直接掌握着人的生死大权，对追求长生的道教来说，其重要性不言而喻，《太平经》曰：“生死有期，司命奉籍，”^[28]“常有六司命神，共议人过失”。^[29]又曰：“故言司命，近在胸心，不离人远，司人是非，有过辄退，何有失时，辄减人年命”。^[30]《抱朴子·微旨》引早期多种道经曰：人身中有三尸，为魂灵鬼神之属，常欲使人早死，“是以每到庚申之日，辄上天白司命，道人所为过失。又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算。算者，三日也。”^[31]

至于解除、解、谢、镇、厌、求、祀神、修福等本不属于旨在“极数知来”、^[32]“逆知前事，预测将来”^[33]的占卜术的内容，而属于取悦神灵、祛除凶邪的宗教手段。这些内容进入占卜之术无疑为之染上了更为浓厚的宗教色彩。这些宗教行为也源于古老的传统宗教礼俗，而在道教中则更加规范化、体系化，成为道教斋醮活动的重要内容。《太平经》多处论及解除、解谢、厌等方法，如述解谢之

法曰：“勿谢同不解耳。今过言当奈何哉？今欲解此过，常以除日于旷野四达道上四面谢，叩头各五行，先上视天，回下叩头于地。”^[34]约出于南北朝时期的早期天师道经典《赤松子章历》有“解咒诅章”、“消怪章”、“谢土章”、“谢先亡章”、“疾病谢先亡章”、“却虚耗鬼章”、“言功安宅章”、“为先亡言功章”、“疾病多怪收捕故气章”等多种斋醮仪及范文，其所祈求的对象往往包括宅神、灶神、司命、土公、社稷、五帝等众多神灵，祛除的对象也是种种疾病、灾祸以及各种凶神恶鬼造成的不安。行于南朝刘宋时期的天师道经典《正一法文经章官品》也认为一切灾病，均由精鬼作祟、或恶逆之人所致，须由相应的神灵将官解除，其中有“收土公”、“收死人耗害”、“收先祖病子孙”、“收万精魅”、“治解社灶”、“治虫鼠精怪”、“收葬送冢墓鬼”、“主土公鬼”、“主土气鬼”、“主井灶鬼”、“利居宅”等内容，亦与敦煌《五兆要诀略》和《逆刺占》之相关内容颇相对应。据此可见，前文所引 P. 2859 占卜文书中鬼神作祟以及火光、音声、釜鸣、犬鼠为怪的描述和事神祛除灾祸的宗教性内容均在道教范围之内。

更进一步看，术数占卜之法虽然出于阴阳家，而阴阳家也是道教形成的重要源头之一。术数占卜之术在道教中有着极为广泛的运用，而广泛的运用必然伴随着其内容的不断繁杂丰富。见于《五兆要诀略》中占卜术的基本规则，也同属于一般道教斋醮活动中必须遵从的法则。如《太平经》中时有关于天干地支、阴阳五行方面的术数化论述；《赤松子章历·五音利用》专述五行之长生、沐浴、冠带、临官、帝王、衰、病、死、墓、绝、囚死、废休的运行法则，其他禁忌、法则见于本书者甚多。《赤松子章历》之“天医所在”章曰：“正丑、二庚、三壬、四庚、五壬、六丙、七壬、八酉、九丙、十申、十一丙、十二辛。右十二月天医所在，若欲收击治病常从天医上来大吉”。^[35]而 P2859.《五兆要诀略》中亦有“推天医法”曰：“正月天医在卯，左行十二日。若卜病人，与天医并者不死也”；又“占病

人吉凶法”(拟)曰:“正月、五月、九月天煞在子,地煞在辰,天医在丙;二月、六月、十月天医(煞)在酉,地煞在丑,天医在庚;三月、七月、十一月天煞在午,地煞在戌,天医在壬;四月、八月、十二月天煞在卯,地煞在卯,天医在甲。凡占病人,逢医即吉,逢煞即凶。”其关于天医的具体说法互有异同,但卜病以天医为吉的认识却完全一致。而且,《赤松子章历》比《五兆要诀略》形成时间早出许久而内容更加体系化。

以上种种情况说明,敦煌五兆卜法必然受到道教的影响,而道经文献也很可能成为这一卜法形成的资源和依据。还应该指出的是,道教有神仙道教和民间道教之别,神仙道教主要追求长生成仙和精神上的超越;民间道教则主要从事于祭神驱鬼、画符念咒、祈福禳灾、解除病殃等世俗生活的需求。P. 2859 占卜文书所涉道教内容主要用于解决民众日常生活中遇到的种种灾难,尤其是疾病痛苦,而不是追求长生成仙,所以属于民间道教的层面。具体大致受到天师道的影响成分最多。又由于文书中所见神灵鬼怪和有些宗教礼俗多形成于道教产生以前,所以其所反映的道教文化在很大程度上与长期以来流传于社会下层的民间宗教信仰有密切的关系。

本文书中的道教信仰还可以从与其他内容相对比中得到说明。敦煌文书中也有反映佛教信仰的占卜术,如 S. 5614《摩醯首罗卜》即是佛教徒仿照中原占卜术而作,其中如事有不遂,往往需要“上念三宝”或“求佛念善”、“志心敬佛”方能吉利称情;又如 P. 4778《管公明卜要诀经》也是经过了佛教徒的改作,要求“凡为卜者,清净礼拜管公明,专心念卜,又称七佛名字”,又有“凡卜,唯须念七佛名字,管公明为后贤”云云。P. 2859 文书则与之不同,文书中虽然也有个别与佛教相关的内容,但并不是反映本占法对佛教的信仰。如“五兆诀法”中有“兆与玄武并,主阴(隐)秘盗贼,……色黑,水中之物,鱼、鳖、龟、蟹,僧尼之物”,又如《逆刺占》之“占问来法”(拟)有“若西方来,必问福德、家口、妻财、亲远行佛

事”之类。更加有趣的是，“五兆诀法”中两次将“佛家咒诅”与血星之鬼为祟、产死之鬼和飞鸟釜鸣犬鼠为怪、鬼收人魂魄、鬼祟导致田产不收等现象同等对待，视为有损于人们生命财产安全的不利因素，作为“急须解厌求之”、“急须解厌镇即吉”的对象。这说明《五兆要诀略》的编纂者并不信仰佛教甚至对佛教有一定程度的反对情绪，从而进一步反衬了文书中所体现的道教信仰。

结 论

本文以 P. 2859《五兆要诀略》和《逆刺占》文书为核心，揭示和分析了该占卜术中的道教特征。如从这一角度审视其他相关的占卜文书，可以看到，P. 2905《五兆经法要诀第卅三》虽然行文内容与之有所不同，但其中所见神灵鬼怪作祟的情形、修福解除的手段及其所表达的道教信仰均与本文完全相同。同样的特征又见于 P. 3402v《推十二时病法》、P. 2856《发病书》、S. 5686《李老君周易十二钱卜法》（黄正建拟）等敦煌占卜类文书。这说明对 P. 2859《五兆要诀略》和《逆刺占》中有关道教特征的分析对说明敦煌占卜与道教的关系问题有一定的代表性。尤需注意的是，本文中一些道教内容以取象法则的形式出现，这种情况很少见于其他占卜文书，这一点对说明占卜与道教关系的密切性和道教向占卜术渗透，乃至敦煌地区出现了不少道教化占卜文书的状况具有更为深刻的意义。

（载《敦煌学辑刊》2004年第2期）

注 释

[1]按,S. 6167 与 S. 6054 文书从内容到部分纸型完全可以对接,S. 6054 所存内容连同空白行和极残行共计 16 行,正可补 S. 6167 下端之缺,但对接处仍有残缺,缺少中段大约四字十行的内容,但这些内容正好见于 P. 2859 文书。

[2]《北齐书·许遵传》,中华书局,1972 年,第 676 页。

[3]《南史·韦睿传》,中华书局,1972 年,第 1435 页。

[4]《后汉书·郎顛传》,中华书局,1965 年,第 1056 页。按,郎顛在上疏中说:“臣伏案《飞候》,参察众政,以为立夏之后,当有震裂涌水之害。”

[5]《汉书·五行志第七下之下》有永始元年九月“谷永以京房易占对曰”两条,其“易占”中华书局本作书名(见《汉书》第 1505 页),但观该句文意,亦可不作书名理解,故究竟如何,尚有继续考察的必要。又《汉书·五行志第七中之上》有“京房《易传》曰:‘饥而不损兹谓泰,厥咎牡亡。’《妖辞》曰:‘关动牡飞,辟为亡道臣为非,厥咎乱臣谋篡。’”(见《汉书》第 1401 页)李奇注《妖辞》曰:“《易妖变传》辞”。郭彧《京氏易传导读》(齐鲁书社,2002 年)云《汉书·五行志》所引《易妖占》概指此而言,对史籍所著录题名京房的占卜著作郭氏亦未指出有无依托情况。(见该书第 10—11 页)清人姚振宗《汉书艺文志拾补》则谓《京房逆刺》一卷、《周易逆刺占灾异十二卷》、《周易妖占十三卷》、《周易飞候九卷》等十二部书,“重复互见,茫无可稽”。总之,这些均有进一步考察的必要。

[6]《唐》欧阳询《艺文类聚·百谷部》,上海古籍出版社,1999 年,下册,第 1446 页。

[7]《太平御览·时序部二十·丰稔》,中华书局,1960 年,第 1 册,第 164 页。

[8]《太平御览·器物部二·甗》,中华书局,1960 年,第 4 册,第 3361 页。

[9]《四库全书总目提要·子部·术数类二》,中华书局,1962 年,上册,第 926 页。

[10]《汉书·五行志第七中之下》卷 27,中华书局,1962 年,第 1420 页。

[11]《隋书·五行志下》,中华书局,1973 年,第 648 页。

[12][元]马端临《文献通考·物异六·白菅白祥》，下册，中华书局，1986年，第2374页。

[13]黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，学苑出版社，2001年，第155—158页。

[14]参郑炳林、羊萍《敦煌本梦书》，甘肃文化出版社，1995年，第250页。

[15]如属于“五兆决法”的“卜忧官法”之后，在P.2859卷中紧接的内容为“假令五月甲辰旬卜得火兆，其身应受病患及官事……”，在S.6167卷中则先有题名“卜病法”，其后内容则应为“鬼行人墓”、次为“带煞入墓”而后才是卜病内容；又次接“卜鬼祟法”；以下内容同P.2859文书。相比之下，可知P.2859文书在抄写中省去以上内容近200字，这可能是因为S.6167文书中“卜鬼祟法”和“带煞入墓”内容与P.2859文书的“卜何鬼神所作”和“带煞入墓”互有重复的缘故。

[16]黄正建先生认为，因为《逆刺占》的占法太直露，太不可信，所以被逐渐淘汰。（见《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，第161页）

[17]吕大吉《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1994年，第567页。

[18]陈来《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店，1996年，第73页。

[19]陈来《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，第88页。

[20]《云笈七签》卷19，上海古籍出版社，1989年，第1册，第147—148页。

[21]《云笈七签》卷19，第148页。

[22]《道藏》第28册，第386页。

[23]王明《太平经合校》，中华书局，1960年，第262页。

[24]王明《抱朴子内篇校释》，中华书局，2002年，第126页。

[25]《云笈七签》卷35，第253页。

[26]《云笈七签》卷75，第535页。

[27]《道藏》第31册，第858页。

[28]《太平经合校》，中华书局，1960年，第214页。

[29]《太平经合校》，第742页。

[30]《太平经合校》，第 600 页。

[31]王明《抱朴子内篇校释》，中华书局，2002 年，第 125 页。

[32]《周易·系辞上》曰：“极数知来之谓占”。

[33]敦煌文书 P. 3865《宅经》云：“占卜者，逆知前事，预测将来。”

[34]《太平经合校》，第 432 页。

[35]《道藏》第 11 册，第 185 页。

敦煌藏经洞封闭原因再探

沙武田

敦煌藏经洞,可谓是世界“显学”敦煌学的热门与焦点。而对于藏经洞,人们最为关注的问题之一就是藏经洞为什么要封闭?古代敦煌人在当时出于什么原因或目的而把这些东西封存于一所小窟内?这是我们面对藏经洞所不得不发问,也不得不回答的问题。正是由于这一问题的重要性和复杂性,自藏经洞发现以来,国内外的专家学者们进行过大量的思考与研究,发表了一系列文章力图解决这一历史悬案。总括起来,主要有“避难说”、“弃废说”、“书库改造说”、“佛教供养法物说”、“排蕃思想说”等观点。^[1]但是一百年过去了,藏经洞封闭原因仍然扑朔迷离,仍是个谜。虽然在学术界对有些观点反响较大,但是并未从根本上彻底地解决这一问题,从目前来讲,应该还有进一步探讨的空间与必要。近年梅林先生提出了“1052年末法思想说”,^[2]因为没有见到作者的全文发表,因此详细不得而知。笔者受此启发,结合自己的一些想法,草成此文。欲从一个特殊的视角就此问题阐述一下自己多年的思考,算作对这一学术公案之不自量力之窥视,以求教于方家。

传统的意见和研究者均认为,要弄清藏经洞封闭的时代,首先必须考察藏经洞最外层即莫高窟第16窟甬道表层壁画的重修时间。因为这一层壁画就是为了掩盖藏经洞而重修,重修时间应即为藏经洞封闭的直接时间,是弄清藏经洞封闭时间最直接也是最有效的证据,因此探讨这一问题是考订藏经洞封闭时间最关键的

一步。

莫高窟第 16 窟现存表层壁画的基本内容是,甬道南北二壁供养菩萨各一排,上层画说法图各一排。主室千佛变,四壁全为千佛。东壁门上画有一大莲花,是同时期洞窟壁画中常见此位置表示千佛变中“末法度人”情节的缩略简图。在莫高窟与 16 窟题材和表现形式完全一样的大致同时代洞窟另有第 94、152、233、29、256 等窟。对于这些以千佛为主要题材的洞窟壁画,梁蔚英先生有研究。梁先生对现存于敦煌石窟归义军、回鹘、西夏时期洞窟壁画中部分表现较为特殊的千佛画,即包括第 16 窟在内那些一般位于甬道顶或在主室东壁门上画有海水、宝瓶、大莲花,或画诸佛、千佛、密迹金刚,或绘帝王、王妃、王子、比丘尼、比丘等像者,认为是依据《密迹金刚力士经》和《大悲经·礼拜品》二经的内容,相互结合在一起,共同表现“贤劫千佛宿世因位受记和今世(贤劫)果位兴世”,代表洞窟有莫高窟第 16、94、256、152、233、29 等窟,是为《贤劫千佛变相》。^[3]同时先生也对以莫高窟第 9、121 等窟为代表的千佛经变画进行了专门讨论,表明部分晚唐洞窟壁画中的千佛画也是为如同前述各窟千佛经变画的事实。^[4]需要特别指出的是,对归义军及其后此类《贤劫千佛变相》的讨论,主要是限在讨论千佛画外其它多画于甬道顶或东壁门上的包括画有海水、宝瓶、大莲花,或画诸佛、千佛、密迹金刚,或绘帝王、王妃、王子、比丘尼、比丘等内容的部分,也就是主要考察了“贤劫千佛宿世因位受记和今世(贤劫)果位兴世”的情节与内容,做出让人极为信服之解释,使多年来敦煌石窟这一疑问得以冰释。这的确是从根本上解决此类洞窟壁画千佛画的唯一途径,真可谓抓住了问题的核心,最终以《密迹金刚力士经》和《大悲经·礼拜品》二经的内容使这一问题真相大白,给我们研究石窟内容以极大的启示意义。更为重要的是,此类千佛变有深刻的佛经依据与佛教思想性充满其中,强烈地反映着这一时期千佛信仰所主导的末法思想的流传。换言

之,敦煌晚唐五代宋和回鹘、西夏时期末法思潮在当地流传开来,具体表现在这些洞窟壁画千佛变中。

在佛教发展历史上,流行将佛教分为正法、像法、末法三个时期,据《大乘法苑义林章》卷六记“佛灭度后法有三时,谓正、像、末。具教、行、证三名为正法;但有教行,名为像法;有教无余,名为末法。”^[5]一般认为佛教的发展在经过正法、像法两个阶段后进入末法时期,末法时期佛法灭绝,此时佛、法、僧三宝将灭,众生不求佛法,僧尼亦不种善根。对于中国佛教末法思潮的研究,学者们多注意到是北朝和隋唐时期,集中在三武灭佛后末法思潮的兴起和对佛教影响的讨论。对于敦煌佛教而言,第一次末法思想出现在北凉时期,殷光明先生对北凉石塔及其反映的北凉佛教有深入的研究,看到北凉一代佛教末法思想在当时的普遍流传。^[6]十六国北凉时期是中国佛教史上末法思潮的初次展现,在这种情况下,当时北凉的高僧大德,为挽救佛教的法灭积极行动起来,其中以译经为主要方式方法之一,高僧们翻译了大量的表现末法时代“护世护法”,使“正法”流通的佛经,其中昙无讖为代表人物,而其所译《金光明经》等经正是在此背景和要求下的产物。^[7]末法对北凉佛教影响极大,表现在除译经之外的各方面,敦煌石窟始兴和北凉石塔的大量出现,正是在这一特殊的历史时期和佛教思潮影响下的产物。北凉末法是受当时的译经高僧昙无讖、道朗等所倡末法之说,并提出了“正法五百年、像法一千年、末法一万年”之论断,此说由生于北魏延昌四年(515)的南朝南岳慧思大禅师进行了详细阐释,推导的结果是北魏延和三年即北凉缘和三年(434)进入末法之世。敦煌第一次北凉末法之后,隋代以莫高窟 296、302 二窟《福田经变》所代表的三阶教是对“末法住世”最强烈的反映。^[8]以后的末法思想鲜有人论,梁尉英先生所论晚唐五代宋和回鹘、西夏时期如 16 等窟千佛变所反映的末法思想,只是作为此类独特千佛变出现原因之一,而对这一时期的末法思想本身并没有详细说明。

那么敦煌的佛教在北凉末法之后是否存在过其它时期的末法思潮,对敦煌的影响如何,这又是一个值得进一步考察的历史问题。

慧思所持正法五百年、像法千年、末法万年之说,慧思之后,到了隋代,又有对佛教正、像、末三时时间的不同解释,僧吉藏(549—623)所著《法华玄论》可为代表:“释迦佛法住世凡得几年?答:正法千年、像法千年、末法万年。”^[9]稍后同时代法琳(572—640)著《破邪论》卷一记“穆王五十二年壬申岁二月十五日平旦,暴风忽起,发损人舍,伤折树木,山川大地皆悉震动。午后天阴云黑,西方有白虹十二道,南北通过连夜不灭。穆王问太史扈多曰:是何征也?扈多对曰:西方有圣人灭度,衰相现耳!穆王大悦曰:朕常惧于彼,今将灭度,朕何忧也。当此之时,佛入涅槃也。”又记“依经律云,释迦正法千年,像法千年,末法万年。”周穆王五十二年即公元前949年,后有像法一千年,由是推之公元1052年末法来临。

1052年,敦煌正处在西夏统治时期(1036—1227)。1052年“末法住世”,那么佛教界对末法住世的反映、准备、忧虑一定是早于此时而表现出来,梁尉英先生所论在一定意义上为我们回答了末法即将来临对敦煌石窟艺术之影响。另外,我们知道历史上的每一次末法思潮的出现,总是或多或少伴随着特定的社会历史背景,即为佛教所谓的“恶世”,代表就是三武灭法之后的末法显现。敦煌归义军早在曹元忠开宝七年(974)之后,就已出现了“回鹘化”。沙州回鹘作为当地一支强大的势力崛起于敦煌,对曹氏归义军形成了极大的威胁。而伴随曹元忠的去世,归义军政权逐渐控制在回鹘人手中。^[10]以至于到了归义军晚期的曹宗寿、曹贤顺时期完全成了回鹘人的傀儡,沙州回鹘成了敦煌的主导力量。此时敦煌又面临着甘州回鹘的不断侵袭,二地交恶不断;同时西夏人西进的消息不断传来。在此情形下占据着敦煌佛教核心的传统世家大族集团,无疑在心理上产生了极大的不安,对敦煌现实和前途

无望的忧虑最终变成了对佛教理想世界的担忧,于是末法思想的产生便水到渠成。这一点集中反映在莫高窟归义军晚期和回鹘洞窟营建的大大衰落,以及一些表现末法度人思想题材如千佛变的大量表现,还有洞窟中供养人画像的消失等诸多因素。但是要全面而深入地了解末法思潮对敦煌佛教的影响仍需更多资料的发现。遗憾的是在最有说服力的佛教史料和藏经洞资料中均没有发现有关的蛛丝马迹。但是我们却意外地发现当时末法思潮却在与敦煌有密切关系的辽朝有特别的反映。1052年末法到来说与藏经洞封闭的关系,梅林先生有过提及,但未见详论。^[11]

那么我们就必须要了解一下1052年“末法住世”说在辽朝的具体表现,以及对敦煌是如何或通过什么方式进行影响的。

辽信仰佛教,以佛教为国教,佛教在辽一度十分发达。^[12]佛教在辽朝最发达的教宗是华严宗,其次密宗、净土宗、律宗、唯识宗等。辽兴宗(1032—1054)曾归依受戒,编刻《大藏经》;辽道宗(1055—1100)通梵文,精研华严的《释摩诃衍论》,著有《华严经随品赞》10卷。为了阅读方便和对佛典的更好理解,唐代慧琳著有《一切经音义》,辽朝僧人希麟则撰有《续一切经音义》;辽僧行均则撰有《龙龕手鑑》,此书有宋刻本,辽统和十五年(997)释智光序。这些书对于辽朝的佛教传播和佛经校刻有极大的实用意义,也是我们今天研究工作的必读书。此外,还有许多辽代高僧著述了不少的佛经著作。辽代关于佛教经典的汇编刻本称为《契丹藏》或《辽藏》。仿宋刻《大藏经》,补《宋藏》之遗,改卷子本为折页本,起自辽兴宗,完成于辽道宗清宁八年(1062),共579秩。著名的房山石经,大部分就是辽人的贡献。辽圣宗太平七年(1027)起继隋唐石经《涅槃》、《华严》之后,续刻成《般若》、《宝积》,计四大部。辽道宗又续刻44秩。这些佛典著作,不是契丹字,也不是梵文,而皆用汉字。辽代的佛教建筑,在辽宁、山西、内蒙古自治区、河北、天津、北京等地都可以见到许多实物,如辽宁朝阳的千佛

洞石窟和后昭庙石窟,义县的奉国寺;山西大同的下华严寺,上华严寺,应县的佛宫寺木塔;内蒙古呼和浩特的“万部华严经塔”白塔;河北蓟县的独乐寺,易县的开元寺;天津宝坻的广济寺;北京房山的云居寺北塔等。

1988年,辽宁朝阳北塔考古勘察队在清理北塔,即辽代延昌寺塔塔刹时,发现刹顶第12层屋檐内有辽代重熙十二年(1043)所建的天宫,在此天宫前立有一件刻在石版上的“物帐”,该物帐记载奉纳天宮的物品详目,文末附记有:“大契丹国重熙十二年四月八日午时再葬。像法更有八年入末法,故置斯记。”另在该天宫出土的金银四重经筒第三重也刻有类似铭文:“重熙十二年四月八日午时葬。像法只八年。提点上京僧录宜演大师赐紫沙门蕴珪记。”又次年(1044)在同塔塔基内增建地宫,地宫中央供奉陀罗尼石经幢一座,经幢下方刻有内容相似的铭记:“大契丹国重熙十三年岁次甲申,四月壬辰,朔八日己亥午时再葬。像法更有七年入末法。”^[13]同一塔内再三强调末法及其到来的时间,对末法和末法到来时间的一清二楚,强烈地反映当时辽代佛教界对1052年“末法将至”的恐惧和忧虑,因此“存经以备法灭”。朝阳北塔之外,在辽境内到目前为止发现有大量的佛塔天宫地宫或其它佛教载体中有藏经,如1974年在山西县木塔4层主佛像内发现的大批辽代珍贵文物,有辽藏、辽刻经、写经等,^[14]其原因和性质相同,均是为了挽救“末法”,“保存佛法”,“存经于有形”。对此美国哈佛大学赛克勒博物馆东亚部沈雪曼研究员有深入研究,认为将佛教经典作为佛陀的“法舍利”安置在佛塔中,集中体现辽代的“末法”观念将“藏经”(scripturedeposits)和“舍利供养”(relicveneration)相联系,反映辽人以经典“具现”(realise)佛陀之实存(presence)的想法。^[15]

著名的北京房山云居寺石经,自隋代释静琬首创之初,明确记载在此刻造石经并藏之石室,意在以耐水火灾变的石刻以於“未

来佛难时拟充经本”，亦即确保后世修佛之人在末法时代结束之后、未来佛弥勒佛自兜率天降生说法之时，仍有经典可读。^[16]而云居寺的刻经最为兴盛的时代正是辽代，以至于一度成为辽朝廷定期资助的事业。^[17]正是在末法将至之年，朝廷为保存佛法而所做的努力。

有辽一代，末法思想的盛行表现在“护法思想”行为当中，而护法思想又多以佛教“转轮王思想”的方式体现出来。佛教“转轮王”来自于古代印度传说，传说此王出世，“七宝”相随，“轮宝”导引，凡敌国见之，望风而降，故转轮王可兵不血刃而统一天下。转轮王治世，天下太平，人们可以各取所需，无有困乏。佛教兴起之后，大量吸取了古印度这些传说，塑造了更多的转轮王形象，如有阿育王、迦腻色王、波斯匿王、僊佉王、月光王、顶生王等，均为佛教转轮王。是佛教的“理想王”，以至于佛教在传入中国以后，此理想王转轮王成了中国历代帝王们效仿的对象，转轮王思想成了“中国中世佛教治国意识形态”之一，汉桓帝、沮渠蒙逊、隋文帝、武则天等均曾以“转轮王”自居。^[18]辽代皇帝也不例外，在诸多辽代史料中就有此类记载，如有辽重熙十三年（1044）辽人张轮翼撰《罗汉院八十灵塔记》、辽清宁八年（1062）沙门法悟撰《释摩诃衍论赞玄疏序》、辽大安九年（1093）沙门志延撰《景州陈公山观鸡寺碑铭并序》等记有把辽代皇帝作为“转轮王”比喻者，^[19]以此表达辽人强烈的护法思想，1052年末法到来，希望通过这些手握大权的帝王以佛教转轮王的身份保护佛法得以永存。这一点也也正是末法思想流行的表现所在。

清楚了辽代1052年末法住世的思潮之后，并不能就此直接表明敦煌同样盛行此说。还是要从敦煌与辽的关系说起。

敦煌归义军曹氏与辽互使，在《辽史》中留下了多处记载，集中在两个时期。第一个时期是在辽太宗耶律德光朝，史书记载有三处：

1. (天显十二年,937)冬十月庚辰朔,皇太后永宁节,晋及回鹘、敦煌诸国皆遣使来贡。壬午,诏回鹘使胡离只、阿刺保问其风俗。丁亥,诸国使还,就遣蒲里骨、皮室、胡末里使其国。(《辽史·太宗纪上》)

2. (会同二年,939)十一月丁亥,铁骠、敦煌并遣使来现。(《辽史·太宗纪下》、《辽史·圣宗纪五》)

3. (会同三年,940)五月庚午,以端午宴群臣及诸国使,命回鹘、敦煌二使作本俗舞,俾诸使观之。(《辽史·太宗纪下》)

归义军与辽互使的第二个时期是在辽圣宗耶律隆绪朝。归义军掌权者为曹宗寿父子,史书记载有六处:

1. (统和二十四年八月,1006)沙州敦煌王曹(宗)寿遣使进大食国马及美玉,以对衣、银器等赐之。(《辽史·圣宗纪五》)

2. (开泰三年四月,1014)乙亥,沙州回鹘曹(贤)顺遣使来贡。(《辽史·圣宗纪六》)

3. (开泰六年,1017)六月乙酉,夷离董阿鲁勃送沙州节度使曹恭顺还,授于越。(《辽史·圣宗纪三》)

4. (开泰八年,1019)正月,封沙州节度使曹(贤)顺为敦煌郡王。(《辽史·圣宗纪七》)

5. (开泰九年七月,1020)甲寅,遣使赐沙州回鹘敦煌郡王曹(贤)顺衣物。(《辽史·圣宗纪七》)

6. (开泰九年,1020)九月乙亥,沙州回鹘敦煌郡王曹(贤)顺遣使来贡。(十月),郎君老使沙州还。(《辽史·圣宗纪七》)

以上史料表明了敦煌曹氏归义军在晚期与辽非一般的关系。^[20]如此情形的社会历史原因,前贤已有回答,^[21]沙州归义军自从曹宗寿谋杀叔父节度使曹延禄和节度副使曹延瑞、篡夺归义

军大权之后,甘州回鹘即与沙州关系不和。曹宗寿不得不采取近拒远交的策略,同甘州背后的辽朝建立关系。宗寿死,子贤顺继掌归义军,仍未同甘州改善关系,继续同辽国保持友好,并于大中祥符九年(1016)冬亲赴辽京以加强关系,辽亦派兵远至沙州接应。由曹氏归义军与辽的互使时间表可以看到,早在曹氏第二任节度使曹元德时期敦煌就已经与辽建立了关系,保持不断。而到了曹贤顺时期,双方关系升级,曹贤顺本人又亲自远赴辽京,又得辽封为敦煌王,二地关系之密切可想而知。

曹贤顺于1014年继曹宗寿为归义军瓜沙节度使,1016年赴辽,1019年得封敦煌王,《辽史》等又是以“沙州回鹘”称,表明了归义军到了此时虽然仍以曹氏为王,但已是沙州回鹘的天下。李正宇先生认为沙州回鹘正式建立政权是在1036年从西夏人手中夺回敦煌,一直到1067年又被西夏打败。^[22]又有学者指出沙州回鹘国的建立和存在时间大致相当,最迟可到1070年。^[23]无论如何“沙州回鹘伴随着归义军政权的衰落应运而生,由沙州归义军政权的附属部落与臣民一跃而为瓜、沙地区的主宰,是一股鲜为人知的政治势力。它承曹氏归义军之余绪而与西夏在河西的统治并存90余年。”^[24]加上甘州回鹘的不断侵挠,^[25]正是在这种内外交困的情况下,曹氏特别是曹宗寿、曹贤顺不得不与强大的辽建立友好关系,确保了瓜沙一隅的短暂安宁。^[26]

其实对于包括敦煌的归义军政权和远在于阗以西的喀喇汗王朝等在内的诸多周边各政权在当时均朝供辽朝,或与辽朝保持友好关系,通使不断。对此,魏良弢先生有精辟之见解:“如果我们不囿于传统的史学偏见,应该承认契丹人建立的辽王朝,从后晋天福(936)以后,在中国的大地上是处于宗主的地位。它不仅同宋朝有着频繁的交往,而且同西北地区的回鹘各部建立的王朝有着密切的关系。”^[27]

无论是曹氏归义军政权,还是沙州回鹘,均是以佛教为国教和

基本宗教信仰,在莫高窟等地留下了极其丰富的佛教艺术,甚至于曹氏归义军政权可以说是一个以佛教为主导的政教合一的政权。同样,辽朝也是一个佛教信仰与佛教思想活跃的国家。因此,作为二地共同信仰的佛教,在二地频繁的互使中一定会受到相当的重视。辽朝在开泰八年(1019)遣韩椅至沙州封曹贤顺为敦煌郡王。韩椅赴沙州宣命的具体年代,史料无明载,《辽史·圣宗纪》开泰八年(1019)正月壬戌“封沙州节度使曹贤顺为敦煌郡王”,《韩椅墓志》记韩椅“奉使沙州,册主帅恭顺为敦煌王……适及岩(宕)泉,立傅(传)王命。”^[28]“宕泉”即今天的莫高窟,辽使来到敦煌一定是要到当地的佛教圣地宕泉礼佛的,表明了佛教在二地的使节们心中的地位之高。既然如此,沙州的使节多次前往辽朝,敦煌王曹贤顺也不例外,他们一定对辽朝的佛教圣地、佛教思想有所了解,加上辽使的宣传,那么在当时辽朝佛教界普遍流行的1052年末法将至的思潮一定不会不知道。还有一个很重要的原因,除上京之外,燕京作为辽的陪都“南京”,由于其特殊的地理位置关系,又是原幽云十六州故地,有深厚的汉文化基础,一直是辽南北东西政治、经济、文化交流的枢纽,宋辽使节和丝路商旅、使者、僧侣都必经燕京出入辽境,这样就必然使得燕京成为中国北方的一处佛教中心,《辽史·地理志》记“坊市、廨舍、寺观,盖不胜数”,^[29]因此与敦煌一道,成为佛家圣地,二地的交流不断。敦煌遗书S.529《诸山圣迹志》,记有一位僧人于五代后唐年间自五台山游历各地寺院名山的记录,其中就有幽州,并记当时所见“大寺一十八所,禅院五十余所,僧尼一万余人。”^[30]著名的《契丹藏》就是在燕京刻印,可见当时燕京佛事之盛;首题辽著名僧人“燕台悯忠寺沙门诠明科定”P.2159v1《妙法莲花经玄赞科文卷二》抄录本传入敦煌亦为代表。^[31]

而辽与敦煌二地在佛教艺术方面的互动与影响,有学者已有研究。^[32]在二地共同出现并具有代表性的“二龙戏珠”图像是为明

证;而出现于莫高窟 346 窟壁画中的射手则与辽代内蒙古库伦 2 号壁画墓的青年人物,在服饰特点上十分相似;安西榆林窟 39 窟回鹘风格的造像也在辽代造像遗存中有见。而出现于辽代金河寺的“五台山”(今河北蔚县),与莫高窟 61 窟“文殊堂”一样,均为二地在各自的辖区内“制造”的五台山,^[33]二者所建的时代大致相当,从一个侧面说明了二地佛教的相互交流与影响的结果。因此流行于辽朝的末法思潮也就自然而然传入佛教高度发达的敦煌。

1052 年末法将至的思潮传入敦煌,并不是一件小事,如果有可能的话,与晚唐五代宋西夏时期的千佛变所反映的末法思想一拍即和,在敦煌佛教界发生了地震。末法对佛教界来讲是一件可怕的事情,具体在疑伪经《佛说像法决疑经》等中有记,末法之世,“诸恶比丘、比丘尼遍阎浮提,处处充满。不修道德,多求财物。专行非法,多畜八种不净之物。身无十德,畜二沙弥。未满足腊,已度沙弥。以是因缘,一切俗人,轻贱三宝。从是已后,一切道边,竟造塔寺,遍满世间。塔庙形像,处处皆有。或在山林旷野,或在道边,或在巷路臭秽恶处,颓落毁坏,无人治理。尔时道俗,虽造塔寺,供养三宝,而于三宝不生敬重。”^[34]又《佛说小法灭尽经》记“法欲灭时”,“人女精慙恒作功德,男子懈慢不用法语,眼见沙门如视粪土,无有信心劫欲弥没,诸天泣泪水旱不调,五谷不熟疫气流行,死亡者众,人民慙苦,县官鞫克不顺法理,皆思乐乱,恶人转多如海中沙。劫欲尽故日月短促善者甚少,若一若二。人命促短,四十头白。男子淫勃精尽天命,年寿六十。女人寿命七八九十或至百岁。大水忽起年至无期,世人不信,不问豪贱没溺浮漂。鱼鳖食噉菩萨辟支阿罗汉比丘,众魔驱遂不豫众会。三乘入山福德之处,淡泊自守以为欣快,寿命延长诸天卫护。”^[35]

佛教徒们为了挽救佛法灭于如此末法末世,因此往往会采取一系列措施,刻经造像,开窟建寺,藏经葬法均为常见。在此情形下,敦煌人的实际行动与措施,首先明确反映在以曹氏归义军晚期

重修的一批大窟中,这些洞窟的壁画均为千篇一律的千佛变,如16、152、256、233、94、29等窟,窟内集中反映末法度人的思想。而且特别有意思的是,在以这些洞窟为代表的大量归义军晚期、沙州回鹘^[36]与西夏开凿的洞窟中,有一个特殊的现象是应当引起我们的高度重视与注意的,那就是在这一时期的洞窟内,基本上看不到有供养人画像,这一现象与敦煌传统的作风大相径庭。出现这一现象的原因若按常理推测会有以下几个方面:

一是这一时期的人们开窟造像并不注重个人画像功德;二是出于某种原因而无法入画自己身像。前者既与敦煌的传统不合,更是与千年来佛教大量造像所显示的事实与一般现象不合,也不合于人们的开窟造像心理与动机意识,更何况是营建一所洞窟,花费如此人力物力财力而不作任何的个人愿心表现,与情与理都相背。因此我们只有作第二种的推测了,那就是会有一种特殊的原因,而导致了当时人们在不得已的情况下放弃画入供养人画像的作法与愿望,因此我们在洞窟壁画中看不到他们的画像。究其原因当时的敦煌人因为受末法思想的强烈影响,重修洞窟或开窟造像均是一心一意为了挽救法灭,个人的私利与功德观受到鄙视,成为纯粹的宗教行为。况且作为佛教教团内部的集体活动,在佛法将灭之时,重修与开窟造像活动也不再是功德行为,而是为了佛教的发展与未来,为了拯救佛教于法难之中。此时的洞窟营建活动基本上抛开了之前为了个人、家族、寺院僧人、社人、大官贵族、高僧大德等单个机构与群体还愿、发愿、功德、祈福的意义,而是为了整个佛教、所有的信众,以至于大千世界。因此也就不会有任何个人意义的供养人画像的出现,集中体现着即将末法住世时敦煌佛教界的团结一致,以及敦煌人们努力护法的精神。因此藏经洞才会保留下如此丰富的敦煌中古时期的方方面面的资料。

其次就是受辽人塔中藏经作法的启示,敦煌人也进行藏经“存经以备法灭”。藏经洞与佛教传统的“石室藏经”有关,即藏经

洞宝物是佛教正常例行的“石室藏经”。佛教传统的做法是有专门的藏经之处,如寺院的藏经楼、藏经阁、石窟的藏经洞等,把经藏放置于一专设的地方,莫高窟藏经洞即为此做法。从方位关系上考察,也符合寺院或石室藏经的方位关系。^[37]

对于藏经洞性质的阐释,文正义先生最新提出了藏经洞为佛教徒供养佛教法物的地方,敦煌藏经洞写本佛经为寺院的供养经;其封闭的原因是敦煌当地佛教教团内部决定的结果,不曾受到外来势力的压迫,是一种极为虔诚的宗教行为。^[38]回答了藏经洞的性质,却没有找到可合理解释藏经洞封闭的原因。作为寺院供养经,更为具体一些,荣新江先生则认为藏经洞是敦煌其中一所寺院“三界寺的供养具”。^[39]

或为石室藏经,或为佛教供养法物、寺院供养具,其实诸家所言均为佛教寺院或石窟藏经,性质类同却有所区别。作为佛教供养经、寺院供养具,与我们所论藏经洞藏经受辽朝末法思潮与相应应对措施影响,而“存经以备法灭”的性质与事实相去甚远。供养经纯为供养,不可以流通,也不会让人们轻易阅读查看,等同于佛的法身供养;供养具者则就没有这方面苛刻的要求与限制,显得很模糊。但都是佛教现实所作所为,所求为现世功德福报,而为了末法的存经则是为了未来世法灭后的重振佛教,当然就不是仅为供养所用了。

对于藏经洞 17 窟是否即经藏原本所藏之地,意见有别。荣先生认为由于三界寺本身就在莫高窟,而且推测应该与藏经洞 17 窟不会太远,因此一旦灭佛的消息传来以后,道真与三界寺的僧人一道把本寺的藏经及其它圣物一并藏入此窟,并在外面画壁画以为掩蔽。其实 17 窟作为高僧影堂,被后世用作石室藏经之所在,也并不与佛教经义相悖。文先生解释说莫高窟是佛教圣地,17 窟又是洪辩生前的禅堂、死后的影堂所在,是一处十分庄严的地方,完全符合寺院供养法物存放地的环境要求。这种处理方式在佛教中

称为“装藏”，一般是装经入佛像或佛塔，但是此次规模太大，装入一所洞窟，这种装藏是与佛的法身舍利等同看待的。除此之外，笔者推测大概还有以下几个原因：

一是到藏经洞封闭的11世纪初期，曾作为晚唐五代初期河西都僧统洪辩的禅窟影堂早已不为人们重视，洪辩的影响力也已成为历史，同时作为家窟的吴姓家族也似乎在敦煌没有多大的势力，因此洪辩影窟被改造也就成为必然。或如上山大峻先生所言，在藏经洞保存有大量的吐蕃资料，包括藏文和汉文两种文字，极其特殊。其中又有极为详细的吐蕃统治敦煌时期的佛教资料，集中表现在吐蕃统治时期敦煌著名的僧人法成、昙旷等人的论著、讲学笔记、佛经注疏等的完整保存。而在藏经洞发现写经最多的寺院三界寺和净土寺，正好又是吐蕃统治时期二大寺永康寺和永寿寺的改名延续，这二所寺院一定保存最多的吐蕃统治时期的资料。在归义军时期，人们为了消除吐蕃统治时期的影响，大概也是对那一段屈辱史的憎恨，因此决定把吐蕃统治时期的资料一并封存，而选择的封存的地方正是吐蕃统治时期最为活跃的“吴家窟”。^[40]

二是在莫高窟选择作为秘密性埋藏东西的洞窟，莫高窟南区洞窟基本全为佛教洞窟，其中有佛教壁画与彩塑，作为信众信仰，是不可以这样处理一所佛教洞窟的。而洪辩禅窟正好为非佛教圣像洞窟，是僧人洞窟，这样就不存在对信仰冲击的问题，没有思想负担，因此正如我们看到的那样洪辩像被移出洞窟，如对于佛教造像是可以想象的。

三是由于洪辩禅窟是属于洞窟中的洞窟，从方位上来讲特别具有隐蔽性，封闭门口然后重修壁画可以天衣无缝，而如果对于其它洞窟而言，如果选择一所大小合适的洞窟，由于洞窟有敞口前室，至少也有正向的甬道，封闭洞窟，和原来的砾石崖面形成极明显的对比，使人一望而知，何以谈到隐蔽性。同样的情况也在莫高窟北区洞窟存在着，因此北区洞窟也不合适成为藏经洞。

荣新江先生认为藏经洞的封闭原因,是曹氏归义军晚期避黑韩王朝。^[41]该王朝是由中国古代的突厥和回鹘民族建立的,是新疆第一个信奉伊斯兰教的王国,对于新疆的伊斯兰化起到了巨大作用。他们所到之处毁寺逐僧,敦煌僧侣们感到了威胁。更为直接的事件,也是最大刺激和促使敦煌僧人们进行佛经等佛教宝物封存的原因是1006年信仰佛教的于阗王国被黑韩王朝灭亡。于阗与敦煌曹氏归义军政权关系极其密切,二家互相联姻,常年使节不断,于阗在当时是曹氏归义军政权有力的外交盟国,二者互为左右臂。既然如此,于阗灭亡于黑韩王国,肯定对处在沙州的归义军政权产生极大的影响,更为重要的是黑韩王国不信佛教,信仰伊斯兰教,如此信仰佛教的敦煌受到了前所未有的威胁,于是僧人们为了以防万一,商议的结果是决定封存三界寺的佛经文书及佛教艺术品。在这种情况下,便于1006年后进行了有计划的封存,并在洪辩影堂做些手脚以求掩人耳目。

于阗灭于喀喇汗王朝对敦煌的影响是不是真的如此之大?

从九世纪中开始成立的地处祖国极西以喀什为中心的喀喇汗王朝与十世纪初(五代初)兴起于内蒙东境辽水上游潢水(即今西喇木伦河)流域的契丹人所建立的辽朝(首都在上京,今内蒙古东部昭乌达盟巴林左旗林东镇),不是风马牛不相及,而是有极为密切的政治、经济的关系。这是有其历史原因的。10世纪初,契丹族在其领袖耶律阿保机的领导下统一各部,建立辽朝。当时正值中原五代梁朝开始后不久,河北藩镇割据,梁朝势力衰弱,无力西顾,辽太祖阿保机除南逾长城,攻扰梁、唐的北方外,还曾于天赞三年(后唐同光二年,924)西征西域,攻占过天山北麓的北庭,其势及于阿尔泰山,震惊西域。于是喀喇汗王朝在成立之初即远到辽朝朝贡,成为辽国的属国。^[42]《辽史》卷36《兵卫志》“属国军”条所记载包括有沙州回鹘、甘州回鹘、高昌、于阗、阿萨兰回鹘(喀喇汗王朝)等诸多西北西域少数民族和国家。查《辽史》卷70《属国

表》及《辽史》的有关记载,喀喇汗王朝自成立初从933年开始朝贡辽朝,至1112年,记载达11次之多。《属国表》中之“阿萨兰回鹘”,经魏良弢先生、程溯洛先生考证即为喀喇汗王朝。^[43]至于喀喇汗王朝大约同时期与北宋王朝的通使朝贡,二位先生同样作了勾沉,发现自1009年至1088年其朝贡北宋有50次之多,^[44]或1009至1124年共计有41次之多,^[45]反映了喀喇汗王朝与北宋交往的密切。

当时回鹘人和北宋与辽均有较为频繁的通使贸易往来,回鹘人到北宋首都开封和辽朝上京出使贸易的路线,极西从喀什起,经过叶儿羌(今莎车)、于阗(今和田)、古楼兰(今米兰县一带)而抵敦煌。由敦煌东向,再分两道:南道经过肃州(今酒泉)、甘州(今张掖)、凉州(今武威)、秦州(今天水)、西京(今西安)而达北宋的汴京;北道则穿过今内蒙古阴山山脉、杭爱山脉,走草原直达辽上京。^[46]

既然如此,也就是说敦煌归义军与喀喇汗王朝当时同为辽的属国,同时都与宋有往来关系,均与辽与北宋有频繁的互使贸易往来,二地与辽的关系均至为友好,而且喀喇汗的使节又要经过敦煌前往北宋。同时需要引起我们注意的是,辽国信仰佛教,喀喇汗王朝必当十分了解,但这并没有影响到二国的交往。敦煌也是佛教圣地,归义军政权、沙州回鹘均信仰佛教,常有来往的喀喇汗人也不会不知道。更何况到了归义军晚期,敦煌地区基本上是沙州回鹘人的天下,作为与回鹘关系密切的喀喇汗王朝一定和敦煌有较为紧密的往来和关系,作为敦煌当时力量主导的沙州回鹘人还不至于对于阗被喀喇汗王朝所灭,就发生如此的恐慌,要避难而大封经书佛画。

即使真的是因为逃避喀喇汗王朝的战争,那么有几个问题是无法解释的:一是为何要把敦煌所有文字资料的东西全部放入其中,特别是那些在今天看来是十分珍贵,但在当时却是完全作废的

社会文书与写本,因为这些东西与佛教没有多大的关系。二是为什么在后来没有发生与喀喇汗王朝战争的情况下,敦煌本地人不再把这些东西重新取出来呢,因为这种时间相隔一定不是很长,会有相当的一部分当事人存在。作为佛教藏经,“从在封墙外绘制了壁画看,应是封闭时就没有打算再开启,封闭之后也未再开启过;也就是说,本就不曾藏入寺院贵重物品。既然如此,收藏者又有什么必要,非将敌人毫不在意的东西,分从各地运来秘藏呢?”^[47]而且事实上如果是由于避难,那么敦煌人更应该保护的是那么多的洞窟壁画与彩塑,而不是那些经卷写本。因为信仰伊斯兰教者主要反对尊像,而我们看不到任何与保护洞窟有关的信息。如果持西夏之乱说与喀喇汗王朝侵入说的意见成立,那么就如同人们所说的那样,整个16窟就是为了藏经洞而重修,但这是与现实不相符合的,因为如果特别着急或时间有限的情况下,象16窟这样大的洞窟要重修一遍是要费相当大的人力、物力、财力与时间,与当时历史背景不大符合。而要特别引起我们注意的是,与16窟一样,在重修时间、内容题材等各方面十分一致的还有如莫高窟233、256、152、16、94、130、29等一大批洞窟,且均为大中型窟,都是以所谓有东壁门上之末法度人千佛变之千佛画洞窟,又有相当一部分是曹氏归义军节度使等人的功德大窟。显然是一个时代的造像题材,与营建洞窟的主要潮流,而不是为了封闭藏经洞的行为所为。因此文正义先生疑问“17窟外及其封面的壁画,乃是修缮16窟及诸多窟龕时所为,并非专为掩蔽17窟所绘制。若为避难而仓皇为之,决然是草率从事,不可能绘制得如此精美。而且绘制整壁的作品,也不是一蹴而就的事情,需要假以相当长的时日;若说是战事迫在眉捷,又安能如此地从容不迫?”^[48]

最后简要回答一下藏经洞的封闭时间。毕素娟先生考察认为抄有辽朝僧人诠明著《妙法莲花经玄赞科文卷第二》的P.2159v1传入敦煌的时间为曹宗寿、曹贤顺的1006—1020年间^[49],再次应

证了敦煌与辽频繁交往的关系及其集中时间段。前文已述,敦煌与辽的交往,集中在归义军曹贤顺 1014—1036 年的前期 1020 年以前的一段时间。也就是说辽朝末法思潮对敦煌影响最大的可能性就在这一段时间,因此藏经洞封闭的时间在此间段或稍后的可能性很大。这一时间段与现今学术界的大多观点较为一致,也与藏经洞文献有最晚纪年的俄藏 F. 32A《施入记》咸平五年(1002)^[50]的时间相差不是很远,更何况大多学者主张此 1002 年并不能准确代表藏经洞文献的时间下限,只是一个参考而已。

(原载《中国史研究》2006 年第 3 期)

注 释

[1]对于藏经洞封闭的原因,各家观点的研究代表有:避西夏之乱说:[法]伯希和著,陆翔译《伯希和石室访书记》,《北京图书馆馆刊》第九卷第五号,1953年;罗振玉《敦煌石室书目及发见之原始》,《东方杂志》第6卷第10期,清宣统元年九月(1909年);阎文儒《莫高窟的创建及藏经洞的开凿及封闭》,《文物》1980年第6期。避喀喇汗王朝说:荣新江《敦煌藏经洞的性质及其封闭原因》,季羨林主编《敦煌吐鲁番研究》第二卷,北京大学出版社,1996年。废弃说:方广锬《敦煌藏经洞封闭原因之我见》,《中国社会科学》1991年第5期。书库改造说:[日]Akira Fujieda, *The Tun - huang Manuscripts, Essayson the Sources for Chinese History, Canberra, 1973. Akira Fujieda, One Reconstr uctionde la' biblio the que' de Touen - houang, Journal Asiatique, CCLXIX, 1981. 佛教供养法物说:文正义《敦煌藏经洞封闭原因新探》,《戒幢佛学》第2卷,戒幢佛学研究所,岳麓书社,2002年。排蕃思想说:[日]上山大峻《敦煌遗书的吐蕃特色与藏经洞封闭之谜》,《戒幢佛学》第2卷,戒幢佛学研究所,岳麓书社,2002年。*

[2]参见梅林《敦煌藏经洞研究的两个问题》,《2000年敦煌学国际学术讨论会论文提要集》,敦煌研究院编印,2000年,第107页。

[3]梁蔚英《敦煌石窟贤劫千佛变相》,《1994年敦煌学国际研讨会文集

·石窟考古卷》，甘肃民族出版社，2000年，第26—53页。

[4]梁尉英《略论敦煌晚唐艺术的世俗化》，敦煌研究院编《敦煌石窟艺术·莫高窟第9、12窟》，江苏美术出版社，1999年，第10—34页。

[5]《大乘法苑义林章》卷6，《大正藏》第45册，第344页。

[6]殷光明《试论末法思想与北凉佛教及其影响》，《敦煌研究》1998年第2期，第89—102页。另见殷光明《北凉石塔》，台湾觉风文化艺术基金会，1999年。

[7]杜斗城《北凉译经论》，甘肃文化出版社，1995年，第171—281页。

[8]史苇湘《〈福田经变〉简论》，《向达先生纪念论文集》，新疆人民出版社，1986年，第300—311页。

[9]《法华玄论》卷10，《大正藏》第34册，第450页。

[10]陆庆夫《归义军晚期的回鹘化与沙州回鹘政权》，《敦煌学辑刊》1998年第1期，第18—24页。

[11]梅林《敦煌藏经洞研究的两个问题》，《2000年敦煌学国际学术讨论会论文提要集》，敦煌研究院编印，2000年，第107页。

[12]中国佛教协会《中国佛教》第1辑，东方出版社，1996年，第89—94页。李一氓《读〈辽史〉》，甘肃省民族研究所，甘肃省民族学会《中国民族关系史论文选集》，甘肃民族出版社，1983年，第311—312页。[日]神尾一春《契丹佛教史考》，东京，1982年。

[13]朝阳北塔考古勘察队《辽宁朝阳北塔天宫地宫清理简报》，《文物》1992年第7期，第1—22页。

[14]国家文物局文物保护科学技术研究所等《山西应县佛宫寺木塔内发现的辽代珍贵文物》，《文物》1982年第6期，第1—20页。

[15]沈雪曼《辽与北宋舍利塔内藏经之研究》，《美术史研究集刊》（台湾）第12期，2002年，第169—211页。

[16]北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组编《房山石经题记汇编》，北京，1987年。

[17]神尾一春《契丹佛教史考》，第7—15页。

[18][新加坡]古正美《从天王传统到佛王传统——中国中世佛教治国意识形态研究》，商周出版（台北），2003年。另见杜斗城《北凉译经论》，甘肃文化出版社，1995年。

[19]陈述辑《全辽文》，中华书局，1982年，第59、178、189页。

[20]陆庆夫《归义军与辽及甘州回鹘关系考》，郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州大学出版社，2003年，第465—475页。

[21]李正宇《悄然湮没的王国——沙州回鹘国》，《1990年敦煌学国际研讨会文集·石窟史地、语文编》，辽宁美术出版社，1995年，第155—156页。

[22]李正宇《悄然湮没的王国——沙州回鹘国》，《1990年敦煌学国际研讨会文集·石窟史地、语文编》，第149—174页。

[23]杨富学《沙州回鹘及其政权组织》，《1990年敦煌学国际研讨会文集·石窟史地、语文编》，第175—200页。

[24]刘玉权《关于沙州回鹘洞窟的划分》，《1987年敦煌石窟国际研讨会论文集·石窟考古编》，辽宁美术出版社，1990年，第5页。

[25]陆庆夫《归义军与辽及甘州回鹘关系考》，郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州大学出版社，2003年，第465—475页。

[26]陆庆夫《归义军晚期的回鹘化与沙州回鹘政权》，《敦煌学辑刊》1998年第1期，第18—24页。

[27]魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986年，第148页。

[28]《全辽文》，第120页。

[29]《辽史》卷40《地理志四》“南京道”条。

[30]郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，甘肃教育出版社，1989年，第266—306页。

[31]毕素娟《辽代名僧诠明著作在敦煌藏经洞出现及有关问题》，《1990年敦煌国际研讨会文集·石窟考古编》，辽宁美术出版社，1994年，第165—177页。

[32]杨富学《西域敦煌宗教论稿》，甘肃文化出版社，1998年，第109—120页。

[33]杜斗城《敦煌所见的〈五台山图〉与〈五台山赞〉》，《北京译经论》，甘肃文化出版社，1995年，第36—38页。

[34]见敦煌遗书S.2075。

[35]《大正藏》第85册，第1358、1359页。敦煌遗书S.2109。

[36]刘玉权《关于沙州回鹘洞窟的划分》，《1987年敦煌石窟国际研讨

会文集·石窟考古编》，辽宁美术出版社，1990年，第1—29页。至于在归义军晚期和西夏之间划分出回鹘洞窟的历史原因，可参考陆庆夫《归义军晚期的回鹘化与沙州回鹘政权》，《敦煌学辑刊》1998年第1期，第18—24页。而之前敦煌研究院对莫高窟洞窟的时代划分，并没有注意到有沙州回鹘洞窟出现与存在有情况，参见史苇湘《关于莫高窟内容总录》，《敦煌莫高窟内容总录》，文物出版社，1982年，第177—202页。

[37] 梅林《469窟与莫高窟石室藏经的方位特征》，《敦煌研究》1994年第4期，第186—197页。

[38] 文正义《敦煌藏经洞封闭原因新探》，《戒幢佛学》第2卷，戒幢佛学研究所，岳麓书社，2002年，第241—246页。

[39] 荣新江《再论敦煌藏经洞的宝藏——三界寺与藏经洞》，郑炳林主编《敦煌佛教艺术文化国际学术研讨会论文集》，兰州大学出版社，2002年，第14—29页。

[40] [日]上山大峻《敦煌遗书的吐蕃特色与藏经洞封闭之谜》，《戒幢佛学》第2卷，戒幢佛学研究所，岳麓书社，2002年，第155—159页。

[41] 荣新江《敦煌藏经洞的性质及其封闭原因》，季羨林等编《敦煌吐鲁番研究》第2卷，北京大学出版社，1996年，第23—48页。

[42] 程溯洛《论回鹘与五代辽金的关系》，《唐宋回鹘史论集》，人民出版社，1993年，第372页。

[43] 魏良弢《喀喇汗王朝史稿》，新疆人民出版社，1986年，第38—41页。程溯洛《论回鹘与五代辽金的关系》，《唐宋回鹘史论集》，人民出版社，1993年，第373—375页。

[44] 《喀喇汗王朝史稿》，第137—148页。

[45] 程溯洛《论回鹘与五代辽金的关系》，《唐宋回鹘史论集》，人民出版社，1993年，第377—383页。

[46] 见敏诺斯基英译《马瓦尔则论中国、突厥人和印度》(Marvaci On China, The Turks and India)，1942年英国皇家亚洲学会印行，第18、72页。程溯洛先生也同意此说，见《唐宋回鹘史论集》第393页。

[47] 文正义《敦煌藏经洞封闭原因新探》，戒幢佛学研究所编《戒幢佛学》第2卷，2002年，第241页。

[48] 文正义《敦煌藏经洞封闭原因新探》，戒幢佛学研究所编《戒幢佛

学》第2卷,2002年,第242页。

[49]毕素娟《辽代名僧诠明著作在敦煌藏经洞出现及有关问题》,《1990年敦煌国际研讨会文集·石窟考古编》,辽宁美术出版社,1994年,第165—177页。

[50]俄藏F.32A记:“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。”见《俄藏敦煌文献》第1册,上海古籍出版社,1992年,第321—322页。

《金光明最胜王经变》在 敦煌吐蕃期洞窟首次出现的原因

沙武田

《金光明最胜王经变》，又名《金光明经变》，在佛教经变画中是比较特殊的一类，数量特别有限，画史上极少记载，传世绘画与现存各大石窟中也都没有见到，仅在莫高窟存有 10 铺：隋代第 417 窟一铺，中唐第 154 窟两铺、第 133 窟一铺、第 158 窟一铺，晚唐第 196、85、138、156 窟四窟各一铺，宋第 55 窟一铺。对于《金光明最胜王经变》的研究，到目前为止，除施萍婷先生之外，^[1]还没有人涉猎此经变画，因此施萍婷先生的研究，成了我们研究《金光明最胜王经变》的唯一指南。

《金光明最胜王经变》在敦煌主要集中于中唐吐蕃统治时期和晚唐张氏归义军时期洞窟壁画中，隋代第 417 窟内容，区别较大，是以故事画的形式表现，没有主体金光明法会，所据经典为北凉县无谿译《金光明经》。其后的各铺均是据唐义净译《金光明最胜王经》（九卷）绘制，这一点从各洞窟经变画中的题名可知，如在第 154 窟两铺经变画中心榜题中均书“金光明妙法最胜（诸经王）”字样，确为《金光明最胜王经变》。正如施萍婷先生指出的那样：“隋代出现的《维摩诘经变》、《法华经变》、《药师经变》、《弥勒经变》、《西方净土变》、《涅槃变》，初盛唐均有承袭、发展，唯独《金光明经变》犹如昙花一现。到中唐再次出现时，不独形式大

异,所据经文也不再是《金光明经》,而是《金光明最胜王经》了。”^[2]故施先生的论文中对其他各经变画均是以《金光明最胜王经变》命名。但后来施先生把莫高窟的此两种经变画分开单独讨论。^[3]因此考虑到经变画所依佛经、洞窟壁画题记和施萍婷先生的说明与更改,为了更准确一些,为了和佛经保持一致,本文把在敦煌洞窟壁画中自中唐以来在《敦煌石窟内容总录》^[4]中定名为《金光明经变》者均以《金光明最胜王经变》称谓,似更合理。

《金光明最胜王经变》在敦煌最早是出现于中唐吐蕃统治时期的洞窟壁画中,共有三窟四铺,形成了以后晚唐和宋代经变画的基本结构特征。因此问题便出现了,为什么到了吐蕃统治时期《金光明经变》在中断了一百多年以后又开始以《金光明最胜王经变》的形式出现于洞窟壁画中呢?而且更为有意思的现象是,《金光明最胜王经变》在敦煌石窟中一出现就是以两铺的形式展现于同一洞窟内。

《金光明最胜王经变》在莫高窟最早是出现于中唐时期,更准确地讲应是在第 154 窟,由樊锦诗、赵青兰对莫高窟中唐洞窟的分期可知,第 154 窟是属于吐蕃统治敦煌早期洞窟,其创建年代大约在公元 8 世纪 80 年代到 8、9 世纪之交,^[5]是和我们的考察年代相一致。但我们知道对敦煌莫高窟《金光明最胜王经变》作过专门研究的施萍婷先生则认为“第 158 窟金光明最胜王经变是后来这一经变的蓝本,不仅金光明会中的榜书、与会者的排列等形式不变,就是具体形象如大辨才天女、击鼓婆罗门、龙王、香象势力王等,也成了模式。”^[6]由施先生的研究可知她认为金光明经变(准确地讲应是金光明最胜王经变)的结构布局与表现形式等在敦煌莫高窟的出现和其后的流行是以中唐第 158 窟的金光明最胜王经变为最早样式的。但樊锦诗先生的研究表明,第 158 窟是中唐吐蕃统治敦煌晚期前段即相当于公元 9 世纪初至 839 年左右。正如樊先生所言“此期洞窟的壁画技巧在前期洞窟(按:即为第 154 等

窟一期)的基础上有了很大进展,其整体艺术效果虽仍不如盛唐,但在某些局部仍有超越前期的成就,如线描逐渐转向精细柔丽,线条潇洒流畅,更能表现出物体的质感。色彩由前期的单调贫乏逐渐丰富起来,变得清雅明丽。人物精神面貌的刻画也有新的发展,更加细腻深刻。经变的构图更加严谨紧凑。屏风画的盛行使洞窟更富于生活气息,更加世俗化。总之此期壁画已形成一种精致细密而秀丽的风格。”^[7]另外,对于绘有金光明最胜王经变的中唐洞窟第133窟,樊锦诗先生也认为是和第154窟同期。但如仔细观察会发现其应比第154窟晚而不会早,可以从其西壁小龛为盃顶帐形而不是和第154窟一样延续初盛唐流行的敞口型加以证明。

既然第158窟要比第154窟分期排年晚,就是说《金光明最胜王经变》在莫高窟的出现和结构布局、表现形式等最早是在第154窟,这样便表明第154窟两铺《金光明最胜王经变》是莫高窟其他洞窟如第133、158、156、138、85、196、55窟《金光明最胜王经变》的蓝本和模式,同时值得注意的是在第154窟内的两铺《金光明最胜王经变》的中心榜题中均有“金光明妙法最胜”字样,进一步表明了以上经变是为依据义净译本《金光明最胜王经》的事实。而非常有意思的是根据笔者的研究表明,第154窟两幅金光明最胜王经变的绘制又是依据如 S. painting 83、P. 3998《金光明最胜王经变稿》洞窟壁画底稿绘制而成的,这也是目前为止所见较早的洞窟壁画绘画使用壁画底稿的实例。^[8]同时第154窟两幅金光明最胜王经变互为底稿画样也是毫无疑问的,因为二者之间基本相同。

莫高窟洞窟中的9铺《金光明最胜王经变》,由施先生研究表明其表现形式可分为:上部西方净土式、下部屏风式的第158、133窟;中间西方净土式、两边条幅式的第154、55窟;西方净土式加舍身品,如第85、138窟;西方净土式,如第156、196窟。因此施萍婷先生认为严格地讲莫高窟的《金光明最胜王经变》是无定式的。这种无定式的表现主要是由于金光明最胜王经变主体净土式说法

会与故事画舍身品和流水品之间的布局结构的不同而言。但若仔细观察莫高窟的9铺金光明最胜王经变,会发现这9铺金光明最胜王经变在结构布局和表现形式上,因为舍身品和流水品作为与主体说法会相关却又是单独进行表现的部分,则是可以分开的,即可以以下屏风画表现,也可以以左右屏风画表现,甚至可以分开,当然也可以纯粹不作表现,这几种形式在莫高窟均有存在,似乎表明了这一现象并不是可以作为判定金光明最胜王经变结构布局和表现形式的唯一依据。

以上9铺金光明最胜王经变除此二品和主体金光明说法会外,其他还有更多的情节故事诸品,如有四天王护国品、大辨才天女品、大吉祥天女品、坚牢地神品、僧慎尔耶药叉大将品等共计三十余品,而这些在经变画中的表现则是被画在主体金光明说法会下部,以上下三排或两排左右相向排列前来听法人物的形式进行结构布局的,他们之间是以小方框榜书自然分割开来。

这种上下左右小方格式的排列布局多达如第154窟为26格之多,大概为一品一格。此方法在用于设计第154窟两铺金光明最胜王经变的壁画底稿 S. painting83、P. 3998《金光明最胜王经变稿》中有专门的表现,如在画稿中对其在壁画中的具体位置是分别以“上一”之“第三”、“第四”、“第五”标示,对应洞窟壁画为上排右向之2、3、4,壁画和画稿中的图像相一致,且和画稿的题记相符合。同样画稿标示“中心第三”、“中心第四”也是和洞窟壁画中排右向之2、3对应;画稿标示“下第三”、“下第四”、“下第五”又是和洞窟壁画下排左向之3、4、5相对应一致,当然画像和题记也是互相对应的。^[9]

而对诸品所表现的前来听金光明大法会的各人物,在洞窟壁画中均是以上下排、左右格的方式,再以榜题条形框自然分开的绘画表现和安排结构布局的方式方法处理在画面中。从有专门的壁画底稿的中唐第154窟两铺金光明最胜王经变开始以来,便相延

续成为定式,其后的各铺都是以此为蓝本样式而绘制,只有细微的变化即是把第 154 窟的上下三排式简化为上下两排式,这种变化并非实质之变动,仅可算作相同形式结构布局下的简化。

综上所述,我们似可认为敦煌莫高窟自中唐以来出现的金光明最胜王经变,基本上是以第 154 窟相同两铺造像为蓝本样式绘制并进行结构布局与表现形式的安排,而第 154 窟两铺金光明最胜王经变又是有专门的壁画底稿所设计的。因此研究第 154 窟两铺金光明最胜王经变对于考察敦煌石窟中仅见的 9 铺金光明最胜王经变则显得极其重要。

由上面的讨论表明了敦煌石窟中金光明最胜王经变最早出现是在中唐前期洞窟第 154 窟,而且如果没有特殊的原因,是不应该在一窟内同时出现两铺相同的经变画。因此在这里很有必要对第 154 窟两铺金光明最胜王经变所出现的社会历史原因和佛教思想背景作以探讨。

首先让我们来对金光明最胜王经变所依据的佛教经典《金光明最胜王经》作以简略考述。

莫高窟第 154 窟乃至其后几铺金光明最胜王经变所依据的佛教经典,是为唐义净所译《金光明最胜王经》,施先生的研究早已说明了这个问题,在这里无须赘。《金光明经》所见最早为北凉昙无讫译,后有南梁真谛、北周闍那崛多译本,但均已佚,现存有隋时长安大兴善寺沙门释宝贵以昙无讫译本为主,加上真谛和闍那崛多译本的部分内容,成《合部金光明经》;唐时又有义净译《金光明最胜王经》,三者内容多寡不一,但以义净译本《金光明最胜王经》为最完备。当然在历史上的流行也是时代分明,如隋及其以前为昙无讫译本,隋时有流行释宝贵译本,唐八世纪中叶及其以后则主要流行的是义净译本。在敦煌藏经洞发现有写于吐蕃统治敦煌时期的中唐、晚唐张氏归义军、五代宋曹氏归义军时期的几千卷《金光明最胜王经》,以及出现于中唐时期的 9 铺《金光明最胜王

经变》，均反映了这一时期敦煌地区《金光明最胜王经》信仰的流行。

莫高窟第 154 窟金光明最胜王经变是敦煌石窟中首次出现的光明最胜王经变画，也就是说在初唐和盛唐并没有金光明经变或金光明最胜王经变，因此便排除了作为绘画延续的可能性。而隋代第 417 窟仅见的属于金光明经变两品的绘画也并不能看到有影响到中唐金光明最胜王经变绘画的因素，只是昙花一现而已。又第 417 窟“长者子流水品”与“萨埵太子舍身品”均是以故事连环画形式表现构图，其实更应归入故事画类，其理正如李永宁先生把北魏第 254 窟和北周第 428 窟的“萨埵太子本生”归入依据《金光明经》绘画的故事画一样。^[10]第 154 窟是在一小型洞窟内同时出现两铺相同经变画的特殊例子，而且这两铺经变画又有着专门用于壁画绘制的设计底稿。第 154 窟是中唐前期洞窟，说明吐蕃人在占领敦煌后不久，当时敦煌地区已相当盛行《金光明最胜王经》的信仰，否则是不会在这样个小窟内画入两铺相同的《金光明最胜王经变》的。另在中唐时所建特殊大窟涅槃大佛窟第 158 窟内出现金光明最胜王经变，这些寻常的信息肯定是有一定的历史背景和相关的佛教思想基础的，诸多因素均表明了此两铺金光明最胜王经变非同寻常之意义和历史关系。

殷光明先生对北凉石塔及其反映的北凉佛教有深入研究，我们可以通过所著《北凉石塔》看到北凉一代佛教“末法思想”在当时的普遍流传。通过殷先生的研究表明，十六国北凉时期是中国佛教史上末法思潮的初次展现，在这种情况下，当时北凉的高僧大德为挽救佛教的法灭积极行动起来，其中以译经为主要方式方法之一，高僧们翻译了大量的表现末法时代“护世护法”，使“正法”流通的佛经，其中昙无讖为代表人物，而其所译《金光明经》正是在此背景和要求下的产物。末法对北凉的佛教影响极大，表现在除译经之外的各方面，如有开窟造像等。^[11]另杜斗城先生对包括

《金光明经》在内的北凉译经有专题研究,认为昙无讖所译《金光明经》,主要表现的是“护世护法”、“忏悔”、“正法”等思想,^[12]因此明显地表现出了对“末法住世”的忧虑,同样的思想表现在《金光明最胜王经》中。

《金光明最胜王经变》是根据唐高僧义净于703年所译《金光明最胜王经》绘制而成。义净译本《金光明最胜王经》共计10卷31品,内容丰富,在《大正藏》中被归入涅槃部,又有密宗的色彩,是《金光明经》三译中最后而最为完备者。《金光明最胜王经》的主要内容是讲佛在王舍城鹞峰山说种种深妙大法,首先论涅槃的真义,接着详述众生忏悔的必要与忏悔的方法,此外主要又讲述了凡护持流布此经的国土都将得到四天王等神王的护持,可使该国安稳丰乐。

下面我们对《金光明最胜王经》各卷诸品的主要内容和思想作以简略的介绍。^[13]

《序品第一》,该品主要讲佛在王舍城鹞峰山讲深胜大法,前来听法的有各天神人物众,并有一长偈,体现和反映着该经的主要思想:

金光明妙法,最胜诸经王;甚深难得闻,诸佛之境界;我当为大众,宣说如是经;并四方四佛,威神共加护……我复演妙法,吉祥忭中胜;能灭一切罪,净除诸恶业;及消众苦患,常与无量乐;一切智根本,诸功德庄严;众生身不具,寿命将损减;诸恶相现前,天神皆舍离;亲友怀嗔恨,眷属悉分离;彼此共乖违,珍财皆散失;恶星为变怪,或被邪虫侵;若复多忧愁,众苦之所逼;睡眠见恶梦,因此生烦恼;是人当澡浴,应著鲜洁衣;於此妙经王,甚深佛所赞;专注心不乱,读诵听受持;由此经威力,能离诸灾横;及余众苦难,无不皆除减;护世四王众……如天神等,并将其眷属;皆来护是人,昼夜常不离……读诵是经者,当获斯功德;亦为十方尊,深行诸菩萨;拥护持经者,今

离诸苦难；供养是经者，如前澡浴身……若以尊重心，听闻是经者；善生於人趣，远离诸苦难；彼人善根熟，诸佛之所赞；方得闻是经，及以忏悔法。

由此可见《金光明最胜王经》所表现的是怎样为众生获得种种福德果报，有强烈的“护世护法”思想，同样的思想主旨也体现在该经的其他诸品。

《梦见金鼓忏悔品第四》，本品讲述了妙幢菩萨梦见金光明大金鼓，由此鼓声演说种种利益并忏悔法，无论其中所反映的福德利益还是所行忏悔法均表现的是护世护法的思想。《灭业障品第五》主要讲述的是，怎样通过行忏悔法而灭除所造业障之事，列举有种种业障及忏悔法，并有行忏悔法，包括有佛教常行的“财施”与“法施”，二者之间更强调法施，意在护法弘法，也有行忏悔法的功德利益：

是金光明微妙经典，种种利益，种种增长菩萨善根，灭诸业障。善男子，若有比丘比丘尼，优婆塞优婆夷随在何处，为人讲说是金光明微妙经典，於其国土皆获四种福利善根，云何为四：一者国王无病离诸灾厄；二者寿命长远无有障碍；三者无诸怨敌，兵众勇健；四者安稳丰乐正法流通。何以故？如是人王常为释梵四王药叉之众，共守护故。

《最净地陀罗尼品第六》主要讲述诸菩提与菩提心、十因、十三摩地、十波罗蜜，同时强调诵持陀罗尼咒的重要性，可使种种灾难消除，利益无穷。此品结尾再一次强调《金光明最胜王经》的护世护法的思想：

尔时大众，俱从座起，顶礼佛足，而白佛言：世尊，若所在处，讲宣读诵此金光明最胜王经，我等大众皆悉往彼，为作听众。是说法师，令得利益安乐，无障身意泰然，我等皆当尽心供养，亦令听众安稳快乐，所住国土，无诸怨贼恐怖恶难饥馑之苦，人民炽盛。

《莲花喻赞品第七》再一次强调了行忏悔法的重要性,《金胜陀罗尼品第八》旨在表明此陀罗尼咒能消除一切灾障的无边法力,《重显空性品第九》阐释“空性”的理论。《依空满愿品第十》的品尾再一次表达了对供养、流通、诵持《金光明最胜王经》而可以得到众神王护持的思想,意在强调护法与弘法。

《四天王观察人天品第十一》说若有《金光明最胜王经》流通读诵并供养之地,四天王必将随时护持,使得消除一切灾难。同时又强调要“以法化世”,要求国王请听法师讲说此法,供养法师,如是“我等四王皆共一心护是人王及国人民,令离灾患常得安稳。”有着强烈的护世护法思想。

《四天王护国品第十二》是《金光明最胜王经》诸品中集中讲述该经主要思想即护世护法主旨的一品,着重阐述四天王等神王怎样对金光明最胜王经在人王即国王及其众眷属、人民中若有流通诵持供养时而进行种种护持和所得利益功德种种:

尔时世尊闻四天王恭敬供养金光明经,及能诵护诸持经者,赞言……若有人王,恭敬供养此金光明最胜经典,汝等应当勤加护守,令得安稳……汝等四王及余天众并诸药叉与阿苏罗,共斗战时常得胜利。汝等若能护持是经由经力故,能除众苦怨贼饥馑及诸疾疫。是故汝等若见四众受持读诵此经王者,亦应勤心共加守护,为除衰恼施与安乐。

尔时四天王即从座起,偏袒右肩,右膝着地,合掌恭敬,白佛言:世尊,此金光明最胜经王,於未来世,若有国土城邑聚落山林旷野,随所至处,流布之时。若彼国土,於此经典,至心听受称叹供养,并复供给受持是经,四部之众,深心诵护,令离衰恼。以是因缘,我护彼王及诸人众,皆令安稳远离忧苦,增益寿命,威德俱足。世尊,若彼国土,见於四众受持经者,恭敬守护犹如父母,一切所须,悉皆供给。我等四王常为守护,令诸有情无不尊敬。是故我等并与无量药叉诸神,随此经王所流

布处,潜身捅护,令无留难。亦当护念听是经人诸国王等,除其衰患,悉令安稳,他方怨贼皆使退散。若有人王听是经时,邻国怨敌兴如是念,当具四兵坏彼国土。世尊,以是经王威神力故,是时邻敌更有异怨,而来侵挠于其境界,多诸灾变疫病流行,时王见已,即严兵发向彼国俗为讨罚。我等尔时当与眷属无量无边药叉诸神,各自隐形作为护助,令彼怨敌自然降服,尚不敢来至其国界,岂复得有兵戈相罚?

可见《金光明最胜王经》包含着的强烈的护世护法,特别护国思想,其中又着力强调与战争有关的四天王等神王护国行为,保境安民,极其符合中国历史上皇王将相们的想法和要求,有着强烈的现实意义。不仅如此,在经中也有对人们精神、心灵、道德品格的说教,又把人们非常重要的农本之事亦作为护世护法的重要内容之一:

若有人王,受持是经恭敬供养者,为消衰患令其安稳,亦复捅护城邑聚落,乃至怨贼悉令退散。亦令一切瞻部洲内所有诸王,永无衰恼斗争之事。四王当知,此瞻部洲八万四千城邑聚落,八万四千诸人王等,各於其国受诸快乐,皆得自在。所有财宝丰足受用不相侵夺,随彼宿因而受其报,不起恶念贪求他国,咸生少俗利乐之心,无有斗战系缚等苦,其土人民自生爱乐,上下和穆,犹如水乳,情相爱重,欢喜游戏,慈悲谦让增长善根。以是因缘,此瞻部洲安稳丰乐,人民炽盛,大地沃壤,寒暑调和时不乖序,日月星宿常度无亏,风雨随时,离诸灾横;资产财宝,皆悉丰盛;心无吝鄙,常行慧施,具十善业。若人命终多生天上,增益天众。

四天王护国品中受四天王护持的对象,除有“国土”、“人王”、“人民”外,又有如“后妃王子”、“内官诸彩女”及众听经读经供养经者等,也有讲经说法弘法的“法师”。而其护持的功德利益则几乎无所不包,应有尽有,可以满足众生的所有要求。当然其前提也

是十分明白的,否则就是另当别论:

尔时四天王俱共合掌白佛言:世尊,若有人王於其国土,虽有此经,未常流布,心生舍离,不乐听闻,亦不供养尊重赞叹,见四部众持经之人,亦复不能尊重供养,遂令我等及余眷属,不得闻(补)威光及以势力,增长恶趣损减人天,坠生死河,乖涅槃路。世尊,我等四王并诸眷属,及药叉等见如斯事,舍其国土,无桶护心。非但我等舍弃是王,亦有无量守护国土诸大善神悉皆舍去。既舍离已,其国当有种种灾祸,丧失国位,一切人众皆无善心惟有系缚,杀害嗔诤互相谗谄枉及无辜,疾疫流行,慧星数出,两日并现,博蚀无恒,黑白二虹,表不祥相,星流地动,井内发声,暴雨恶风,不依时节,常遭饥馑,苗实不成,多有他方怨贼侵掠,国内人民,受诸苦恼,土地无有可乐之处。世尊,我等四王,及与无量百千天神,并护国土诸旧善神;远离去时,生如是等无量百千灾怪恶事。

可谓是赤裸裸的恐吓和威胁。似乎没有《金光明最胜王经》则现实世界便灾难重重,暗无天日,永出头之日。因此四天王也便成了人们心目中护世的理想神王。

《无染著陀罗尼品第十三》、《如意宝珠品第十四》均以密咒的方式表达《金光明最胜王经》护世护法的思想。《大辨才天女品第十五》又把大辨才天女作为护世护法的神王,所表达护世护法的内容是基本相同的。《大吉祥天女品第十六》则在表达同样护世护法思想的同时,又着重对弘法的“法师”有种种供养,进一步表明了佛教对自身存亡安危的深思熟虑,其实这也是该经在每一品中着力强调的另一层含义,体现在字里行间,可谓苦口婆心,护世护法的最终目的也无非是佛教自身的前途问题。

《大吉祥天女增长财物品第十七》是教人们怎样通过《金光明最胜王经》的种种功德而使“五谷日日增多,仓库盈满”,“护是人令无缺乏,希求悉皆称意”。这似乎和敦煌当时在经过十多年与

吐蕃交战后弹尽粮绝而急需物质财富的补给有着深刻的关系。同样的思想也体现在《坚牢地神品第十八》中，坚牢地神作为《金光明最胜王经》的护法神王，同样在表现护世护法主旨的同时，又重在体现着对土地和农业的种种福德利益，如经文所讲坚牢地神：

亦令大地深十六万八千喻缮那，至金刚轮际，令其地味悉皆增益，乃至四海所有土地，亦使肥浓田畴沃壤倍胜常日。亦复令此瞻部洲中江河池沼，所有诸树药草丛林，种种花果根茎枝叶，及诸苗稼，形相可爱，众所乐观，色香俱足，皆堪受用。……随诸众生所住之处，其地悉皆沃壤肥浓，过於余处，凡是土地所生之物，悉得增长滋茂广大。

极其符合敦煌这样一个以农业立国的小小绿洲地区人们的渴望和要求。

《僧慎尔耶药叉大将品第十九》，讲述僧慎尔耶药叉大将作为《金光明最胜王经》的护法神王，在护世护法中所扮演的作用，大意同前。《王法正论品第二十》，主要是对人王的要求和其在护世护法中所起重要作用和不可替代的地位：

於诸国中，为人王者，若无正法，不能治国安养众生，及以自身长居胜位，惟愿世尊，慈悲哀悯，当为我说正法正论治国之要，令诸人王得闻法已，如说修行正化於世，能令胜位永保安宁，国内人民咸蒙利益。

并列举了人王治行正法和舍正法所产生的皆然不同的影响，谆谆教诲，意在要人王行“正法正论治国之要”，使得国土常受诸神王的佑护，福德无边，利益种种。这也是包括敦煌在内的所有的历史上下层老百姓所渴望的人王和治世之道，更何况当时敦煌沙州一地正受着异族吐蕃人的民族统治，这种要求则更为强烈，无法向吐蕃上层统治者提出，只有借以宗教而曲折地表达，寄希望于神灵。

《善生品第二十一》仍着眼于人王，通过法师对经王的宣讲，

而使国王心向往之,并供养之,从而达到了护世护法的最终目的。《诸天药叉护持品第二十二》顾名思义,宣讲诸天药叉护持此金光明最胜王经的诸利益功德,护世护法。《授记品第二十三》为天子授菩萨,简单易行,表明天子人王为护世护法的主要代表人物。

《除病品第二十四》讲长者子流水为国内众生治百病,解除痛苦之事,意在表明《金光明最胜王经》可以治病救人,从而达到其护世护法的思想和目的。《长者子流水品第二十五》、《舍身品第二十六》同出一辙,宣扬佛教普济众生的思想。也是意在对与吐蕃战争的伤亡的忏悔,同时又有着对吐蕃人不要再行杀虏的教化。其后各品均为诸天神对佛所宣讲的《金光明最胜王经》微妙大法的赞叹。

综观《金光明最胜王经》经义,主要表现的是护世护法的思想和主旨,《金光明最胜王经》又自称其为“金光明最胜,妙法诸经王”,多处以“经王”自居,而在护世护法方面,可以说是无所不至,只要护持供养流通读诵此经,便可以得到利益无穷之种种福德果报。而《金光明最胜王经》所护持的内容则无所不包,从精神到物质,从远到近,从大到小,上有国土安危,下有人民饥馑,包治百病,解除种种苦难。而经中诸品所表达的强烈的护世护法思想,恰与当时敦煌人民在经过和吐蕃近二十年的长期战争所带来的混乱、贫困、痛苦相呼应。几乎在各品中均有反映的《金光明最胜王经》怎样可以使得战事平息、敌国却退、怨贼安宁,又如何使得人民安乐丰收,世事和平。可以说经中所再三强调这一情节,正表明了当时人们在经过长年战争后渴望和平的心愿。多年的动荡不安和杀虏,人们多么希望有如四天王等神王来护佑沙州一隅。而常年战争对农业等生产生活的破坏也同样急待恢复,因此而仍需要如四天王等神灵,特别是作为农业主管坚牢地神的护佑,使得到其佑护,从而达到增长财物的目的;而人们在与吐蕃战争中和吐蕃统治时期所遭受到的种种痛苦则要有如长者子流水大医士的治疗,得

到健康。敦煌遗书 S. 1963《金光明经卷第二》题记“清信女弟子卢二娘，奉为七代仙（先）亡，见存眷属，为身陷在异番，敬写金光明经一卷。惟愿两国通和，兵甲休息，应没落之流，速达乡井，口卢二娘同沾此福。”再也没有比这一则题记更清楚地表达人们借助金光明经而对和吐蕃的战争及其所遭受的苦难的反感之情，如同敦煌人们在蕃占之初便在第 154 窟绘两铺金光明最胜王经变一样，表达的是同样的意愿和渴望，再一次体现着金光明经的护世精神。同样的心情也表达在写于蕃占时期的敦煌遗书 P. 2237、P. 3443《印沙佛文》：“亦愿四王八部威光转盛，福惠昭彰；兴运慈悲，救人护国。使干戈永息，寇盗不兴；天扫枪，地清氛雾。国家万岁，天下太平；两国通和，三边永静。四时顺序，五稼丰登；灾障不生，万人安乐。”了了数语，却表达了和《金光明最胜王经》相同的思想，似乎反映着吐蕃统治敦煌时期人们借助于佛教而存在的普遍信仰和良好意愿。

当时人们身在吐蕃异族的高压民族政策统治之下，忍受着来自物质和精神等诸多苦难，而他们在没有足够认识和反抗力量的情况下，在佛教因果报应学说的影响下，自认为这是他们自身所做诸多业障的报应，因此要行忏悔之法，以求达到神灵的宽恕，从而得到赎罪的目的，进而重获《金光明最胜王经》种种利益福德。正如敦煌遗书中为数不少的《忏悔灭罪金光明经冥报记》一样，表达了敦煌人们对金光明经所表现的忏悔思想的重视和信仰。而从另一方面考虑，似乎是意在为吐蕃统治者说话，要他们也为自己的掠杀作出警告，也算作当时人们对统治者的良好意愿与对自己未来的美好希望。

在《金光明最胜王经》中我们看到了该经在表达护世护法主要思想的同时，表现最多和寄予最大希望的是人王，总是要求人王如何护持金光明最胜王经，从而可以得到诸如有四天王、坚劳地神、大辨天女、吉祥天女、僧慎尔耶药叉、众婆罗门、梵释天王、彩女

天子等众多天神的插护和佑助,从而获得诸多无量无边福德利益。当然从佛教的角度来说,佛教要发展,佛教的未来和前途主要在于每一地区的人王国王的态度,这一点也是毋庸置疑的事实,在中国的历史上表现十分清楚。其实综观佛教的发展史可知,佛教在印度及其在中国的发展均与历代国王息息相关。而在中唐吐蕃统治敦煌时期及其前,当地人们在灾难面前很自然地是寄希望于一位地方领袖人物的出现,正如后来人们推举张议潮而进行起义推翻吐蕃统治一样。从另一方面来讲,《王法正论品》等对人王的要求和利益诱惑可说正是对吐蕃统治者一个侧面的教诲,可谓是良苦用心。

吐蕃横扫河西,对沙州战事长达近二十年之久,敦煌的佛教也受到巨大的冲击和影响,大量僧人参加战争,莫高窟洞窟的开凿均因战争而先后不得不中途未竟而止,多达二十多所洞窟,如有莫高窟第 23、26、32、33、44、47、91、115、116、117、126、129、166、176、179、180、185、188、199、202、205、216、218、225 窟等。^[14] 战争使得佛教耐以存在的物质和经济基础遭到破坏,中西交通中断也使得佛教交流和佛经的传布无法正常进行,况且吐蕃杀虏成性也动摇了僧人们的信心,因此无论在人力、物力、财力,甚至在信仰世界等,均在吐蕃战事面前使得敦煌的传统佛教陷入一种前所未有的混乱和恐慌之中。尽管吐蕃是个佛教政权,但毕竟在具体的宗教派别上和沙州佛教有别,正如后来的“吐蕃法净”一样,他们对汉人佛教并不是十分支持和赞同的。在中唐吐蕃统治敦煌时期的敦煌石窟中见不到有吐蕃人作为供养人或功德窟主而开建的洞窟,似乎表明了这一现象的存在。吐蕃又是一好战而较为野蛮的游牧民族,杀虏成性,与佛教本意相背。综合多种因素,当时敦煌人们特别是佛教界,似乎感到了一种危机,有似于“末法住世”思想流布的情形,故而我们在《金光明最胜王经》中看到几乎诸品均有即为该经主旨思想的护法思想贯穿全卷,处处教人们如何归敬三宝,

如何护持流通供养《金光明最胜王经》，如何进行财施和法施（特别强调的是法施）。更为重要的是经中一而再再而三地强调的如何恭敬法师之事，因为法师是佛教的代表人物。经中对国王人王的种种利益诱惑和要求，是对佛教前途的如意算盘。同时我们也看到全经所表达的护世护法思想，所有的一切最后归结为一点便是怎样护法的问题。护世与护法二者是相符相承的，谁也离不开谁。由此可见吐蕃统治敦煌之初两铺《金光明最胜王经变》的绘制是有着极其深刻的社会背景和历史原因的，是有意而为。

借助施萍婷先生主编的《敦煌遗书总目索引新编》，查阅敦煌遗书中的敦煌历代写经，发现在占敦煌遗书总数目绝大多数的佛经写本中，除过《大般涅槃经》、《妙法莲花经》、《大乘无量寿经》等之外，《金光明最胜王经》与《金光明经》（主要是《金光明最胜王经》）是较多见到的佛经写本，共计有一千多条目，数量可观，如此大量的《金光明经》和《金光明最胜王经》的写本，弥补了洞窟壁画相应经变画少见的不足，也说明了该经信仰在敦煌历代的盛行非同一般。其实《金光明最胜王经》以“众经之王”自称，又有着众生信徒所需要的各方面内容，强烈的护世护法思想，特别为人们承诺的无所不包的功德利益、福德果报的巨大诱惑，是该经必然要受到人们普遍信仰的客观条件。

下面我们对敦煌遗书中有关金光明信仰的条目作以简略索引：

P. 3668《金光明最胜王经卷第九》有题记：

辛未年二月四日弟子皇太子暉为男弘忽染痼疾，非常困重，遂发愿写此金光明最胜王经，上告一切诸佛、诸大菩萨摩訶萨及太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府、司命司禄、土府、水官、行病鬼王、疫使、知文籍官、院长、押门官、专使、可口蓝官，并一切幽冥官典等，伏愿慈悲救护，愿弘疾苦早得痊愈，增益寿命，所造前件功德，唯愿过去未来在数生已来所有

冤家、债主、负财负命者，领受功德，速得生天。

和 P. 3668 有相同或相似题记内容的还有 S. 980《金光明最胜王经卷第二》、S. 6884《金光明最胜王经卷第二》、S. 2981《金光明经卷第一至第四》、P. 2203《金光明经卷第一至第四》、北 1845《金光明最胜王经卷第七》。

《金光明最胜王经》中特别强调了鬼神的地位，有杂密的性质，而在当时敦煌人的抄经中也可以看到当时人们对该经信仰极其复杂的一面，把《金光明最胜王经》信仰和中国传统的道教神灵并民间鬼神思想相结合，因为作为护国护世的《金光明最胜王经》，必然要和各种有相同功能的众神灵平等化。可以说《金光明最胜王经》可以满足信众的一切需求，因此被广为抄写供养。P. 2274《金光明经卷第七》题记：“大中八年(845)五月十五日奉为先亡敬写，弟子比丘尼德照记，比丘道斌写。”这种为亡灵及其活着的人祈福抄写金光明经的还有如 S. 1177《金光明最胜王经序品第一》(大唐光化三年 900)、S. 2469《金光明经卷第四》、S. 4283《金光明最胜王经卷第七》、北 1617《金光明最胜王经卷第三》、北 1850《金光明最胜王经大辨才天女品十五之一》、北 1998《金光明最胜王经卷第十》、P. 3425b《金光明变相一铺铭》、P. 3425c《金光明最胜王功德之赞》、P. 4886《金光明最胜王经一铺》等。作为莫高窟第 154 窟新出现的题材，除两铺《金光明最胜王经变》外，在第 154 窟南壁西侧画有上下两幅佛教历史故事画，分别为毗沙门天王和观音菩萨、毗沙门天王与功德天女(或认为吉祥天女，或恭御陀天女)。经过孙修身先生的研究表明，此两铺与毗沙门天王有关的造像组合，完全表现的是于阗建国的两则历史故事。^[15]古正美先生对“于阗和敦煌的毗沙门天王信仰”有深入研究，为我们了解和研究毗沙门天王信仰在于阗和敦煌二地的情形提供了最为清晰的线索，特别是于阗毗沙门天王信仰对敦煌影响的历史勾沉，弄清了敦煌佛教史上一个很重要的问题，让我们明白了敦煌毗

沙门天王信仰与造像的图像学来源。古正美先生注意到《金光明经》是于阗长期以来所推崇的一部重要经典,而“《金光明经》对于阗奠定毗沙门天王信仰则有着巨大的影响”,同时于阗广泛流传的于阗王系“毗沙门天王胤祚”的传说信仰,“一定是在《金光明经》及《四天王经》此类四天王护世经典出经之后才成立的信仰”。^[16]因此古正美先生极力强调了于阗的毗沙门天王信仰与县无谿译《金光明经》二者之间的紧密关系,无疑于阗的毗沙门天王信仰是建立在《金光明经》基础上,正因为如此,在于阗《金光明经》的流传和毗沙门天王的信仰基本上是同步的,一直到公元十世纪于阗仍大力推行《金光明经》,曾在敦煌长期生活过的于阗太子从德曾就抄写过贝叶形于阗文《金光明经》(P. 3513)。^[17]

对敦煌的毗沙门天王信仰,古正美先生主要考察了“东阳王元荣的毗沙门天王信仰”、“吐蕃占领时期敦煌的赛天王活动”、“归义军时期曹氏家族的毗沙门天王信仰”等三个问题,其中“吐蕃占领时期敦煌的赛天王活动”与本文所论关系密切。对于吐蕃统治时期敦煌的毗沙门天王信仰,另有郑阿财先生、谭蝉雪先生、张先堂先生等的研究。^[18]无论是《天王文》、赛天王活动、天王堂、《龙兴寺毗沙门天王灵验记》等资料,均是就敦煌本地的毗沙门天王在这一时期的表现作了说明,鲜有人指出吐蕃统治时期敦煌的毗沙门天王信仰的思想来源,或是否受到其他地方相类信仰的影响,而有意思的是,这一问题正是敦煌吐蕃统治时期毗沙门天王信仰的最根本问题。虽然古先生一再敏锐地指出了敦煌的毗沙门天王信仰是受到于阗的影响所致,但是先生的论证仍显不足,无法让我们更加清楚地看清问题的实质。我们在不否认敦煌传统的自西魏东阳王以来的毗沙门天王信仰的继续流传,但是却不能因此而忽视了吐蕃统治时期敦煌毗沙门天王信仰另一个很重要的思想渊源关系,或者说不能小看了于阗对敦煌的毗沙门天王信仰深刻的影响。

吐蕃统治时期在敦煌受到于阗强烈影响而引起的变化,其最显著者恐怕没有比大量于阗瑞像在洞窟壁画中的出现再明确的了。莫高窟中唐第 231、237 等窟西龛四坡所画各瑞像,经过孙修身先生的研究可知大多来自于阗,为于阗守护国神灵,或与于阗建国有直接联系的故事画。^[19]瑞像图除外,在藏经洞写本中,同样发现有几份反映瑞像的榜题写本资料,如 P. 3033v、P. 3352、S. 5659、S. 2113 等,张广达、荣新江先生指出其主要反映的是于阗故事或与于阗有关的神灵。^[20]毗沙门天王与舍利弗决海,就是直接反映于阗建国的历史传说,包括莫高窟第 154 窟的两铺反映于阗建国历史故事的佛教史迹画。需要我们特别加以注意的是,这些有关于于阗的瑞像和佛教历史故事画在敦煌的首次出现,是在吐蕃统治时期,即中唐洞窟壁画中。更为有意思的是,在这些于阗瑞像与佛教历史故事画中,又是以第 154 窟图像最早。荣新江先生指出,敦煌的于阗瑞像图的图本来源于于阗,或以粉本画稿传入,或以可携带绢画、纸本画类形式传到敦煌,再由敦煌的画家绘制到洞窟墙壁上。^[21]

因此在于阗长期以来流行并信仰的《金光明最胜王经》及其思想,和于阗的毗沙门天王信仰、瑞像史迹画等一道在吐蕃统治这样一个特殊的历史时期和时代背景下在敦煌上演。由于《金光明最胜王经》特殊的思想与经义,正好与敦煌特定的社会历史下人们的要求发生了契合,故而一开始便在吐蕃统治早期洞窟第 154 窟内同时画了两铺,强烈反映社会现实的需要。

吐蕃统治敦煌时期金光明经信仰的流行也可以从当时在敦煌的吐蕃高僧法成曾把该经翻译介绍入吐蕃而透露出相关的信息。吐蕃统治时期活动于敦煌一带的著名吐蕃僧人法成(又名管法成),和昙旷一样是当时著名学同僧,法成通晓汉、藏、梵文,一生译著颇丰。由日本学者上山大峻和中国藏学家王尧先生对吐蕃高僧法成的专题研究,表明法成在敦煌从事译经事业开始于中唐时

期,而由敦煌的藏文写本可知他所译经中就有义净译十卷本《金光明最胜王经》,^[22]似乎反映着正是因为当时沙州信仰并流行此经,故而法成才把其作为一重要佛经介绍翻译成藏文本,和我们的研究是一致的。同时也表明了吐蕃统治时期吐蕃本土同样流行并信仰《金光明最胜王经》,这种影响也可能对吐蕃统治下的敦煌地区的佛教界有一定的作用,或加剧了《金光明最胜王经》信仰在敦煌的流传。

不仅如此,根据黄文焕先生的研究,中唐吐蕃统治时期敦煌的汉文佛经是以隋唐时期最为流行的五部大经为主,如有《大般若波罗蜜多经》、《金刚般若波罗蜜多经》、《金光明最胜王经》、《妙法莲华经》及《维摩诘所说经》,这是汉文写经的情况。另据黄先生研究藏文写经亦如此。^[23]

以上这些均从一个角度和侧面暗示着在中唐吐蕃统治敦煌时期《金光明最胜王经》信仰并流行的一面,是当时沙州佛教的一个十分重要的特点。黄颢先生在对敦煌吐蕃佛教的特点进行讨论时虽略有注意,但并未有深刻地认识到这一点。^[24]当然黄先生的论述主要是对当时佛教的一个全面的综述,而不是对某一个问题的专题讨论。

关于《金光明最胜王经》,还有一个问题尚须引起注意,那就是《金光明最胜王经》本身所具有的密宗的特色,这一点也表现在该金诸品如《无染著陀罗尼品第十三》、《如意宝珠品第十四》等中的咒语即“陀罗尼”,大量的陀罗尼咒的存在和被强调,无非意在表达一种禳灾祛祸的思想,这也是密宗的最为基本的思想和教义,也是和本文所探讨的《金光明最胜王经》所表现的护世护法护国思想性质相一致的。而事实上《金光明最胜王经》的译者义净本人也是中国密宗的早起贡献者之一,如他所译有关密宗的经典有《观自在菩萨如意心陀罗尼经》、《曼殊室利菩萨咒藏中一字咒王经》、《称赞如来功德神咒经》等十余部,是唐时译密宗经最多者,

他本人所生活的时代又要比被誉为“开元三大士”的善无畏、金刚智、不空三位密宗大师要早。

《金光明最胜王经》所体现的经义和佛教思想,除以上所述之外,还有一个十分重要的方面也应引起我们的注意,即《金光明最胜王经》中特别是在《梦见金鼓忏悔品第四》《灭业障品第五》等品中所阐明的“忏悔”思想,行“忏悔法”也是该经对信众的要求,而忏悔本身毫无疑问是对行恶事与所行恶事的反对与教化,是对心灵的净化,与佛教基本教义是相一致的。而中唐吐蕃统治敦煌时期《金光明最胜王经变》的存在及其所表现的忏悔思想,戴密威先生早已有所提及,^[25]行忏悔在当时的敦煌是存在并流行的。事实上正如前文的研究,在这种极为复杂的历史条件下,吐蕃统治所造成的人们的普遍反对与物质与精神的负担,人们在通过《金光明最胜王经变》而寄予护世护法护国的思想之外,又通过此经表达着一种忏悔的思想,人们对当时的现实不仅认为有着自身需要忏悔的一面外,又曲折地要求吐蕃统治者也要忏悔自身,不要过于苛刻为政,可谓有异曲同工之妙。

(原载《兰州大学学报》2006年第3期)

注 释

[1] 施萍婷《金光明经变研究》,《1987年敦煌石窟研究国际讨论会文集·石窟考古编》,辽宁美术出版社,1990年,第414—455页。

[2] 施萍婷《金光明经变研究》,《1987年敦煌石窟研究国际讨论会文集·石窟考古编》,第418、419页。

[3] 施萍婷《敦煌莫高窟经变画略论》,《敦煌研究文集·敦煌经变篇》,甘肃民族出版社,2000年,第7页《敦煌莫高窟经变画统计表》。

[4] 敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》,文物出版社,1996年。

[5] 樊锦诗、赵青兰《吐蕃占领时期莫高窟洞窟分期研究》,敦煌研究院

编《敦煌研究文集·敦煌石窟考古篇》，甘肃民族出版社，2000年。

[6] 樊萍婷《金光明经变研究》，敦煌研究院编《敦煌研究文集·敦煌石窟经变篇》，甘肃民族出版社，2000年。第218—262页。

[7] 樊锦诗、赵青兰《吐蕃占领时期莫高窟洞窟分期研究》，《敦煌研究文集·敦煌石窟考古篇》，第196页。

[8] 沙武田《S. P. 83、P. 3998〈金光明最胜王经变稿〉试析》，《敦煌研究》1998年第4期，第17—26页。

[9] 沙武田《S. P. 83、P. 3998〈金光明最胜王经变稿〉试析》，《敦煌研究》1998年第4期，第26页。

[10] 李永宁《敦煌石窟全集·本生因缘故事画卷》，香港商务印书馆，2000年，第32、225页。另在莫高窟中唐较晚洞窟第231、237窟西龛屏风画有“舍身品”内容，同样应属故事画，而非金光明最胜王经变的表现形式。

[11] 殷光明《试论末法思想与北凉佛教及其影响》，《敦煌研究》1998年第2期，第89—102页。殷光明《北凉石塔》，台湾觉风文化艺术基金会，1999年。

[12] 杜斗城《北凉译经论》，甘肃文化出版社，1995年，第86—194页。

[13] 《大正藏》第16卷，第404—454页。本文所引有关《金光明最胜王经》的内容均系出自该卷本，下同，不再单独注释。

[14] 沙武田《莫高窟盛唐未完工中唐补绘洞窟之初探》，《敦煌研究》2002年第3期，第14—18页

[15] 孙修身《敦煌石窟全集·佛教东传故事画卷》，上海人民出版社，上海世纪出版集团，2000年。

[16] [新加坡]古正美《于阗与敦煌的毗沙门天王信仰》，《2000年敦煌学国际学术讨论会文集·历史文化卷》上，甘肃民族出版社，2003年，第34—66页。古正美《从天王传统到佛王传统——中国中世佛教治国意识形态研究》，商周出版，台湾，2003年，第457—497页。

[17] 张广达、荣新江《于阗史丛考》，上海书店，1993年，第98、99页。

[18] 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》，《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》，中华书局，1997年，第253—263页。谭蝉雪《敦煌祈赛风俗》，《敦煌研究》1993年第4期，第61—67页。张先堂《唐宋时期敦煌天王堂寺、天王堂考》，《“二十一世纪敦煌文献研究回顾与展

望”研讨会论文集》，中华自然文化学会等，台湾，1999年12月，第94—103页。

[19]孙修身《敦煌石窟全集·佛教东传故事画卷》，上海人民出版社，上海世纪出版集团，2000年。

[20]张广达、荣新江《敦煌“瑞像记”、瑞像图及其反映的于阗》，《于阗史丛考》，上海书店，1993年，第212—279页。

[21]荣新江《略谈于阗对敦煌石窟的贡献》，《2000年敦煌学国际学术讨论会文集·历史文化卷》上，甘肃民族出版社，2003年，第67—82页。

[22][日]上山大峻《大蕃国大德三藏法师沙门法成的研究》，《东京学报》(京都)，第38期，1967年，第133—198页；第39期，第119—222页。吴其昱《大蕃国大德三藏法师法成传考》，《讲座敦煌7·敦煌与中国佛教》，东京，大东出版社，1984年，第383—414页。王尧《藏族翻译家管·法成对民族文化交流的贡献》，《文物》1980年第7期，第50—57页。

[23]黄文焕《河西吐蕃文书简述》，《文物》1978年第2期，第60页。

[24]黄颢《敦煌吐蕃佛教的特点》，《藏族史论文集》，四川人民出版社，1988年。

[25][法]戴密威著，耿升译《吐蕃僧诤记》，甘肃人民出版社，1984年。

敦煌“新样文殊”画稿研究

沙武田

一、P. 4049 白描稿概况

P. 4049 白描画稿,现藏于法国巴黎国家图书馆。对于该白描画稿,之前学界多有研究,最早注意此画稿的是饶宗颐先生,在《敦煌白画》中刊布了图稿,并作了说明,只是没有认识到其中除文殊之外四人的身份。^[1]《敦煌遗书总目索引》定名“文殊师利像”;^[2]《敦煌宝藏》定名“文殊师利像”;^[3]施萍婷先生定名“文殊师利像”。^[4]最早认为 P. 4049 为“新样文殊”的是荣新江先生,作为敦煌新样文殊画稿,荣先生多次有深入之研究,对我们研究该画稿有极大的启发意义。^[5]后来孙修身先生也认为 P. 4049 是“中国新样文殊”,结合相关资料与日本文殊三尊与五尊像进行了比较研究。^[6]赵声良先生在研究莫高窟 61 窟“五台山图”时,注意到该白画,定名为“骑狮文殊和佛陀波利见文殊菩萨”。^[7]张惠明先生从“五台山文殊信仰的绘画在图像上的演变”的角度有所研究。^[8]作为敦煌画稿,胡素馨女士在研究中没有注意到该白描画稿。

结合荣新江、孙修身二先生之研究,经过仔细的考虑,笔者也认为二先生以“新样文殊”论是可取的,因此本文笔者也以“新样文殊”论之,又考虑到以上二先生一致认为该白描画稿应是敦煌石窟“新样文殊”的粉本画稿,并特别与莫高窟 220 窟“新样文殊”有关,我们也持相似意见,因此定名 P. 4049《新样文殊画稿》。

作为敦煌“新样文殊”画稿,首先让我们对 P. 4049 画稿内容

作一介绍(图1):

画面中画五尊像并一狮子,分别是为骑狮的文殊菩萨、驭狮于阗国王、善财童子、佛陀波利与圣老人。

文殊菩萨戴高花冠,饰花带,身著袈裟,二手屈置胸前,作说法式,骑一狮子上,坐于雄狮背的莲座上。狮子张口回首扬尾,向前行状。于阗国王位于左侧,一手执缰一手拿鞭;于阗国王作老胡人形,高鼻深目,头戴风帽,身着衫袍,足登毡靴。善财童子位于狮前,作童子形,二手捧一香炉,顶椎髻坦腹,身着衣有帔带。

画面左侧上部,即文殊像前略上画佛陀波利与文殊老人,佛陀波利作老年胡僧形,长眉,身着紧身短袍衫衣,裹腿,作远行状,右肩挂一斗笠,腰间拴一瓶子,胸前一拐杖,屈臂,双手合十,面对文殊老人作礼谒问询状。文殊老人戴风帽,身着长袍衫,长须,端立,屈臂,右手作恣,左手执一拐杖,作对佛陀波利讲话状。



图1 P.4049 新样文殊变稿

定名“新样文殊”,主要的依据就是莫高窟220窟相类壁画之题名。1975年10月敦煌文物研究所对莫高窟220窟的重层甬道进行了整体搬迁,露出了底层壁画,新剥出的壁画中,位于甬道北壁的是中间一铺文殊变,左右两侧各画一题材为“南无救苦观世音菩萨”、“大圣文殊师利菩萨真容”两身立像。中间文殊变画面,主尊文殊正面像,端坐于狮背高莲花座上,左手胸前,右手持如意,

头戴花冠，身着天衣帔带，画身光项光与头光，化现道道光芒，头顶华盖；文殊左侧题名：“南无大圣文殊师利菩萨”。狮子四蹄踩莲花上，流云乘托回首前行状；右侧的驭狮者为于阗国王，为一青年形象，络繸胡，恣态丰盈，双手执缰，头戴红风帽，身着衫，足蹬高筒毡靴，站立流云上，上侧题名：

大圣感得于阗

普观受持供养

……国王于……时

善财童子位于左侧，梳双垂髻，上身半裸，绕红帔带，下身着红裙，绿腰围一圈，面部清新可爱，屈身合十礼拜文殊状，站立云上，没有题名。画面下部中间为发愿文题榜，两侧画二托花盘坐莲花座上供养小菩萨像。其中发愿文题记墨书十四行，从右至左内容为：

清信弟子节度押衙守隋军[参]谋银
青光禄大夫检校国子祭酒兼御使中丞上
柱国浔阳翟奉达，抽减□贫之财，敬画新
样大圣文殊师利[菩]萨一躯并侍从，兼
供养菩萨一躯及[救苦]观世音菩萨一
躯。标斯福者，先奉为造窟亡灵，神生
净土，不坠三涂之灾；次[为]我过往
慈父、长兄，勿(勿)溺幽间苦难，长遇善因；
兼为见在老母，合家子孙，无诸灾障，报
愿平安，福同萌芽，罪弃涓流绝笔之间
聊为颂曰：大圣文殊，瑞相巍巍，光照世
界，感现千咸。

于时大唐同光三年岁次乙酉三月丁
巳朔廿五日辛巳题记之耳。^[9]

由画面内容并发愿文可知，该画成作于后唐同光三年的925年，是由当时敦煌著名天文历史学家翟奉达出资绘画，画面下部有

翟氏家族翟奉达亡父、亡兄及弟、亡孙、亡男等供养人画像并题名。220窟是敦煌著名的“翟家窟”，西壁龕下有明确题记“翟家窟”三字。由相关文献如220窟翟奉达墨书“检家谱”、“翟氏残碑”并220窟贞观十六题记等可知该洞窟最初由翟通建于初唐贞观十六年642年至龙朔二年662年间，一直到五代同光年间仍是翟家经营洞窟，有家寺性质。

需要指出的是，从画面中的各题名并发愿文内容，我们发现画面中题名文殊变右侧的立菩萨像“大圣文殊师利菩萨真容”之题名，原应是设计题名现看到的文殊像前左侧“南无大圣文殊师利菩萨像”处，就是说二题名刚好被写错了位置，因为从画面内容与发愿文看，主尊文殊像前题“大圣文殊师利菩萨真容”更合适。即使如此，如右侧立菩萨像题名“南无大圣文殊师利菩萨”，虽与左侧“南无救苦观世音菩萨”相对应，但是仍与发愿文中“兼供养菩萨一躯及救苦观世音菩萨一躯”所记不相一致，而且也就出现重复文殊菩萨像的情况，较为特殊，似乎是书题榜者之错误之作，这种情况在敦煌洞窟壁画中多有见到，公维章学兄有专文研究说明，可供我们参考。^[10]

二、“新样文殊”的基本绘画特征及其历史考察

我们可以从画面内容与发愿文中知道，该“新样文殊”画像的基本内容特征是，文殊骑狮，身放千光，于阗国王驭狮，善财童子参拜。下侧二供养小菩萨像不应作为“新样文殊”画面内容与特征。其中的文殊与于阗国王均有题名，善财童子不具题名，但是身份确切无疑。这样似乎表明作为在发愿文中称作“新样文殊”者是为文殊三尊，如同此画面。相同的内容我们在藏经洞发现藏于英、法、俄、北京等地敦煌版画中多有见到，画面内容与220窟新样文殊基本完全相一致，只是由于版画版面小而省去了文殊顶上之华

盖,不作为区别。版画中的文殊菩萨像也是骑狮正面像,背光项光头光,光芒四射,花冠,身着天衣,左手胸前,右手执如意,坐狮身上莲花高座;狮子四蹄踩四莲花,回道前行状,流云之上;于阗国王位于右侧,双手执缰,身着四衫,头戴风帽,高筒毡靴,站立流云上;善财童子,垂髻,上身半裸,绕带,下身着裙,有腰围,屈身合十礼拜文殊,同样站流云上。画面右侧题:“大圣文殊师利菩萨”,右侧题:“普劝志心供养受持”。

画面下为愿文说明:

此五台山中文殊师利大圣真仪,变现多般,威灵叵测,久成正觉,不舍大悲隐法界身,示天人相,与万菩萨住清凉山,摄化有缘,利益弘广。思惟忆念,增长吉祥,礼敬称扬,能满诸愿。普劝四众,供养归依,当来同证,菩提妙果。《文殊师利童真菩萨五字心真言》:“阿^上啰跋左曩”《文殊师利大威德法宝藏心陀罗尼》:“唵^引阿味^引阿^引佉左络”。对此像前,随分供养,冥心一境,专注课持,回施有情,同归常乐。^[11]

由此,该类文殊菩萨版画,在画面内容与人物组成并细节上均与220窟新样文殊完全一样,别无二致,因此命名藏经洞大量该类版画为“新样文殊版画”是完全可以的。同时对于该类版画的年代问题,由于有大量的同类版画有明确的曹元忠发愿题记,因此该类也当不例外,学者们也持相同时代意见。因此似乎表明较早的同光年间的220窟“新样文殊”对较晚二三十年的“新样文殊版画”的影响作用显而易见,后者完全是照搬了前者,并作为粉本画稿雕版而成。而且需要引起我们特别注意的是,此类“新样文殊”版画在藏经洞发现至少有五十余幅,单就P.4514中就有32幅之

多,足以说明此类造像在曹氏归义军时期之流行,表明了“新样文殊”信仰在当时之兴盛,对此后文有详细讨论。

“新样文殊”之“新样”,敦煌文物研究所在原报告中所指出其粉本来源于于阗,且有三个基本的特征,一是文殊为单独出现,而一般传统所见文殊与普贤必定一同存在;第二方面,文殊造像中常见的控狮者为昆仑奴,而新样中则改为于阗国王。第三,文殊像为正面像,而一般常见则为侧身像。这也是我们在以上几类新样文殊中所见的现象,证明当初的论断是有一定道理的。只是部分因素或有所歧义,或有不合此定义者,同时要考虑更为复杂的因素与更多造像存在的情况。荣新江先生对此只是不同意新样文殊的粉本来自于于阗,而是由中原五台山传入。^[12]在这里特别要交代说明一点,孙修身先生对此定义“新样文殊”除肯定于阗国王出现外有全面之驳论,认为新样文殊最早出现于盛唐,主要表现的是中国民间传说文殊化贫女故事,仍基本与普贤一同出现。^[13]孙修身结合四种大量文殊造像得出的结论自有其道理所在,如是否单出问题,笔者也认为的确仍以对称为主;另像之正侧面与否,也不是新样之特征。这些也都在 P. 4049 画稿与我们后面的讨论中得以体现。其实作为新样文殊之特征,主要是于阗国王、善财童子,以至佛陀波利、圣老人的出现,亦即文殊三尊与五尊像。

文殊造像中出现于阗国王并善财童子,文献依据是北宋清凉山大华严寺坛长妙济大师延一所撰《广清凉传》并中“菩萨化身为贫女”条:

大孚灵鹫寺者,九区归响,万圣修崇,东汉肇基,后魏开拓。不知自何代之时,每岁首之月,大备斋会,遐尔无间,圣凡混同。七传者,有贫女遇斋赴集,自南而来,凌晨届寺,携抱二子,一犬随之,身余无贖,剪发以施。未遑众食,告主僧曰:“令欲先食,遽就他行。”僧亦许可,令僮与馔,三倍贻之,意令贫女二子俱足。女曰:“犬亦当与。”僧勉强复与。女曰:“我

腹有子，更须分食。”僧乃愤然语曰：“汝求僧食无厌，若是在腹未生，曷为须食。”叱之令去。贫女被呵，即时离地，悠然化身，即文殊像，犬为狮子，儿即善财及于闐王。五色云气，霭然遍空。因留苦偈曰：“苦瓜连根苦，甜瓜彻蒂甜，是吾起（超）三界，却彼（被）可（阿）师嫌。”菩萨说偈已，遂隐不见。在会缙素，无不惊叹。^[14]

而佛陀波利与文殊老人故事则见于《佛顶尊胜陀罗尼经·序》和《广清凉传》、《宋高僧传》等佛教文献。主要讲的是文殊菩萨为了清戒而化为老人，为从罽宾前来参礼文殊五台山之教授旨意，使佛陀波利又返回而取来《佛顶尊胜陀罗经》。

特别说明一点，在敦煌文物研究所的报告中认定“新样文殊”之“新”除上述几个方面外，文殊正面像也作为一因素。我们认为不妥，因为敦煌洞窟壁画中的文殊像中正面像者早在盛唐 148 窟、中唐 111 窟、榆林窟五代第 6 窟，并一些回鹘重修洞窟中多有见到，主要是由于位于小窟的龕二侧或门二侧，位置空间太小，因此无法大规模表现，只有简单绘画，甚至有的把狮子也画成正面，纯属空间的处理。

三、画稿与壁画、绢画、版画等其它 “新样文殊”绘画的关系

作为比较的结果，我们发现此二种新样文殊与 P. 4049 画稿之联系与区别，从画面相同之处来看，都有三尊像中的骑狮文殊、驭手于闐国王、参礼的善财童子，P. 4049 画稿明显地多出了佛陀波利与文殊老人二身像。除此之外，比较发现，P. 4049 画稿中三尊像是与 220 窟、版画有细节的明显不同：

1. 文殊冠饰不同，P. 4049 画稿中为垂花饰之高花冠较为特殊；同时文殊在画稿中不拿如意。

2. 于阗国王画稿中一手执缰一手执鞭,另二类画中无鞭。
3. 画稿中于阗国王为一老者形象,而另二类为青年形象。
4. 画稿中善财童子无论从衣着、手执物、身姿等均与另二类完全不同。

5. 按照常理并和在其它敦煌画稿中的发现,作为敦煌壁画底稿,只有减少经变画中人物的可能,而没有见到增加人物的情况,更何况是增加二个非常有故事来源并有真名真事的二身人物,在画稿中存在而不在壁画中反映,难以理解,也无法合理解释。

虽然一般情况下,作为洞窟壁画底稿或其它画稿,是不能过分求细的,但我们之所以对此画稿的细节作如此区别,一是因为画稿中人物的细节描绘均十分清楚,并不是其它一些画稿中那样只作特征与大概的交代,二者出发点有本质的不同之外;二是作为新样文殊画稿,因为画面人物的简单,只有本尊像,没有其它经变画那样复杂的人物关系与景物配置,因此下如画稿中显示的那样,人物是要一一详细交代的,而不是提示性的说明;三是因为通过以上对220窟“新样文殊”与藏经洞“新样文殊版画”的比较,二者的完全一致性,表明这一造像题材人物配置的一致性与严格性,是不可以随意变化的。因此鉴于以上原因,我们还是认为P.4049《新样文殊画稿》与220窟新样文殊及藏经洞新样文殊版画的本质上的不同,由此我们并不同意荣新江与孙修身二先生认为该画稿为220窟新样文殊粉本画稿的意见。

但是作为文殊变,综观敦煌石窟中的文殊变,结合潘亮文先生的研究,^[15]我们知道文殊菩萨像虽然早在西魏285窟就有,但是作为经变画形式出现,最早是在初唐时期如220、331、332、340等窟,文殊变的基本造像是文殊骑狮,有随从眷属并供养菩萨等人物,或以普贤变对称出现,或单出。到了盛唐时代,如148、172二窟为代表,文殊变与普贤变对应出现,148经变画中文殊骑狮,牵狮人昆仑出同,并在前侧出现一礼拜僧人形象,同时文殊菩萨像身

光光芒,整个人物均画在流云上,与 220 窟新样文殊有相似之处。172 窟经变画造像比 148 窟的有更多的人物出现,为以后大型文殊变的出现奠定了基础。到了中唐是文殊变成熟到成型的时期,基本特征是文殊骑狮,有牵狮昆仑奴,前有供养小菩萨,二侧或后部有供养菩萨并天人神众作为随从眷属,画面间山水云彩的表现也较为丰富,而且文殊变一定是与普贤变对称出身,二主尊一定是相对而视,其中如 112、231、159、200、榆林窟 25 窟等具有代表性,同时这一时期配合文殊变的五台山图屏风画也出现了,如在 159、361 等窟。到了晚唐时期,文殊变的基本特征是与中唐相一致,延续了前期的形式,只是随从眷属显得更多了一些,如 9 窟等,应该说晚唐的敦煌文殊变已经成为定式。这种定式也发展到五代宋曹氏归义军时期,如代表洞窟为 100 窟。只是这一时期以 220 窟为代表的新样文殊的出现,表明了另一种形式的文殊图像的流行,也在藏经洞绘画中得到进一步证实,同时在榆林窟 32 窟较为特殊的文殊变中也有表现。

作为对比,对 P. 4049 白描画稿中的造像内容与敦煌石窟中的文殊变造像进行比较,非常清楚地反映出二种不同形式的文殊变,正如敦煌文物研究所对 220 窟新样文殊之“新样”的解释一样,二者的区别是明确的。因此即使我们比较发现 P. 4049 与 220 窟新样文殊并藏经洞新样文殊版画有所不同,但是联系比较敦煌石窟中的文殊变,还是表明 P. 4049 画稿作为“新样文殊”是没有问题的,只是此“新样”与 220 窟之“新样”或许有一定之区别,则完全是有可能的。

由孙修身先生的研究可知,P. 4049 画稿中文殊五尊像的出现,孙先生明确告诉我们时代较晚:“到了金代,情况发生变化,在新样文殊的基础上,加入了文殊化老人故事,使文殊的眷属,由原来的善财童子、于阗国王二人,又加入佛陀波利和圣老人,成为四人,即由原来的新样文殊三身像,变成为文殊五尊像,并形成以后

的定式。”^[16]孙先生所言金代文殊造像发生的这一变化,是以见到实物的五台山南台佛光寺文殊菩萨五尊像为资料证据,此铺造像原塑于金天会十五年(1137)。其实这一情况的发生似乎是要早于孙先生所言之金代,P.4049画稿就是明证。因为在1137年之时,敦煌藏经洞应该早已封闭。画稿中明确的文殊五尊像,并不是象之前学者们所言的那样,是可以作为220窟新样文殊之画稿,即使作为220窟之画稿,我们也并不能因此而轻易否定画稿中的各人物。因为作为画稿只有减少人物而不可能增加人物。更何况文殊五尊像无论在中国的寺院实物中,还中受中国影响或者说从中国带去粉本的日本均可以见到,那么就不可以轻易否定画稿中的真实而客观存在。更何况该画稿的画法十分认真细致,丝毫看不出草率之意,即使草率之作,也不会把有根有据的有名有姓,与五台山文殊信仰关系密切的佛陀波利和文殊老人作为草率之笔。

四、敦煌“新样文殊”变相再考察

文殊变中出现于阗国王、善财童子、佛陀波利、文殊老人的表现方式,在敦煌此画稿并不是唯一一幅,榆林窟五代第19窟西壁南侧文殊变,基本特征是敦煌石窟中传统形式,只是我们在众随从中看到,驭狮为于阗国王,并有善财童子,骑狮文殊为一男像,花冠极似画稿中者,身着袈裟,手持如意;于阗国王人物特征并服饰等均与前几者有所不同,善财童子较为接近;另一不同之处是画面上方空间背景画五台山景色,在画面右上角可以发现一白衣老者和一僧人,应为佛陀波利与文殊老人。与此相似者是莫高窟第25窟西龛北侧五代宋画文殊变,有于阗国王,原有之众眷属,五台山图,只是没有发现善财童子像。

其二,榆林窟五代第32窟东壁门南文殊变又有更大变化,虽与普贤变对称出现,基本上是与传统文殊变相去甚远。画面中间

骑狮正面向文殊,头戴化佛冠,天衣璎珞,身放千光;于阗国王头戴冠,身着袍衫,不见善财童子;均立于云上。于阗国王下侧画一老人与一僧人,当为佛陀波利与文殊老人;中心两侧各画二身供养菩萨像与供养僧人,站立云上;上二侧左侧画云上禅修僧人多身,右侧画云上菩萨天人等人众。在画面的四周空间地方,分别画有五台山图部分与部分佛教史迹画等,题材独特。

诸如此类文殊之三尊五尊像式新样文殊变,一直发展到西夏元时,如榆林窟第3窟和莫高窟149窟者。^[17]

以上几幅独特的文殊变,孙修身先生以32窟者仍为“新样文殊”,笔者认为欠妥,^[18]更多的是五台山图的表现,五台山作为文殊道场,画在画面中间是完全可以的,正如莫高窟61窟五台山图一样。作为文殊变,如果称其“新样”也未尝不可,只是该“新样”非彼“新样”。同样我们认为榆林窟19窟也是相同之情况。同样孙修身先生把莫高窟61窟五台山图中出现的佛陀波利与文殊老人,理解为新样文殊,就更显得有些勉强了,因为在该大型地形地理图中,作为对五台山地理的绘画,五台山又作为文殊菩萨的道场,因此画入早已在相关经典中已有的于文殊信仰密切相关的故事,是完全可以理解的,要归入与220窟所画新样文殊就有所不通,因为无论从那一个方面二者都无法比较,相去甚远,一是地图中的故事,一是经变画,互不统一。

与以上几幅造像颇有相似,但又不是完全一样的是出自藏经洞现藏于法国的一份“五台山图文殊化现图”,编号Eo. 3588,绢本著色。^[19]整个画面主体反映的是五台山的地理地形全图,及各种文殊佛画现的故事并祥瑞图。在地形图中为一从山顶一通身光中化现文殊图,文殊菩萨骑狮,头戴同P. 4049画稿中之花冠,右手持如意,左手作印,身着紧身有护肩护胸护腹之战袍,游戏座。近似长方形背光项光。牵狮于阗国王身著红色紧身袍衣,头戴帽,为一老者形象,位于狮子左侧。善财童子双髻半臂小裙裤并一圈围腰,

帔帛,双手合十礼拜状,赤脚,位于文殊前方。文殊像下方山中画佛陀波利与圣老人,佛陀波利著白色长袖短袍衣,绑腿,麻鞋,僧人形,作问询状;圣老人黑风帽,白色长袍衣,右手竖二指作讲话状。该图主要表现的是五台山,但是新样文殊的性格已经完全具备。但是与前述其它各新样文殊均有不同,区别较大。该图中的五尊像只是作为五台山文殊信仰的一部分而来表现五台山图,当然又突出要表现的是文殊菩萨像。

另外经过我们的比较,发现画稿 P. 4049 中的佛陀波利与文殊老人之画像,特别是服饰特征,更多地与莫高窟 61 窟五台山图画面中出现的二相同人物相似。61 窟佛陀波利着黑色紧身短袍衫,齐膝,绑腿,麻鞋,右肩挂一斗笠,腰间系一瓶子,长眉,双手合十屈身向老人;圣老人戴白色风帽,白色缺胯衫,裤腿,麻鞋,长须,右手二指竖,屈身作讲话状。与画稿中人物极为相似,只是二人少了手中的杖。加上上面介绍文殊像与榆林窟 19 窟者相似,是不是表明该画稿的成用时代也基本上是在五代归义军中期。但遗憾的是到目前为止,无论是在洞窟壁画或绢画麻布画等各类敦煌绘画中,均没有见到与此画稿所画文殊五尊像在敦煌的表现,但是画稿在藏经洞的发现,还是表明此图像与信仰在敦煌的存在,是与其它各类文殊图像并信仰一并在敦煌曹氏归义军时期一度流行。

需要特别指出的是,之前已有学者认为莫高窟 61 窟就是敦煌的五台山,^[20]如同新罗、日本、辽朝先后所建五台山一样。也有学者指出在莫高窟 61 窟形成了五台山文殊道场,^[21]加上大量归义军时期在敦煌留下的有关敦煌和其它各地僧人参礼五台山的行记文献,结合学者们的研究,表明莫高窟 61 窟是在当时文殊信仰兴盛的历史背景下,曹氏归义军政权为了信众的需要,而就近在莫高窟营建的一处五台山文殊道场,可以认为是敦煌的五台山,在成作于 951 年的敦煌卷子《腊八燃灯分配窟龕名数》中,就有当时人对该洞窟的俗称,即“文殊堂”,进一步表明这一事实的可能性。61

窟是曹元忠功德窟,其建成时间约在 947—951 年间。^[22] 中心佛坛上的造像现全不存,但是我们从留在背屏上的狮子尾巴及坛上的四处立狮子蹄痕,首先表明主尊为骑狮之文殊像,作为名“文殊堂”者,主尊必当为文殊菩萨像。但是要说明的是,我们认为这一主尊极有可能为“新样文殊”,或三尊或五尊。61 窟是一大型洞窟,中心佛坛面积空间也很大,其上按惯例与坛形结构并功能各方面考察,必将是以骑狮文殊为主尊的群像组合。而我们知道,新样文殊版画是为三尊,雕刻印行的时代基本上是在曹元忠时期,因为与大量有曹元忠发愿印行的毗沙门天王像、观世音菩萨像、普贤菩萨像等风格手法完全一致,极有可能这些新样文殊版画也是曹元忠发愿之作品,也就表明曹元忠时代文殊信仰的兴盛。那么作为同样为曹元忠时代并为曹元忠功德窟的“文殊堂”,其时曹元忠时代曹氏归义军与于阗的关系正处在顶峰,洞窟供养人画像中也有于阗“天公主”像,主尊骑狮文殊像,必有牵狮者,通过前面的讨论此像应于于阗国王。这一人物像痕仍在坛上可以看到,位于狮子小台上之北侧。上世纪四十年代石璋如先生考察莫高窟时,却没有记载到这一坛上遗存现象,^[23]很可能是疏忽或没有引起重视的原因。六十年代宿白先生考察时,我们明确地看到了狮子小台上之四蹄痕,并北侧牵狮者立痕,二侧分别有三身像,外侧又分别有三身像,不是十分明了各人物身份。^[24] 经过笔者的实地考察,发现现今 61 窟内坛上,狮子立小石台与四蹄遗迹仍在,小台北侧牵狮人像立二脚木柱仍在,最侧一圈二侧各四身大像痕仍在,均不是一般小像,是敦煌洞窟中心佛坛上彩塑常见布局结构与方式;但在狮子小台的二侧与前方,有几处大面积的似有造像痕迹,不是十分清楚,但是肯定有像是没有问题的,这样极有可能就是有诸如善财童子像,也有可能还会有佛陀波利与文殊老人像,就如同我们在五台山佛光寺见到的金代造像组合一样。但是我们推测认为在这些群像是至少有文殊三尊之于阗国王与善财童子,是与曹元忠时新样

文殊版画相一致。因为是敦煌的五台山文殊道场，“文殊堂”坛上造像必定有大量侍众出现是完全可以理解的。当然如果坛上有文殊五尊像，那么就与该画稿 P. 4049 有极为密切之联系，二者极有可能就是相互影响关系，同时代作品。不过需要引起我们注意的是，在背屏上狮了两侧画有大量的菩萨像与天王等人物，是为文殊法会中出现的天众。这种布局表示的是大型绘塑结合的文殊变。如果坛上有于阗国王与善财童子等像，加上西壁的五台山图，那就是与我们在榆林窟 19、32 二窟及绢画 Eo. 3588 见到的文殊变一样，即有传统文殊变的一面，也有新样文殊的特性，又有五台山图的内容，可见 61 窟作为敦煌的文殊道场，其内容是相当的丰富的。而且坛上建筑的存在与复原，^[25] 加上窟前殿堂建筑遗址的存在，^[26] 再一次表明这一性质的实质内容。

但是在这里作为疑问，完整文殊五尊像在金天会十五年的实物遗存，仍是我们考量该画稿时代的另一因素，后论。

五、P. 4049“新样文殊”画稿的图像来源 及其所反映的一些历史问题

下面让我们简略讨论一下 P. 4049 新样文殊画稿的图像来源与其所反映的一些历史问题，以完成对该画稿的研究：

荣新江先生的研究一再否定了原敦煌文物研究所认为，220 窟新样文殊画稿可能来源与于阗的说法，主张敦煌的新样文殊画稿来源应是五台山，是与晚唐五代宋初中原文殊信仰相关，并通过对相关的文献检索，表明这一时期中原内地与河西敦煌以至于于阗的频繁的文化交往，所促使这一信仰与图像的西传。孙修身先生虽然没有对这一问题专门讨论，但是文章中告诉我们孙先生也认为敦煌新样文殊像粉面画稿来源的中国本土特征。本文笔者也持相同之意见。只是要讨论的是为什么曹氏归义军时期，多种新

样文殊造像在敦煌出现？

对这一问题的回答，除学者们多有研究认为，这一时期中原内地及全国各地文殊信仰盛行的一个基本因素外。^[27]新样文殊信仰在归义军敦煌地区的兴盛，还有一个极其重要的因素，我们认为就是曹氏归义军与于阗的特殊关系所致：

公元十世纪于阗和沙州曹氏归义军的紧密关系，荣新江先生先后作过大量的研究，特别是通过荣先生对有关记录于阗人在沙州的活动年表，可以看到在十世纪一整个世纪期间，有着相当频繁的“于阗使”“于阗僧”等往来于于阗和沙州之间，^[28]曹氏也有使节不断往来其间。于阗与沙州曹氏的密切关系，也可以从敦煌石窟艺术中为数不少的于阗人供养人画像，如莫高窟 98、454、4窟、榆林窟 31窟于阗国王像，及莫高窟 61窟、榆林窟 35窟于阗“天公主”像，莫高窟 244窟于阗太子供养像等。以及藏经洞出土包括汉文、于阗文、藏文等文字所反映有关于于阗或于阗与沙州关系的文书、佛教文献等得到证明。而曹氏与于阗的互为联姻、于阗太子久居敦煌更是两家关系非同一般的不可辩驳的事实^[29]。于阗国王“天子窟”的存在又更是这种特殊关系的集中体现和必然结果。^[30]敦煌石窟艺术中所反映有关于于阗历史或敦煌和于阗之间的密切关系的资料为数不少，孙修身先生在早年的《敦煌佛教艺术和古代于阗》一文中，就敦煌石窟艺术中存在的于阗瑞像、于阗国王、太子等供养人画像并题记资料等方面探讨了敦煌和于阗的关系。^[31]而敦煌石窟艺术中的大量于阗瑞像孙先生又在其《敦煌佛教东传故事画卷》中专设《于阗的历史和传说》一章节进行介绍^[32]。另外张广达、荣新江二先生在《敦煌瑞像记、瑞像图及其反映的于阗》一文中对这一问题也有精辟论述。^[33]又荣新江先生在 2000 年敦煌纪念藏经洞发现一百周年国际学术讨论会上作了题为《略谈于阗对敦煌石窟的贡献》的讲演，谈到于阗人对敦煌石窟艺术诸如瑞像图、于阗王像及于阗人在莫高窟造窟等方面所作出的贡献

和产生的深远的影响,指出“敦煌石窟主要是指甘肃西部敦煌的莫高窟和安西的榆林窟,在这两所石窟中,保存了不少有关于阆的绘画资料,有于阆的‘瑞像图’,有于阆的供养人像,还有一些尚未辨别出来的于阆人绘制的洞窟”。^[34]最为直接的证据就是荣新江先生多次提到的俄藏敦煌文书 Дх. 1400 + Дх. 2148 + Дх. 6069《于阆天寿二年(964)九月弱婢佑定等牒》:

更有小事,今具披词,到望宰相希听允:缘宕泉造窟一所,未得周毕,切望公主、宰相发遣绢拾匹、伍匹,与磴户作罗底买来,沿窟缠裹工匠,其画彩色、钢铁及三界寺绣像线色,剩寄东来,以作周旋也。娘子年高,气冷爱发,来使来之时,寄好热细药三二升。又绀城细缙口三、五十匹东来,亦乃沿窟使用。又赤铜,发遣二、三十斤。^[35]

文书反映的是留在敦煌的于阆太子的侍婢佑定为了在莫高窟建窟而写信给于阆的天公主与宰相,索求建窟所用物品。进一步确证了于阆人在敦煌建窟之历史事实。

正因为曹氏归义军时期,敦煌沙州与于阆有如此密切关系,这样有于阆国王像的新样文殊像就在敦煌佛教石窟壁画中被大量的绘画,而且我们看到了各种新样文殊的存在,虽然变化较大,但是于阆国王是必须存在的。这一现象也让我们明白了为什么与220窟新样文殊同时期被翟奉达重修的220窟表层壁画中,南壁整壁一铺的佛教史迹画与瑞像图合集,在莫高窟仅此一铺,^[36]虽然我们现在在洞窟中见不到,约在上世纪四十年代被人剥掉不存,但我们有伯希和的照片中可以非常清楚地看到这一特殊的题材。这些题材大量是于阆瑞像或与于阆有关的佛教史迹画,现在我们才明白这些连同新样文殊一同与于阆密切相关的题材,在220窟被第

一次在莫高窟绘画,是有着极其深刻的历史与政治意义。从某种意义上讲也是曹氏有意的安排和一种特殊的外交手段,与早在此前的于阗国王像的绘制用意是相同的。正如宁强先生的研究表明的那样:莫高窟第 220 窟五代翟奉达所重修彩绘上层南壁的“瑞像与史迹画”^[37]所表达的大量于阗瑞像和于阗建国史迹传说故事画的集中绘制,并有“新样文殊”中于阗国王像的出现等等,所表达的是一种“外交图像”意义一样,集中反映着佛教艺术为政治服务的功用。^[38]同时这样也使得当时以二地共同所信仰的佛教石窟为中介纽带,在归义军所辖地瓜沙二州的最大也是曹氏全力经营的石窟群均有与于阗人关系密切的内容,作为特殊的外交手段而发挥着其特有的历史作用。由此“新样文殊”的绘画为于阗和曹氏归义军关系史上书写了极为重要的一笔。

比较有意思的是,为什么曹议金时期的翟家窟中要如此大规模地为政治服务,绘画大量与于阗有关之图像,翟奉达作为功德主,暗含着他个人及家族在当时归义军政权中的特殊身份关系,或者说另有原因。因为即使在同时期营建的曹议金功德窟“大王窟”莫高窟 98 窟内,虽然有于阗国王巨身画像及曹氏王后供养像,甬道顶而不是主室正壁画瑞像与佛教史迹画,但是要知道 98 窟从面积空间上是要大于 220 窟至少 4 倍,而且 98 窟在当时的影响与意义也是 220 窟无法相比的。因此我们觉得对于这一问题的历史原因探讨,也是一个比较重要的问题,一定会对认识曹氏归义军初期翟氏家族及归义军与于阗之关系等问题必当有益。对这一问题,因为与本文所论关系不是十分密切,拟作另文讨论。

(原题《P. 4049“新样文殊”画稿及相关问题研究》,载《敦煌研究》2005 年第 3 期)

注 释

- [1] 饶宗颐《敦煌白画》，法国远东学院学术院刊，巴黎，1978年。
- [2] 《敦煌遗书总目索引》，中华书局，1962年，第300页。
- [3] 黄永武主编《敦煌宝藏》第132册，新文丰出版公司，1982年。
- [4] 施萍婷主撰稿，邵惠莉助编《敦煌遗书总目索引新编》，中华书局，2000年，第310页。
- [5] 荣新江《从敦煌的五台山绘画和文献看五代宋初中原与河西于阗间的文化交往》，《文博》1987年第4期，第68—75页；荣新江《敦煌文献和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；荣新江《归义军史研究》，上海古籍出版社，1996年，第247—165页。
- [6] 孙修身《中国新样文殊与日本文殊三尊五尊像之比较研究》，《敦煌研究》1996年第1期，第44—55页。
- [7] 赵声良《莫高窟61窟五台山图研究》，《敦煌研究》1993年第4期，第88—107页。又见赵声良著《敦煌美术全集·莫高窟第61窟》，江苏美术出版社，1995年。
- [8] 张惠明《关于圣彼得堡和巴黎分藏的两幅五台山文殊图——公元10至11世纪敦煌吐鲁番五台山文殊信仰的绘画在图像上的演变》，敦煌研究院编《2000年敦煌学国际学术讨论会论文提要集》，2000年敦煌莫高窟，第31页。
- [9] 敦煌文物研究所《莫高窟第220窟新发现复壁壁画》，《文物》1978年第12期。
- [10] 公维章《敦煌壁画榜题的书写的问题》，兰州大学敦煌学研究所编《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》，兰州大学出版社，2003年。
- [11] 菊竹淳一《敦煌的佛教版画》，《佛教艺术》第101号，1975年4月，第3—35页。此录文笔参考了前各文与荣新江先生录文。
- [12] 荣新江《从敦煌的五台山绘画和文献看五代宋初中原与河西于阗间的文化交往》，《文博》1987年第4期，第68—75页；荣新江《敦煌文献和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；荣新江《归义军史研究》，上海古籍出版社，1996年，第

247—165 页。

[13]孙修身《四川地区文殊菩萨信仰述论》，《敦煌研究》1997 年第 4 期，第 73—91 页。

[14]《大正藏》第 51 卷，第 1109 页。

[15]潘亮文《初期至唐代的敦煌文殊菩萨造像初探——以文殊变的内容为中心》未刊稿，“2002 年海峡两岸研究生敦煌石窟考察营活动”参考资料，潘亮文先生对此文也在活动期间有口头发表。

[16]孙修身《中国新样文殊与日本文殊三尊五尊像之比较研究》，《敦煌研究》1996 年第 1 期，第 47 页。

[17]参考孙修身《佛教东传故事画卷》，敦煌研究院编《敦煌石窟全集》，上海人民出版社，上海世纪出版集团，2000 年。

[18]孙修身先生后来在《敦煌石窟全集·佛教东传故事画卷》中更名“圣迹式五台山图”，较妥。

[19]《西域美术·集美博物馆藏伯希和敦煌收集品》第 2 卷，日本讲谈社，1994 年。

[20]杜斗城《敦煌五台山文献校注》，山西人民出版社，1991 年。

[21]赖鹏举《由敦煌莫高窟 61 窟看五台山文殊道场的形成》未刊稿，“2002 年海峡两岸研究生敦煌石窟考察营活动”资料。

[22]贺世哲《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986 年。

[23]石璋如《莫高窟形》，台湾中央研究院历史语言研究所田野考古报告之三，1999 年。

[24]宿白《敦煌莫高窟密教遗迹札记》，《中国石窟寺研究》，文物出版社，1996 年，第 293—297 页。

[25]孙毅华《莫高窟中心佛坛原貌探讨》，《敦煌研究》1993 年第 4 期，第 108—115 页。

[26]潘玉闪、马世长《莫高窟窟前殿堂遗址》，文物出版社，1985 年。

[27]荣新江前揭各文。杜斗城《敦煌五台山文献校注》，山西人民出版社，1991 年；赵声良《莫高窟 61 窟五台山图研究》，《敦煌研究》1993 年第 4 期，第 88—107 页；赵声良《敦煌美术全集·莫高窟第 61 窟》，江苏美术出版社，1995 年。赖鹏举《由敦煌莫高窟 61 窟看五台山文殊道场的形成》未刊，

“2002年海峡两岸研究生敦煌石窟考察营活动”资料。

[28]张广达、荣新江《关于敦煌出土于阗文献的年代及其相关问题》，《于阗史丛考》，上海书店，1993年，第111—129页。荣新江《于阗王国与瓜沙曹氏》，《敦煌研究》1994年第2期，第111—119页。

[29]沙武田、赵晓星《归义军时期敦煌文书中“太子”探微》，《敦煌研究》2003年第4期。

[30]沙武田《敦煌石窟于阗国王“天子窟”考》，《西域研究》2003年第2期。

[31]孙修身《敦煌佛教艺术和古代于阗》，《新疆社会科学》1986年第1期，第52—59页。

[32]孙修身《佛教东传历史故事画卷》，敦煌研究院编《敦煌石窟全集》，上海人民出版社，上海世纪出版集团，2000年。有关敦煌石窟艺术中于阗瑞像的研究，也散见在孙修身先生佛教史迹画、瑞像的论文当中。

[33]张广达、荣新江《敦煌瑞像记、瑞像图及其反映的于阗》，《敦煌吐鲁番文献研究论集》3，北京大学出版社，1988年，第69—147页。

[34]荣新江《略谈于阗对敦煌石窟的贡献》，《2000年纪念敦煌藏经洞发现暨敦煌学百年国际学术讨论会论文提要集》，敦煌研究院编，2000年7月，第89页。另见敦煌研究院编《2000年敦煌学国际学术讨论会文集历史文化卷上》，甘肃民族出版社，2003年，第67—82页。

[35]文书录文参荣新江《再论敦煌藏经洞的宝藏——三界寺与藏经洞》，郑炳林主编《敦煌佛教艺术文化国际学术研讨会论文集》，兰州大学出版社，2002年，第20页。研究参见张广达、荣新江《十世纪于阗国的天寿年号及其相关问题》，余太山编《欧亚学刊》第1辑，中华书局，1999年，第191—192页。Grottoes de Touen - houang: Carnet denotes de paulp. elliot, inscription-set peintures murale, I - VI, N. Vandier 与 M. Mailland, paris, 1921—1924.

[36]莫高窟第220窟现南壁画的是整整一幅的大幅经变画“阿弥陀净土变”，在其上层由五代时翟奉达所重绘“瑞像与史迹画”现已不存，不知毁于何时，伯希和1908年来莫高窟时拍摄有照片，参见六卷本伯希和《敦煌石窟图录》第二卷，图版第111，1920年，巴黎。

[37] Ningqiang: Diplomatic Icons: The Socail and political Meaning of the Khotanese Images in Dunhuang Cave 220. In Oriental Art. Vol. XLIV NO. 4 (1998/1999), pp2 - 15.

莫高窟第 138 窟智惠性供养像再探

——兼谈与第 138 窟研究相关的几个问题

沙武田

莫高窟第 138 窟是晚唐时期营建的一所大窟,位于莫高窟崖面南端的第二层。金维诺先生认为窟主可能是阴季丰,建于大顺元年(890)前不久,^[1]贺世哲先生则认为是张承奉任归义军节度使期间(900—905)建造的,从残存供养人画像题名来看,有可能是《腊八燃灯分配窟龕名数》中所记“阴家窟”。^[2]马德先生又指出,洞窟东壁门上尼智惠性供养像是窟主位置,因此对洞窟的年代应重新考量。^[3]马德先生另文研究认为,第 138 窟有可能就是阴季丰发心营建的,但由于阴季丰长期在凉州为官,因此实际窟主应是他的儿子阴海晏和尚,后来阴海晏为都僧统时,重修洞窟作为自己真正的功德窟,前室第 139 窟即为他的禅窟影堂。^[4]张景峰近来提出了自己的看法,认为第 138 窟东壁门上与智惠性对坐的男供养人画像应为阴季丰,虽然阴海晏和尚为实际的洞窟窟主,但由于他当时的僧职并不高,因此无法和父亲阴季丰的像并列对坐,而选择了智惠性,因此洞窟窟主为阴季丰和智惠性。^[5]本文欲在前人研究的基础上,拟就洞窟东壁门上供养人画像所涉及到的几个问题,略作阐释,以求教于方家,不当之处,敬请指正。

本文所论供养人图像位于洞窟主室东壁门上位置,画男女供养人三身,分坐题记碑框的南北两侧(图 1)。北侧供养人第一身

为床塌上坐一比丘尼像,有题记:“女尼安国寺法律智慧性供养”。智慧性像之后还有一世俗装女供养人像,身着大袖裙襦,坐在床塌之上,床塌的大小与智慧性的相同。南侧对应一身男供养人像,与智慧性相对而坐,且所坐床塌大小、规格等相同,此人头戴白色幞头,穿着圆领袍衣,双手持香炉,作供养状。两侧供养像身后均立数身侍童供养像。



图1 莫高窟第 138 窟东壁门上供养人画像

供养人画像的这种布局关系,智慧性可认为是引导僧,对面的男像与身后的女像可能是与智慧性同一家族的人,或为夫妇,或为兄妹等关系。她们的身份地位或与智慧性相当,至少应是同辈人,或略低。按莫高窟洞窟壁画供养人画像的方位和组合关系,东壁门上的这个位置男女供养人像,或为窟主夫妇,或为窟主已亡父母。

“女尼安国寺法律智慧性”,通常认为即是 P. 4640《阴处士碑》等所记阴嘉政妹“尼法律智慧”,P. 4638《大番故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记》记“安国寺妹△乙性”,郑炳林先生认为此三处记载为同一人。^[6] 马德先生也同意此说。^[7] 洞窟功德碑记一般是写于洞窟营建之际,P. 4638《大番故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记》末记“岁次己未四月壬子朔十五日丙寅建”,学者们均认为是唐文宗开成四年(839),正是功德碑记所记莫高窟第 231 窟营建之时。《阴处士碑》记智慧性为阴伯伦的女儿,第 231 窟窟主阴嘉政的妹妹,于安国寺出家为尼,僧职法律。839 年阴伯伦夫妇

均已亡故，阴处士嘉政作为家中长子，至少也要 40 多岁，智慧性作为家中最年幼者，又成书于 820 年前后的敦煌写本 P. t. 1261《佛圣叹斋观历》中就有智慧性的名字，因此 839 年时她也应在 30 岁左右。那么如果按照前人的研究，第 138 窟建于 900—910 年间，此时智慧性至少也要近百岁，似不大可能，因为从敦煌文书所记中古时期敦煌人的寿命，正常在 60—70 岁之间或左右，鲜有可活到 90 多岁者。而且此题记表明智慧性当时还健在，否则前面会加上“亡”、“故”、“亡故”等字样，因此似更不大可能。

另一方面，第 138 窟此供养人画像题记所记智慧性与窟主的关系是“女”，如果按前述，她果真为阴嘉政妹，结合敦煌洞窟供养人画像的常规称谓方法，那么此洞窟窟主当为其父阴伯伦。前文有述，阴伯伦在 839 年时已亡故，即使在当时，其子阴嘉政所建洞窟莫高窟第 231 窟的窟主把他们夫妇二人只作为已故亲人画像，并没有以窟主相称。第 138 窟的时代毫无疑问要比第 231 窟晚，因为第 138 窟作为一大型中心佛坛洞窟，是中唐吐蕃统治时期所不见者，而且第 138 窟现存洞窟壁画的画风、供养人画像的服饰等均均为晚唐及其以后的特色，特别是供养人题记明确表明是张氏归义军时期。学者们认为其营建年代当在 900—910 年的时间判断应该说是适当的。

既然如此，对已上诸多矛盾现象就有两种解释的可能性。

其一，第 138 窟是智慧性为其父母阴伯伦夫妇所建功德窟，洞窟营建时间应当在 900—910 年间。

其二，第 138 窟的尼安国寺法律智慧性与《阴处士碑》所记阴嘉政的妹妹并非同一人，而是另有所指。

首先看一下第一种可能性：

莫高窟第 231 窟是阴嘉政为其父母所建“报恩君亲窟”，为了突出报父母亲恩，把阴伯伦夫妇的供养像画单独画在了洞窟主室东壁门上位置，十分特殊，而且是一类“原创性”图像，对此笔者已

有专文论及。^[8]既然如此,作为智慧性长兄的阴处士嘉政已在莫高窟为其父母营建了功德窟,似乎就没有再建一窟的必要。即使智慧性为其父母营建的功德窟,那么这个位置当系她父母的像而不会有她的供养像。

另一方面,智慧性所建功德窟,若后经张承奉重修为其母亲的功德窟,那么重修时为什么要保留智慧性的供养像,因为洞窟功德思想完全改变,在这个一般画人表示洞窟已故窟主或窟主父母亲供养像的东壁门上位置,智慧性的供养像与重修后的洞窟供养思想格格不入。如果洞窟本身没有重修,即为智慧性于近百岁时(900—910)创建的功德窟。前文已述,智慧性活到这个年龄的可能性几乎没有,更何况她也完全没有继第 231 窟后为父母再建功德窟的任何必要。

有人认为与智慧性对坐者是阴海晏的父亲阴季丰。阴季丰可能和阴伯伦同辈,智慧性为阴伯伦女儿,因此智慧性当为阴季丰侄女辈。即使考虑到僧人的特殊性关系,在此他们二人相对而并坐的可能性并不大,多少有悖于伦理。

考察现存第 138 窟洞窟供养人画像题记,如果说“女尼安国寺法律智慧性供养”之“女”是表明洞窟窟主为阴伯伦夫妇,那么其他人与窟主关系如有“从女”一身、“故女四娘子”二身、“新妇小娘子”一身、“子蓝眼子”一身、“孙节度押衙”二身,又有一位出家在安国寺的尼一身,这些人物均在《阴处士碑》中找不到相对应关系,而前文所论张承奉母“武威郡君太夫人”就更与阴伯伦无法对应在一起。

因此,第 138 窟作为智慧性为其父母所建功德窟的假设是不能成立的。

那么再看第二种可能性:

洞窟北壁供养人西向第 12 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”。有学者推测此“河西节度张

公”当系张淮鼎，此武威阴氏太夫人即为河西节度使张公张承奉的母亲，而且以“太夫人”相称当是张承奉任节度使期间。按荣新江先生研究可知，张承奉任节度使是在894—910年间。^[9]910年以后敦煌西汉金山国建立，因此作为金山国天子的张承奉生母就不能以太夫人相称了。如果按前人的研究结论，第138窟为张承奉为其母亲营建的功德窟，^[10]那么第138窟建于894—901年都可成立，具体又要看太夫人的亡故时间而定，因为题记前没有表示已故的字样。

如果说第138窟是张承奉为其母亲营建的功德窟，那么学者们认为该洞窟为《腊八燃灯分配窟龕名数》所记“阴家窟”的结论，同样就有问题。既然张承奉作为主要的供养人即施主，出资建窟，作为一大窟，有大量的供养人画像存在（甬道南北壁应画供养人，但经后代重修，现已不清），按常理洞窟内除画上作为施主父母供养像外，自己家族其他男女像也必要画入。不仅如此，作为节度使的张承奉作为洞窟实际的窟主，恐怕当时的其他官僚、大族、高僧大德均有画入的可能性。因此洞窟应属“张家窟”，而不是阴家窟。

令我们感到疑惑不解的是，在武威阴氏太夫人的题名前既没有加“窟主”二字，也不见“施主”字样，如果确系张承奉为其母亲营建的功德窟，那么此供养像的题名前定当加入“窟主”“施主”字样才合常理，方可突出体现洞窟营建的功德思想与意义。

事实上，如果确为张承奉为其生母营建的功德窟，主室门上的位置要么不画供养像，如画则必当画上窟主（实际窟主或名义窟主），要么画上窟主的已故父母亲像，而且后者的可能性更大。因为按莫高窟现存洞窟主室东壁门上供养人画像的情形，基本上是窟主已故父母或窟主夫妇（多已故）。^[11]但在第138窟内所画安国寺法律智惠性等供养像，显然与张承奉没有太多的关系，至少不是本人或其父母亲像。

因此,诸多因素表明,此洞窟作为张承奉为其母营建功德窟的可能性并不大。

以上既否定了第 138 窟作为智慧性为其父母阴伯伦夫妇营建功德窟的可能性,也无法确定传统意见认为第 138 窟系张承奉为其母亲营建功德窟的可能性。那么我们可以初步确定,此“女尼安国寺法律智慧性”与《阴处士碑》所记阴伯伦与索氏夫妇之女、阴嘉政之妹、出家为安国寺法律的智慧性当为不同的两个人,而非一人。这样就可表明,安国寺在百年时间内先后有两位香号智慧性的尼僧法律,这种情形与现实并不矛盾。因为百年左右的时间,如果按 20 岁左右一辈人的周期,那么至少要有五辈人先后生存在这一时间内。如此,这种巧合虽有些令人疑惑,但仍属正常和情理之中。在中唐吐蕃统治时期,香号“惠性”者就至少有两处可见,莫高窟第 159 窟西壁龕下南侧供养人画像北向第一身题名:“侄尼灵修寺法律惠性”,P. 3730《寅年正月尼惠性牒》,此为吐蕃时期写本。况且我们知道,P. 4640《阴处士碑》等所记阴嘉政妹“尼法律智慧”,P. 4638《大番故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记》则记“安国寺妹△乙性”,“智慧性”是今人根据两处记载合并的结果。文献记载的区别,虽属敦煌写本较常见的人名的代称与略写现象,但是毕竟作为同一份功德碑记写本的不同抄本,记载出入有如此之大,还是让我们产生疑问:出家为安国寺法律的阴处士妹妹,究竟会是“智慧”、“△乙性”,还是“智慧性”?

成作于 915 年^[12]的敦煌写本《腊八燃灯分配窟龕名数》所记于腊八日夜在莫高窟遍窟燃灯其中“喜成郎君”段记:“阴家窟至南大像廿八龕五十二盏”。^[13]对于“阴家窟”,学者们一致认为即莫高窟南头“南大像”第 130 窟以南第 138 窟。

根据我们在前面的讨论,既然张承奉非本窟功德主,那么张承奉母亲武威阴氏太夫人的供养像出现于洞窟供养人群像中,可以肯定是因为洞窟本身是阴家窟的原因,因为作为家族洞窟,按照当

时莫高窟一些大窟供养人画像和题记可知,家族窟中基本上把本家族的人,包括活着的、已故的,本族的、已出嫁他姓的,在家的、出家为僧的男女老幼一并画像入窟。因此在阴家窟中,当然要把出适张氏的现任节度使母亲这样重要的人物画像入窟,题记之所以没有写清楚与阴氏某窟主的关系,大概是因为她当时的特殊身份关系所致。她的像并没有画在较前重要的位置,而是画在了北壁西向第十二身,表明在这里完全是按同列女像在家族中的辈份关系排列,并没有因她是张承奉的母亲而排在前面。这样就更加深了我们对此洞窟非张承奉为母亲营建功德窟的论断。

下面通过表格的方式把第 138 窟和第 231 窟作一比较:

| 位置 洞窟 | 窟内 容 | 窟顶四坡 | 南壁 (西至东) | 北壁 (西到东) | 东壁 | | |
|----------|---------------|------|--|--|------|-----------|--|
| | | | | | 门南 | 门北 | 门上 |
| 第 231 窟 | 千佛中画一 铺说法图 | | 观无量寿 经变、法华 经变、天请 问经变 | 药师经变、 华严经变、 弥勒经变 | 报恩经变 | 维摩诘经 变 | 阴伯伦夫妇 对坐供养像 |
| 第 138 窟 | 千佛中画一 铺说法图 | | 楞伽经变、 金刚经变、 阿弥陀经 变、法华经 变、天请问 经变 | 金光明最 胜王经变、 报恩经变、 药师经变、 华严经变、 弥勒经变 | 报恩经变 | 维摩诘经 变 | 智惠性与一 男像对坐供 养像,智惠 性身后为一 女供养像 |

比较发现,在洞窟各壁面经变中,除第 138 窟在南北壁增加的四铺经变外,其他内容完全一致,由此可见两所洞窟的相似性因素。第 231 窟为中唐吐蕃统治时期由阴处士所建“第二层阴家窟”,^[14]“额号报恩君亲窟”。因此,第 138 窟同为阴家窟,那么就可以看到作为第 138 窟功德主的晚唐阴家人,在营建第 138 窟时受到家族前期洞窟第 231 窟的深刻影响。这样,也就加深了我们

对莫高窟第 138 窟同为阴家窟的认识。第 231 窟的报恩思想极其明显，^[15]经过比较可以发现，第 138 窟洞窟内画有两铺报恩经变，报恩思想似更加突出，对此已引起学者注意。^[16]事实上，前人们对此洞窟窟主研究，虽然结论略有区别，但都注意到了洞窟的报恩功德思想。那么第 138 窟的报恩关系究意作何解释呢？

我们可以从敦煌写本及洞窟壁画供养人画像题记可知，僧人香号基本上绝大多数为两字，极少有三字者，此“智慧性”当属少数；另外，在僧人香号前加上世俗姓氏，这也是敦煌僧人香号的一大特征，屡见于敦煌写本当中，但在此处却略而未写。相同的情形在莫高窟同时代洞窟第 12 窟东壁门上供养人画像中就有清楚的记载：“窟主沙州释门都法律和尚金光明寺僧索义辩……”。结合第 12 窟、第 231 窟、第 144 窟等窟同类情形，第 138 窟“女尼安国寺法律智慧性”，根据题记最合理的解释就是她作为引导僧，窟主即是与她在一起的男女（夫妇或兄妹等）供养像。

作为阴家窟，学者们多认为第 138 窟有可能是阴季丰的功德窟，后经他的儿子，河西都僧统阴海晏重修，前室第 139 窟即都僧统的禅窟影堂。果真如此，那么智慧性应系阴季丰的女儿，出家安国寺，僧职法律。但遗憾的是我们在现有资料中并没有发现晚唐时期阴氏家族中有此尼安国寺法律智慧性的历史记载，详细不得而知。况且作为阴季丰女儿，似不大可能被画在她母亲的前面，又与她父亲并坐一起。另外，在藏经洞现有与阴季丰有关的阴氏人物碑铭赞记等写本中，也没有阴季丰在莫高窟建一大窟的记载。

不管怎样，智慧性与可能窟主夫妇被单独画在了洞窟主室东壁门上这样一处极富特色的位置，表明了她在洞窟供养人中的特殊关系。也表明有可能第 138 窟营建过程中智慧性负责了具体的事务。在敦煌石窟营建史上，家族僧人总是负责族人功德窟的营建工作。这样，洞窟前室现被认为是阴海晏的禅窟影堂第 139 窟，极有可能是此安国寺法律尼智慧性初创时为自己禅修所建禅窟。

如第 138 窟确如马德先生认为的那样,在都僧统海宴期间(926—933),又把本家族洞窟作为他的身份地位象征的功德窟,那么第 139 窟又被改作阴海晏的禅窟影堂。对此只是一种可能的推测,洞窟本身并没有明确的证据可考。

但令人不解的是,如果说第 138 窟为阴海晏为父亲阴季丰主持营建的功德窟,或者说是他为自己荣任都僧统而重修的功德窟,但 P. 3720《河西都僧统阴海晏墓志铭并序》并没有海宴在莫高窟有任何形式功德窟的记载。又若第 139 窟为他生前的禅窟,死后又为他的影窟,内有彩塑真像,那么这个小洞窟也就成了他的归宿。这种现象在莫高窟以河西都僧统洪辩为代表,第 17 窟即是他的影堂,内有彩塑真像,像内装有洪辩骨灰等遗物^[17]。但 P. 3720《河西都僧统阴海晏墓志铭并序》记载他死后“葬于本郡莫高里大河南原之礼也”,“道俗念悲起广塔,门人孙侄助坟哀”。^[18]明确表明海宴死后,所葬地并不在洞窟即他的影堂中,人们又为他专门建塔以为纪念瞻仰。如果这样,阴海晏既有影堂真像,又有坟塔,互有矛盾。墓志铭所记当属可信的历史,因此对第 138 窟和第 139 窟与阴海晏的关系,更多似为推测,可信度与可能性均不大。

以上以供养人画像为主对莫高窟第 138 窟相关问题的推论,虽然仍没有完全解决诸如洞窟窟主、营建年代、智慧性和阴家的具体关系,但在对智慧性供养图像全面分析后,证明了第 138 窟作为阴家大窟,智慧性与洞窟的密切关系。同时证明此智慧性与《阴处士碑》所记阴嘉政妹安国寺法律并非同一人,而是另有所指。学者们认为此洞窟为张承奉为其母亲营建功德窟的可能性并不大。传统研究认为阴季丰、阴海晏与第 138 窟的关系问题,也有待作更进一步考察的必要。

(原载《敦煌学辑刊》2006 年第 3 期)

注 释

- [1] 金维诺《敦煌窟龕名数考》，《文物》1959 年第 5 期。
- [2] 贺世哲《由供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，敦煌研究院编《莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986 年，第 215、216 页。
- [3] 马德《敦煌阴氏与莫高窟阴家窟》，《敦煌学辑刊》1997 年第 1 期，第 93 页。
- [4] 马德《都僧统之家窟及其营建》，《敦煌研究》1998 年第 4 期，第 56、57 页。
- [5] 张景峰《莫高窟第 138 窟及其影窟的几个问题》，《2004 石窟研究国际讨论会论文提要集》，2004 年，敦煌莫高窟。
- [6] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992 年，分别参见第 36 页、第 38 页注、第 241 页、第 254 页注等。
- [7] 马德《敦煌阴氏与莫高窟阴家窟》，《敦煌学辑刊》1997 年第 1 期，第 93 页。
- [8] 沙武田《莫高窟第 231 窟阴伯伦夫妇供养像解析》，《敦煌研究》2006 年第 2 期，第 6—10 页。
- [9] 荣新江《归义军史研究》，上海古籍出版社，1996 年，第 91—95 页。
- [10] 殷光明《敦煌壁画艺术与传统文化——以疑伪为中心》，兰州大学敦煌学研究所博士学位论文，2002 年，第 84 页。
- [11] 参考沙武田《莫高窟第 231 窟阴伯伦夫妇供养像解析》，《敦煌研究》2006 年第 2 期，第 6—10 页。
- [12] 孙修身《敦煌石窟〈腊八燃灯分配窟龕名数〉写作时代考》，《丝路访古》，甘肃人民出版社，1982 年，第 209—215 页。
- [13] 金维诺《敦煌窟龕名数考》，《文物》1959 年第 5 期。马德《敦煌莫高窟史研究》，甘肃教育出版社，1996 年，第 146—150 页。马德《十世纪中的莫高窟崖面概观——关于〈腊八燃灯分配窟龕名数〉的几个问题》，《敦煌研究》1988 年第 2 期；另载《1987 年敦煌石窟研究国际讨论会文集·石窟考古编》，辽宁美术出版社，1990 年。
- [14] 参见敦煌研究院藏敦煌写本《腊八燃灯分配窟龕名数》。
- [15] 沙武田《莫高窟第 231 窟阴伯伦夫妇供养像解析》，《敦煌研究》

2006年第2期,第6—10页。

[16]殷光明《敦煌壁画艺术与传统文化——以疑伪经为中心》,第84页。

[17]马世长《关于敦煌藏经洞的几个问题》,《文物》1978年第12期。
马世长《藏经洞的封闭与发现》,《文史知识》1988年第8期敦煌学专号,第93—97页。

[18]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第261—262页。

吐蕃统治时期敦煌僧官的几个问题

陆 离

吐蕃统治时期的僧官制度,学界曾有所研究,^[1]笔者在研读文书的过程中又发现了一些问题,现对之再做一些探讨。

一、天下僧统触坚

在敦煌文书 P. 3699《祈愿文》有如下记载:

赞普永垂闡化。宰相尚起(乞)心儿,盐梅邦国。宰相尚结罗、论屈林热、论显勃藏、弩悉茶位显南官。节儿监军福祚潜运,安详大乘,荣贵日新,……都督代天理物,助圣安人……康大郎天禄弥厚,宠寄日增,……三部落二判官繁祉斯集……国大德的盈律和上,愿莲花世界。天下僧统触坚,愿敷扬政术,镇遏玄门,……本州教授,驾三车而诱物,……惟我释门二教授大德之□□故法律藏积……^[2]

此文书中出现了吐蕃宰相尚乞心儿、节儿监军、都督、三部落二判官、国大德的盈律和上(尚)、天下僧统触坚、本州教授、释门二教授。竺沙雅章先生对此文书发表意见认为:“国大德是代表吐蕃佛教界的中央最高僧官吧!”“天下僧统,我们似也可从其职称,视之为中央僧官。”^[3]

笔者以为国大德是吐蕃王廷授予高僧大德的称号,如著名僧人摩诃衍就被吐蕃赞普赤松德赞授予国大德的称号,S. 1438《沙

州某都督文稿》所收吐蕃沙州都督某在给瓜州节度使的信中称在驿户进城杀害吐蕃官吏之时，都督“为国德在城，恐被伤害，某走报回避，誓同生死。”对于捉拿到的叛乱驿户，“并对大德摩诃衍推问，具申衙帐，并报瓜州。昨索贼、钉枷差官辋送讫。”^[4]所以盈律和尚当是被吐蕃赞普授予国大德称号的又一名高僧。该文书中出现了三部落，三部落是指820年成立的阿骨萨、悉董萨部落和824年之后某年成立的悉宁宗部落，所以该文书的年代在824—848年之间。这一时期崇奉佛教的吐蕃赞普是赤祖德赞(815—838年)，而郎达玛(838—842)则以灭佛著称，在他死后，二子争立，佛教不再被禁，有所恢复。所以该文书年代可进一步定在824—838年或842—848年。

至于天下僧统触坚，笔者以为此人当是吐蕃最高僧官——佛教宗师。吐蕃在赤松德赞时期模仿中原王朝的僧官制度在本土首设僧官制度，任命僧人为佛教宗师，吐蕃的佛教事务最先由桑耶寺第一任堪布天竺僧人寂户等人主管，后来又任命了出家人的寺院规范师和非正式门徒的规范师^[5]。寂户去世后，赤松德赞委任·塞囊(法名益希旺波)为吐蕃佛教之宗师(bcomldanvdaskyiringlugs)，主持吐蕃佛教事务，据《贤者喜宴》记载：

关于莲花生出走及顿渐之争的情况，《拔协》一书有载：“……赞普降旨云：益希旺波具有神通，彼系我王臣属民之善知识，故其(所说)则同于佛教之所言，遂赐其会议室一处并委任其为世尊(佛教)之宗师(bcomldanvdaskyiringlugs)。继之，又颁布了佛教方面的命令，并赐予益希旺波以大金字告身，故其地位则在大尚论之上。随后，复献佛法之会议室，而此会议室(之规格)高于小会议室，为此则令佛法宗师益希旺波将大尚论之会议室建成小室。”^[6]

这是吐蕃首次设立佛教宗师(bcomldanvdaskyiringlugs，亦即cho'skyiringlugs^[7])，它是吐蕃佛教最高僧官，赞普给其以崇高

的地位和礼遇,常驻吐蕃王廷,地位在众臣之上,并且专门设置最高规格的佛教会议室,供赞普与佛教宗师讨论处理佛教事务之用。这是吐蕃佛教在赞普扶植下迅速发展,剃度的僧人数量日益增多的产物,其时间在桑耶寺建成之后,顿渐之诤之前(约779—792)。《贤者喜宴》还记载了吐蕃政权对佛教宗师提供优厚给养的情况:

《拔协》有载:“此后……每年每月供给佛教宗师。青稞七十五克(克系吐蕃计量单位,一克等于汉制二石。——笔者注),并以众多衣服作为利益之根本(赐予之),即(每年)每人一套衣服,香料酥油一千一百两、马一匹、纸四册(卷)、墨三铤、充足的食盐。”^[8]

立于赤松德赞时期的《噶迺寺建寺碑》则记载:

蕃地全境(人民)亦应学习正法,……上起蕃地贵胄上流,下至蕃地庶民黔首,其入解脱之门径,无论何时,永不阻塞,虔诚信奉之徒,悉令解脱。其中,有宿慧者,下诏任命为世尊之教法堪布(bcomldan vdas kyi ring lugs),堪布等人须遵行经教之一切仪轨。任命善知识讲授经籍并作主持。^[9]

“世尊之教法堪布(bcomldan vdas kyi ring lugs)”即吐蕃最高僧官佛教宗师,该职最先由巴·塞囊(益喜旺波)和巴·贝央担任。^[10]

西藏昌都地区察雅县香堆区仁达乡丹玛山崖上的摩崖刻文记载:

猴年,夏,赞普拜德松赞之时,宣布比丘参加大盟会,赐给金告身以下的告身,……唐蕃和谈始□,参与和谈者为堪布廓尔·益希央、比丘达洛塔德、甘·南喀娘波;为了赞普之功德与众生之福泽,造此佛像,祈愿。

据恰白·次旦平措先生考证,猴年是指藏历阳木猴年,804年,这一年墀德松赞与唐德宗开始相互遣使进行和谈。^[11]这里的堪布廓尔·益希央就是804年前后的吐蕃佛教宗师,他负有重要

使命,参加了唐蕃之间的和谈,此时是赤德松赞时期(798—815)。佛教宗师(或世尊之教法堪布)在敦煌文书中则称为天下僧统。

S. 542v《戌年(818)六月沙州诸寺丁口车牛役簿》中:“开元寺车壹乘修仓载塼一车,迎使一日,般沙十车安国修佛,送触坚二日。”^[12]文书中的触坚当与 P. 3699《祈愿文》中的天下僧统触坚为同一人,由此可知天下僧统触坚还在 818 年到过敦煌,此时他有可能已经担任了吐蕃佛教宗师。触坚担任吐蕃佛教宗师——天下僧统的时间大约在 818 年—824 年前后,在廓尔·益希央之后。河西地区是吐蕃佛教胜地,吐蕃佛教宗师经常直接对该地僧团发布命令,如法藏敦煌吐蕃文文书 P. t. 997 号《瓜州榆林寺寺产帐》记载吐蕃子年瓜州榆林寺清点寺户、牲畜、粮油、用具等寺产的帐目,“宫廷僧统”(即佛教宗师)直接下函对瓜州榆林寺的寺产清点做指示,命令瓜州榆林寺住持与瓜州官员于羊年冬一道进行清点,并且清点结果要上报给他^[13]。P. 3699《祈愿文》和 S. 542v《戌年(818)六月沙州诸寺丁口车牛役簿》中的触坚到敦煌当是礼佛并处理一些佛教事务。

敦煌文书 P. 4660《译经三藏吴和尚邈真赞》记载:“圣神赞普,虔奉真如。诏临和尚,愿为国师。黄金百镒,驱使降临。”^[14]此吴和尚即吐蕃僧人法成,他出身于达那管氏家族,又称管法成,他于吐蕃占领河陇时期来到沙州(约 833 年),从事译经撰述,归义军时期继续在敦煌活动,卒于咸通十年(869),是当时著名高僧。文书记载他曾被吐蕃赞普下诏召见,任命为国师,此国师亦当是吐蕃佛教宗师,P. 2038 号《瑜珈师地论本地分中声闻地分门记》卷 24 记有“大蕃国都统三藏法师法成述”,“都统”即是“天下都僧统”,所以“大蕃国都统三藏法师”应是法成担任吐蕃佛教宗师的称号,他担任佛教宗师的时间应是赤祖德赞(815—838)统治时期或郎达玛被刺后(842—848),在触坚之后。

二、关于蕃占时期敦煌的寺院教授

吐蕃占领敦煌后,也在当地推行了僧官制度,此时敦煌僧官制度有一个鲜明特点即当地寺院中设有若干名教授。敦煌文书《吐蕃辰年(788)三月沙州僧尼部落米净辩牒》记载:“龙兴寺都统石惠捷,辰年三月十三日死。”“大云寺……都统康智詮。”^[15]可知在蕃占初期敦煌龙兴寺和大云寺设有两名都僧统。后来受吐蕃影响,僧统又可称为教授,P. 2358《祈愿文》云:

都督京兆杜公,惟愿繁祉斯集,纤障无遗,轩冕承(永)昌,钟鼎传嗣。梁卿、阎、康、张、安判官等愿天禄弥厚,宠寄逾增,勤王□□(之智)转新,干济之端益远。瓜沙两州都番僧统教授大德,愿敷扬政术镇遏玄门,色力坚于丘山,惠命逾于贤劫。大云、开元、报恩三教授阇梨,愿驾三车而诱物,严六度以庄像,使法门无衰变之音,释众保安康之乐。^[16]

此文书出现了都督杜公,在吐蕃统治时期共有两名杜都督,系父子关系,共任职四十五年,时间约在799—843年,^[17]所以P. 2358《祈愿文》时间也在此时。瓜沙两州都番僧统教授大德即瓜州节度使辖境都教授,由文书内容可知在这一时期敦煌的大云、开元、报恩三寺都设有教授。

P. 2770v《释门文范》称:

伏惟我圣神赞普,祖乘大业,……故得皇储赞翼,中间纳于良规,正礼明朝,臣弼齐于辅佐。伏惟我皇太子殿下睿德钦明,皇风远扇,龙潜少□,天朗前星。继好息人,交质蕃城,遂得一国忻喜,三危复康。伏惟十郎十一郎千秋帝戚,万古王孙,忠孝天然,信义双立。……伏惟节儿监军尚论或奇才出众,或武艺超伦,俱怀恤物之能,共助明王之道。伏惟我牧杜公,帝乡雄望,书辨灵枝,……伏惟我良牧安公,明鉴时政,清

肃乡人，……伏惟灵图教授和尚智乃不群，德行孤秀，威仪被于七众，道化柄于三乘。人户畏其清严，僧俗钦其雅望。所以名高五郡，位贯千僧者欤？伏惟乾元教授和尚，释(?)门硕德，奈苑名僧，柄雅操以年深，腾僧侣而岁久，所以恐亏自行，疲倾利他。伏惟报恩教授闍梨幼负殊能，长通幽秘，积闲四分，洞晓五偏，……^[18]

此文书中出现了吐蕃赞普、皇太子殿下、十郎、十一郎、节儿监军尚论、良牧杜公与安公、灵图教授、乾元教授、报恩教授等人。皇太子来到河陇地区的目的是“继好息人，交质蕃城”，释放人质，而良牧杜公系“帝乡雄望”。在 P. 2255、P. 2326 号《祈福发愿文》、S. 2146《行城文》、P. 2807《斋文》和 P. 3256 号《愿文》四件礼佛斋文中出现有吐蕃赞普、皇太子殿下、十郎、十一郎、杜都督等人，其中皇太子肩负的使命同样是“继好息人，交质蕃城”，杜都督也是籍贯京兆。所以 P. 2770v《释门文范》与以上四件礼佛斋文是同一时间的作品。

笔者已考证出 P. 2255、P. 2326 号《祈福发愿文》、S. 2146《行城文》、P. 2807《斋文》和 P. 3256 号《愿文》中的吐蕃皇太子系赤德松赞长子臧玛，这四件礼佛斋文的写作年代在 807 年，^[19] 所以 P. 2770v《释门文范》的写作年代同样是在 807 年，文书中出现的吐蕃皇太子也是臧玛。

由 P. 2770v《释门文范》可知在 807 年，吐蕃统治下的敦煌灵图、乾元、报恩三寺也都设有教授。除了《吐蕃辰年(788 年)三月沙州僧尼部落米净辩牒》、P. 2358《祈愿文》、P. 2770v《释门文范》三件文书外，在其它文书中也出现有蕃占时期的寺院教授。伯希和非汉文文献 1261《僧尼名簿》中记有“图教授”，^[20] 此即灵图教授。S. 6604《四分戒本疏》末尾题记：“亥年(819)十月二十三日起首，于报恩寺李教授闍梨讲说此疏，随听随□/□”，李教授即李惠因。亦即 P. t. 1261 所载之东寺教授(或李教授、报恩教授)。

在各寺所设教授之上,还有都教授,为敦煌僧团最高首领。报恩寺教授李惠因后来升为敦煌都教授,P. 4640 号文书记载:“敦煌都教授兼摄三学法主陇西李教授阁梨写真赞,释门都法律兼副教授苾芻洪辩述。”^[21] 吴洪辩后来也成为都教授,P. 4640 窦良骥《吴僧统碑》则有如下内容:

遂使知释门都法律,兼摄副教授十数年矣。则圣神赞普,万里化均,四邻庆附,边虞不诫,势乘风清,佛日重晖,圣云布集。……又承诏命,迁知释门都教授。^[22]

吴洪辩曾担任副教授十余年,后来在吐蕃统治晚期又担任敦煌僧团都教授,他所担任的副教授当是都教授下属的某寺教授。

由上可知吐蕃统治时期的敦煌教授有都教授和寺院教授,都教授为最高僧官,下属有龙兴、大云、开元、灵图、乾元、报恩等寺教授,每个寺院教授具体负责敦煌僧团中某一方面的的事务。寺院教授的具体名额和所属寺院随时间的推移而有所变动,其具体情况目前尚不能有一个完整清晰的了解。这一现象与中原王朝不同。南朝宋、陈地方性僧官有州、郡僧正,北魏、隋则设有州、郡沙门统,唐太宗取消了十大德和寺、观监,把管理僧尼的职能转归于有关的世俗官府中,超出--寺之上的教团统制完全在其掌握之中。安史之乱动摇了唐朝中央集权的权威,王权绝对统治教权的格局被打破,州、郡一级的地方性僧官纷纷出现,《宋高僧传》卷十四《唐会稽开元寺昙一传》记载王璵于上元二年(761)出任越州刺史,充浙江东道节度观察处置使,于宝应元年(762)罢任还朝。他在上元二年至宝应元年(761—762)年之间以节度使身份邀请昙一为僧统:

至德之际,国步多艰,缙徒漫法,罕率经教。国相王公,出镇干越,以一德名素高,请为僧统,一变清静,大阐熏修,浹旬之间,迎邪入正。^[23]

王璵借昙一的德名,请为僧统,收到了整刷教团纲纪的实效。

这种请僧统的做法,很可能是他的创举,以后逐渐为其他节镇牧伯效仿。浙东节度使领越、衢、温、明等七州,县一被节度使请为僧统,所统应是七州僧务。此后,又出现了当州僧正和管理节度使辖境内佛教事务的僧正,地方僧官制度发展为节度使辖境一级,州又为一级,但是笔者尚未见有唐朝设于地方寺院中的僧统、僧正。吐蕃王朝在借鉴中原王朝僧官制度的基础上设立了自己的僧官制度,既深受中原王朝的影响,又有自己的特点,吐蕃统治下的敦煌设立的都教授当源自唐朝中后期出现的地方僧官州僧统(僧正),而敦煌都教授下属龙兴、大云、开元、灵图、乾元、报恩等寺教授这一做法则体现了吐蕃僧官制度的特殊之处。

立碑于赤祖德赞时期(815—838)的《楚布江浦建寺碑》记载:

供养神殿之顺缘财产清册及迴向功德文书,节目正文置于世尊教法堪布(亲教师)之前,副本赐予温江岛神殿之供应长老及主持执事。与此副本相同之另一抄本,存诸本殿,如此颂诏矣。^[24]

温江岛神殿即温江岛寺,地处温江岛,该地先建有吐蕃王廷的夏宫——温江岛宫,此宫自八世纪以来即为吐蕃王廷重要集会场所,后来赤松德赞时期以此宫建寺,遂成吐蕃王廷又一重要寺院温江岛寺。碑文记载位于堆龙江浦的楚布江浦寺落成之后要向温江岛寺供应长老及主持执事提交财产清册及迴向功德文书,说明温江岛寺长老及主持执事除负责本寺事务外还负责管理下属寺院。这一现象与蕃占时期敦煌龙兴、大云、开元、灵图、乾元、报恩等寺教授负责敦煌僧团某些方面的具体事务的情况有相同之处,所以敦煌僧团在都教授之下设有若干寺院教授的做法可能来自吐蕃本部,为吐蕃僧官制度所特有。

三、蕃占时期的敦煌都教授乘恩

吐蕃统治时期有一名敦煌教授乘恩，曾引起学术界的注意，俄藏敦煌文书 Dx. 6065a《乘恩帖》是有关敦煌教授乘恩的重要文书，现将其录文如下：

1 □/□月廿一日诸寺尊宿教授法律就灵图寺□/□

2 高窟弥勒像所要色彩麻胶等物，仰□/□

3 所要人功，仰诸寺尊宿禅律有徒弟者□/□

4 其林木白土，仰窟家供。亲赴窟检校大德：宋教授

二人 二人 一人 一人 二人

5 阁梨 李教授阁梨 张阁梨 唐阁梨 索教授阁梨 杜法律

6 阁梨 康阁梨 阴法律 照法律 英律师 照律师 宋律□

7 法圆律师 洪辩律师 真法师 哲法师 岩法师 辩惠法□除
老病及至小者

8 张上座 应管窟额僧，仰当寺排合五人为一蕃，从起首日至

9 终，一蕃上五人，除本居窟者，终而复始。其法律大德等应

10 有名者，并限今月廿四日夜，窟头取齐。道光禅师、智超准

11 上限，须到窟头，并锯一。

乘恩。^[24]

文书反映了对莫高窟弥勒像的一次大修工程，乘恩负责安排此次工程的实施，排出了“亲赴窟检校大德”名单，其中有诸寺教授宋教授、李教授、索教授，宋教授即宋正勤、李教授为李惠因、索教授当系索崇恩。由该文书内容可知乘恩职位在宋、李、索三位教授之上，所以乘恩当是敦煌都教授。P. 3730(6)号文书正面为《申年十月沙州报恩寺僧崇圣状(附教授乘恩判)》，背面还有教授乘恩的一件判词，乘恩签署的判词提及“取尊宿诸大德商量处分，”可知在吐蕃管辖之某一申年，乘恩担任敦煌僧团的最高僧官都教

授。Дх. 6065a《乘恩帖》年代姜伯勤先生考证大体在 817 年顷或以前, P. 3730(6)号文书正面为《申年十月沙州报恩寺僧崇圣状(附教授乘恩判)》中的申年当系 816 年或 816 年以前的另一申年,所以乘恩担任敦煌都教授在 816—817 年或在此以前。^[26]

《宋高僧传》卷 6《唐西明寺乘恩传》有如下记载:

释乘恩,不知何许人也。……恩乐为人学,不忘讲导,及天宝末,关中板荡,因避地姑藏。旅泊之间,嗟彼密迹羌虜之封,极尚经论之学。恩化其内众,勉其成功,深染华风,悉登义府。自是重撰百法论疏并钞,行于西土。其疏祖慈恩而宗潞府,大抵同而少闻异。终后弟子传布。迨咸通四年三月中,西凉僧法信精研此道,禀本道节度使张义朝,表进恩之著述,敕令两街三学大德等详定,实勘行用,敕依,其僧敕紫衣,充本道大德焉。^[27]

此乘恩为长安西明寺僧,在安史之乱爆发后来到凉州,撰有《百法论疏》与《百法论疏钞》,姜伯勤先生认为这个乘恩就是 Дх. 6065a《乘恩帖》和 P. 3730(6)号文书《申年十月沙州报恩寺僧崇圣状(附教授乘恩判)》中的乘恩,他在 766 年(甘州陷落)至 817 年前后作为成长中的高级僧官活跃在敦煌,与同样来自长安西明寺的敦煌义学家昙旷代表了八世纪末在沙州兴起的来自长安西明寺的唯识学潮流。^[28]

竺沙雅章先生对此表示反对:“关于乘恩,有前揭的《乘恩帖》等。对此姜伯勤氏已经作了研究。……又他与《宋高僧传》中的乘恩,不是同一个人物。在这点上,姜氏的论文,我个人的前稿,均犯了将二人视为同一人的错误。在此我作了更正。又乘恩的俗姓是不明。”^[29]笔者以为如果《宋高僧传》中的乘恩就是 Дх. 6065a《乘恩帖》和 P. 3730(6)号文书《申年十月沙州报恩寺僧崇圣状(附教授乘恩判)》等文书中的敦煌都教授乘恩,那么他的著作《百法论疏》与《百法论疏钞》必然和同样来自长安西明寺的敦煌义学

家昙旷的著作《大乘起信论广释》、《大乘起信论略述》、《大乘入道次第开决》、《大乘百法明门论开宗义记》、《大乘百法明门论开宗义决》、《大乘二十二问》等一样存在于敦煌文献之中，他也必然和昙旷、法成等高僧一起为时人所称道。但是敦煌文书中并未发现有《百法论疏》、《百法论疏钞》的内容，当时敦煌的义学高僧中并无乘恩其人。所以《宋高僧传》中的乘恩并非 D_x 6065a《乘恩帖》和 P. 3730(6)号文书《申年十月沙州报恩寺僧崇圣状(附教授乘恩判)》等文书中的敦煌都教授乘恩。义学高僧乘恩在安史之乱爆发后来到河西，一直活动在凉州，传道授业，直至老死，在 861—863 年归义军节度使张议潮攻克凉州后，其著作才西凉僧法信表上朝廷。

那么 D_x 6065a《乘恩帖》和 P. 3730(6)号文书《申年十月沙州报恩寺僧崇圣状(附教授乘恩判)》等文书中的敦煌都教授乘恩究竟是谁呢？姜先生已考证出乘恩担任敦煌都教授在 816—817 年或在此以前，这使笔者联想到了 P. 2807《斋文》，其中有如下内容：

……惟我圣神赞普，祚承大业，圣备无疆；克修永固，诞应天命；威加四海，恩侠八维；流演一乘，以安百姓。故得皇储赞翼，忠谏纳于元规；正理明朝，匡弼齐于辅佐。惟我皇太子殿下，睿德钦明，皇风远扇；龙潜少海，天朗前星；继好息人，交质蕃城。遂得一国忻喜，三危康复，伏惟十一朗等千秋高纆，万古王孙；忠孝两人，信义互双。更能连贺乘诣，星宫探蹟；胜因展兹福事。伏惟节儿部落使等或奇才出众，或武艺超伦，俱怀恤物之能，共助明王之道。伏惟□来二那□□□要标当仁；明断则无不推先，监察则众皆叹美；近咸工务，远届边州；勘算算余，光辉法席。伏惟国夫人则母仪天发，妇行神资，雍雍含撒雅之容，……伏愿诸娘子等芳兰洁性，玉桂成姿，实继于闾闾，淑德传于帝里。伏惟都督公帝乡雄望，书辨灵枝；□类冰霜，心同水镜；澄波倾不足比其清，□□寻安可逾其操；实谓邦家

之宝，栋梁之才。伏惟部落使判官等诸僚採并明鉴时务，清肃乡人；或识量弘深，聊扬金（今）古；或推穷审查，妙尽否臧；嘉誉遍于寰中，善积盈于宇内。伏惟瓜沙两州都番（蕃）僧统大德，听辨不群，戒行孤立，威仪被于七众，导化柄于三乘，八户畏其清严，僧俗钦其望。伏惟翟教授闍梨原望寻扬（浔阳），派分龙勒；家承虹霓，代袭弓裘，性资天实，才不亏学；其净慎也混而不浊，其刚志也□而不同；言无爱憎，行有忠信。所以名高五郡，位贯千僧者欤？前翟教授，□八硕果，柰苑名僧；柄推操以年深，腾僧律而岁久。所以恐亏自行，疲顷八他；频诉务繁，特蒙退净；法叶三昧，因此圆明。^[30]

前文提到，笔者已考证出 P. 2807《斋文》和 P. 2255、P. 2326 号《祈福发愿文》、S. 2146《行城文》、P. 3256 号《愿文》、P. 2770v《释门文范》一样写作年代都是 807 年，5 件祈愿文中的皇太子都是吐蕃太子臧玛，P. 2807《斋文》出现的吐蕃僧官翟教授位列吐蕃瓜州节度使辖境最高僧官瓜沙两州都番（蕃）僧统大德之下，“名高五郡，位贯千僧”，“柄推操以年深，腾僧律而岁久”，当系敦煌最高僧官都教授。在作于同一时间的 P. 2770v《释门文范》中和吐蕃皇太子、节儿、都督等一起出现的僧官只是灵图、教授、报恩三寺教授，这也表明吐蕃僧官翟教授是敦煌最高僧官，故和瓜沙两州都番（蕃）僧统大德在同一祈愿文中出现，而灵图、教授、报恩三寺教授级别较低，故在另一祈愿文中出现。

除去 P. 2807《斋文》外，翟教授还出现于 S. 542v《戊年（818）六月沙州诸寺丁口车牛役簿》：“朱奴子，翟教授手力。”^[31]故而敦煌都教授翟氏的任职年代在 807—818 年前后，这一时段与乘恩担任敦煌都教授的时间 816—817 年或在此以前相当，所以笔者以为 Дх. 6065a《乘恩帖》和 P. 3730(6) 号文书《申年十月沙州报恩寺僧崇圣状（附教授乘恩判）》等文书中的敦煌都教授乘恩正是 P. 2807《斋文》和 S. 542v《戊年（818）六月沙州诸寺丁口车牛役簿》中的

翟教授，乘恩是其法号，翟是其俗姓。

这一位翟乘恩教授是吐蕃统治敦煌中前期的沙州都教授，P. 2807号《斋文》记载他“原望寻扬（浔阳），派（派）分龙勒；家承虹冕，代袭弓裘，性资天实，才不亏学；……所以名高五郡，位贯千僧者欤！”吐蕃占领时期和归义军时期敦煌翟氏为一大族，翟氏郡望有蔡州汝南郡之上蔡和江州浔阳郡两种说法，但敦煌的上蔡翟氏与浔阳翟氏实际为一族。P. 4640号《翟家碑》称：

总斯美者，其唯都僧统和尚。本起自陶唐之后，封子仲丹为翟城侯，因而氏焉。其后柯分叶散，壁（璧）去珠移，一支徙官流沙，子孙因家，遂为敦煌人也。皇祖讳希光，金芒授彩，月角成资。蕴孙子之韬钜，晓黄公之秘略。矢穿七札，弧弯六钧。河右振其嘉声，上蔡闻其雅誉。目寻太白，临八阵而先冲。风云壮心，对三场而勇战。辕门美德，将帅推贤。节下求能，囊锥先颖。陈谋佐命，定国难于奉天。毗辅一人，刻勋名于翠石。

归义军河西释门都僧统翟法荣之祖翟希光为唐朝武职军将，曾经在奉天作战，平定国难，这与P. 2807号《斋文》中的翟教授“家承虹冕，代袭弓裘”相合，《翟家碑》又记翟法荣之父翟涓：

皇考讳涓，天然俊艺，神假精灵。丹穴凤雏，生而五色。皇马英词莫比，碧豹雄辩难当。一郡提纲，三端领袖。文滋海量，志涌波澜。敷五德以伏人，存百行而为本。加以情殷慕道，叹巢父而拂衣。悟世非坚，念许由而洗耳。尚居羈鞅，未免遑回。于是捨（身）出家，毁其形好。拔器烦而取静，顿息心机。既世网而不居，易相菩提之路。^[32]

翟涓文采出众，系“一郡提纲，三端领袖”，在吐蕃统治时期颇有声望，后来看破红尘，出家为僧，以其自身才能和资历，在出家后担任沙州都教授是完全可能的，所以笔者认为P. 2807号《斋文》中“性资天实，才不亏学”，“名高五郡，位贯千僧”的翟教授当是翟

法荣之父翟涓。他于807—818年前后出任吐蕃沙州都教授，法号乘恩，即 D_x. 6065a《乘恩帖》和 P. 3730(6)号文书《申年十月沙州报恩寺僧崇圣状(附教授乘恩判)》等文书中的敦煌都教授乘恩。后来翟法荣在归义军时期出任都僧统与其家世也有一定关系。

另外需要在此附带提及的是在 S. 542v《戊年(818)六月沙州诸寺丁口车牛役簿》中与翟教授同时出现的还有一个刘教授：“曹进玉，六月修仓两日，……丑年(813)送刘教授廓州。”“刘孝先，团头造革椽，凡两日，……送刘教授廓州。”^[33]这个刘教授当是敦煌某寺的教授，对于此人学界尚未充分注意，他还见于 P. 2255、P. 2326《设坛发愿文》：

有我释门教主爰及法将石公奉为赞普圣神次及法界有情之所建也。……次有我二教授大德，清河、彭城公之谓也。伏惟二教授公量阔沧溟，情深物表；学该内外，道贯古今。^[34]

文书中出现了清河教授和彭城教授。敦煌文书中凡言清河、南阳，即张氏，言彭城，即刘氏，S. 2052《新集天下姓氏郡望氏族谱一卷并序》徐州彭城郡出十二姓，第一为刘氏。^[35]彭城教授即刘教授，就是 S. 542v《戊年(818)六月沙州诸寺丁口车牛役簿》中的刘教授，清河教授即张教授，当即张金炫，他们与翟乘恩为生活在同一时期的敦煌僧官。

张金炫又称炫阁梨，最先也当曾担任某寺教授，后来升任敦煌都教授，莫高窟第155窟西壁龕下的供养人题名：“前沙州释门都教授、乾元寺沙门金炫，就此窟内一心供养。”^[36]P. 4660号文书则记载：“前任沙州释门都教授毗尼大德炫阁梨赞并序。……帝王崇重，节相钦推。都权僧柄，八藏(岁)蒙施。示疾方丈，世药难治。”^[37]

张金炫担任敦煌都教授在翟乘恩之后，他和刘教授的具体任职情况还值得进一步研究。

(原载《敦煌研究》2005年第3期)

注 释

[1][日]竺沙雅章《敦煌の僧官制度》,《东方学报》(京都)第31册,1961年。竺沙雅章《敦煌吐蕃期の僧官制度》,《东アジアの法と社会》,汲古书院,1990年,该文又被收入《第二届敦煌学国际讨论会论文集》,台北汉学研究中心编印,1990年。谢重光《吐蕃占领时期与归义军时期的敦煌僧官制度》,《敦煌研究》1991年第3期,第52—61页,该文又被收入《中国僧官制度史》一书(谢重光、白文固,青海人民出版社,1990年)。姜伯勤《敦煌本乘恩帖考证》,《敦煌艺术宗教与礼乐文明》,中国社会科学出版社,1996年,第381—393页。郑炳林《都教授张金炫和尚事迹考》,郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》,兰州大学出版社,1997年,第542—553页。陆离《吐蕃僧官制度试探》,《华林》第3卷,中华书局,2003年。

[2]《法藏敦煌西域文献》第26册,上海古籍出版社,2002年,第356页。竺沙雅章《敦煌吐蕃期の僧官制度》,《第二届敦煌学国际讨论会论文集》,第146页。

[3]竺沙雅章《敦煌吐蕃期の僧官制度》,《第二届敦煌学国际讨论会论文集》,第146页。

[4]史苇湘《吐蕃王朝管辖沙州前后——敦煌遗书S.1438背〈书仪〉残卷的研究》,《敦煌研究》1983年创刊号,第133页。

[5]黄颢《〈贤者喜宴〉摘译(八)》,《西藏民族学院学报》1982年第3期,第38、39、42页。

[6]黄颢《〈贤者喜宴〉摘译(十)》,《西藏民族学院学报》1983年第1期,第60页。

[7]黄颢《〈贤者喜宴〉摘译(十)》,《西藏民族学院学报》1983年第1期,第59页。

[8]黄颢《〈贤者喜宴〉摘译(十一)》,《西藏民族学院学报》1983年第2期,第32页。

[9]王尧《吐蕃金石录》,文物出版社,1982年,第157—158、161页。

[10] 参见拙文《吐蕃僧官制度试探》，《华林》第3卷。

[11] 恰白·次旦平措、诺章·吴坚、平措次仁著，陈庆英、格桑益西、何宗英、许德存译：《西藏通史——松石宝串》，西藏古籍出版社，1996年，第169页；恰白·次旦平措著，郑堆、丹增译：《简析新发现的吐蕃摩崖石文》，《中国藏学》，1988年第1期，第76—81页。

[12] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第393页。

[13] 王尧、陈践《敦煌吐蕃文书论文集》，四川民族出版社，1988年，第5页。

[14] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年，第188页。

[15] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第194页。

[16] 杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》第1辑，甘肃人民出版社，1999年，第196页。

[17] 拙文《有关吐蕃太子的文书研究》，《敦煌学辑刊》2003年第1期，第31页。

[18] 《法藏敦煌西域文献》第18册，上海古籍出版社，2001年，第142—143页。

[19] 拙文《有关吐蕃太子的文书研究》，《敦煌学辑刊》2003年第1期，第29—35页。

[20] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第160页。

[21] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第214页。

[22] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第63—64页。

[23] 《高僧传合集》，上海古籍出版社，1991年，第471—472页。参见谢重光、白文固《中国僧官制度史》，第114页。

[24] 王尧《吐蕃金石录》，180—181页。

[25] 姜伯勤《敦煌本乘恩帖考证》，《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，第381—382页；《俄藏敦煌文献》第12册，2000年，第343页。

[26] 姜伯勤《敦煌本乘恩帖考证》，《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，第384—385、388—389页。

[27]《高僧传合集》，第418页。

[28]姜伯勤《敦煌本乘恩帖考证》，《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，第386—387页。

[29]竺沙雅章《敦煌吐蕃期的僧官制度》，《第二届敦煌学国际讨论会论文集》，第149页。

[30]《法藏敦煌西域文献》第18册，第331页；杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》第1辑，第235—236页。

[31]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑，第388页。

[32]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第54页。

[33]郑炳林《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑，第381、384页。

[34]杨富学、李吉和《敦煌汉文吐蕃史料辑校》第1辑，第204页。

[35]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第30页。

[36]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986年，第72页。

[37]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第206页。

唐五代敦煌寺户制度源流辨析

陆 离

一、问题的提出

安史之乱发生后,唐王朝将驻防西域及河陇的军队东调平叛,对此地区觊觎已久的吐蕃乘机大举入侵,河陇西域相继沦陷,吐蕃从此开始了对该地区长达数十年的统治。蕃占时期,河陇寺院中出现了十分兴盛的寺户制度,该制度具有鲜明的吐蕃特色,从吐蕃占领期一直延续到归义军时期,历时一、二百年才逐渐衰落,是这一时期该地区寺院经济中重要的组成部分,对河陇地区政治、经济、宗教的发展具有重要影响。对吐蕃占领时期与归义军时期敦煌寺院中寺户制度的研究一直是一个引人注目的课题,吸引着海内外不止一代学者的注意力,那波利贞、藤枝晃、谢和耐(Jacques-Gernet)、竺沙雅章、吴其昱等先生先后对其做出了重要贡献,姜伯勤先生在前人研究的基础上从地产结构、劳动力编制、地租形态、身份法和婚姻法等各侧面来探明敦煌寺户及常住百姓的性质,并将其与西州及内地寺院依附人口、三至七世纪的部曲田客荫户制度相联系来进行深入研究,写出了煌煌巨著——《唐五代敦煌寺户制度》,对敦煌寺户制度作了通盘性的探讨和总结。^[1]

寺户制度溯源于北魏沙门统昙曜所创的僧祇户制度,该制度是从印度传来的内律中的“净人”制度与中国晋唐间田客荫户部曲制度相结合的产物,敦煌寺户制度是历时几百年已日趋没落的中土佛寺使人、净人制度在蕃占时期的复兴。唐代吐鲁番、和阗文

书中存在着的被称为“家人”的寺院依附人口,他们在寺院农业经营中上役,自寺院分种土地并领取春衣。在唐代,于阗寺院要向官府交纳家人应承担的税收。另外,吐鲁番及于阗地区的唐代寺院,除役使家人外还使用奴婢。由于这种隶属制度与生产力发展的矛盾与日俱增,出现了寺院奴婢的逃亡,在奴婢逃亡的冲击下,开元年间吐鲁番寺院已不得不对若干奴婢除籍,这个过程在安史之乱以后西州抵抗吐蕃军队的保卫战时期加快了步伐,据吐鲁番文书73TAM509:8/26号记载:762年二月伊、西、庭节度使杨志烈发布文告,将西州及西海县寺院奴婢和家人全部放良以扩大赋税交纳人口及征集保卫西州的兵员。^[2]但是蕃占时期西州等地又经历了寺户制复甦的历史反复。佛教寺院势力在蕃占时期极度膨胀,僧尼数量和寺院数量不断增加,敦煌寺院中出现了寺户制度的兴盛,吐蕃当局将俘囚配为寺户,世家大族将依附人口“家客”布施给寺院充当寺户。“都司”统领沙州诸寺,占有地产,不完全占有寺户。寺户有少量家资,编制为“团”,设有“团头”,并接受寺卿管理。身份世袭而受内律统治的寺户,在“分种地”上实行个体经营,向寺院交纳租税,同时又在“都司”自营地、各寺自营地及各级其他劳务部门上役。不但如此,据敦煌吐蕃文书P. t. 1079《比丘邦静根诉状》、P. t. 1080《比丘尼为养女事诉状》记载内容,在敦煌寺院中又出现了僧尼使用奴婢的情况。^[3]姜先生认为吐蕃当局为了站稳脚跟,转变占领政策,对佛教大力扶植和配入寺户,这是寺户制度在沙州、瓜州、西州、甘州等地回光返照式兴盛的重要历史前提,并且认为“吐蕃的第一个佛寺桑耶寺建立于775年或779年。可黎可足(815—838)始供养每一个僧侣七户人民。因此,敦煌寺户制并非吐蕃带来的制度,而恰恰是敦煌、甘州、西州等河西地区寺户制度的中兴,在一定程度影响到其后西藏农奴制度的发展。”^[4]

姜先生在对史料进行充分占有和深入研究的基础上对敦煌寺户制度的源流做出了以上论断,认为它是中土本来已有的东西,而

非吐蕃所带来,并且它的中兴还对西藏本土农奴制度的发展产生了影响。该书的写作时间是七十至八十年代,由于当时条件所限,一些重要史料尚未被发现或公开发表,或虽然发表但还没有引起学界的注意,而这些史料对于澄清寺户制度产生的背景和源流具有重要价值,藏族史籍《贤者喜宴》就是一例。《贤者喜宴》是藏族僧人巴卧·祖拉陈哇所著的一部教法史籍,写作时间是1565年,该书记载吐蕃历史的篇章具有独特的价值,作者参考了吐蕃时期的原始官方档案,能够“力排众议,跳出佛教和宗教史学家所设下的障碍,毅然在他的书里收录了一些吐蕃古碑和有关树碑、盟誓等的重要史料。”^[5]另外还参考了桑耶寺志《拔协》等吐蕃王朝时期的史籍,并在卷末载明所引用之典籍,指出资料出处。由于有以上优点,所以它得到了国内外藏学界的高度评价,认为它是研究吐蕃史所不能缺少的重要史料。此书有黄颢先生的汉译本,连载于《西藏民族学院学报》1980—1987年各期。由于是藏文史籍,所以仅只得到藏学界的重视,还未被敦煌学界的研究者充分利用。它对吐蕃在本土实行三户养僧制与寺院属民制度和七户养僧制的情况有详细记述,明确记载吐蕃在占领沙州前后即已在本土实行了三户养僧制和寺院属民制度,这对于研究敦煌寺户制度有着重要意义,据此可对寺户制度产生的历史背景和源流提出新的看法。下面笔者以《贤者喜宴》的记载与其它史料相结合,对佛教在吐蕃的传播发展和吐蕃实行寺院属民制度、三户养僧制与七户养僧制的情况做一简要叙述,对敦煌寺户制度产生的历史背景和源流进行一些辨析,提出一点个人的见解,以求教于方家。

二、吐蕃王朝的三户养僧制、寺院属民制度和七户养僧制

在松赞干布(?—650)统治时期,佛教即已传入吐蕃。松赞

干布的两个王妃——唐朝的文成公主和尼婆罗赤尊公主分别把两尊释迦牟尼佛像带到了吐蕃,为了供养这两尊佛像,松赞干布修建了大昭寺和小昭寺,此外他还延请贤者翻译佛经,但佛教尚未在当时的吐蕃社会占有统治地位。到了赤德祖赞在位期间(704—754),进一步翻译佛经和修建寺庙,公元710年赤德祖赞与唐朝金城公主和亲,金城公主更进一步将唐人笃性信奉佛教的一些民风民俗带到了吐蕃。据《贤者喜宴》记载:赤德祖赞在金城公主的协助下,采取不少兴佛措施,使佛教当时已初具规模。随之遭到了吐蕃传统宗教——本教的强烈反对,在他死后,吐蕃政权中以外戚玛祥为首的信奉本教的大臣有步骤地采取了一系列禁佛措施,使佛教遭受了沉重打击。赤德祖赞的继承者赤松德赞(755—797)成年以后诛灭叛乱大臣,巩固了王室政权,为了继续扩大王室势力,他一方面用行政命令的手段传播、兴扬顺应吐蕃王朝统治需要的佛教;另一方面进一步限制扫除多为旧贵族把持利用而对王室不利的本教。他发布兴佛诏书,宣扬佛教的基本教义和信奉佛教的益处。号召全体吐蕃人信仰佛教,在境内广建佛寺,天竺僧人寂护、莲花生奉赤松德赞之命建成了西藏历史上第一座剃度僧人出家学经的寺院——桑耶寺,羊年(779)初,^[6]以寂护为桑耶寺第一任堪布,赞普于贵族子弟中选取七位品学兼优的青年落发出家为僧。此后,寂护被马踢伤病故,遗言由弟子,七位第一批出家的年轻吐蕃贵族之一巴·塞囊(法名益希旺波)继任堪布,赤松德赞委任巴·塞囊为桑耶寺第二任堪布和吐蕃佛教之宗师,主持吐蕃佛教事务,赞普同时也采纳了巴·塞囊的建议给每处佛、法、僧三宝道场以二百户属民,给每个僧人以三户属民供养,此即著名的寺院属民制与三户养僧制,极大的推动了佛教在吐蕃的发展传播,对此《贤者喜宴》有如下记载:

关于莲花生出走及顿渐之争的情况,《拔协》一书有载:
……,在王臣召开会议之时,赞普颁发训令,委任了世尊佛教

宗师。此时，益希旺波启奏赞普道：“为使三宝之所依永存而不毁，如果制定这样的法律：即诸王民如不向三宝及僧人供奉食品，致使助缘断绝对此当绳之以法。”于是赞普想到：“将给以每名僧人以（七）户属民作为顺缘。”益希旺波随即针对此想法奏禀道：“……应决定给每处三宝（道场）以二百户属民、给每个补特伽罗僧人以三户属民。如果在授予僧侣权利之后，而又使上级机构不再统治寺院所属之属民及土地，那么（佛教之三宝道场）则会永固而美好。”益希旺波陈述上述理由之后，赞普随即按照益希旺波所禀奏予以赐授。^[7]

此后摩诃衍等汉地禅师由敦煌入藏，将汉地特有的禅宗学说传入吐蕃，取得巨大成功，随之引起顿渐之争。对此《贤者喜宴》亦有记载：

益希旺波于波卡查参禅修行。后当贝央担任佛教宗师之时，和尚玛哈雅那之门徒广为发展，……其时，踵菩提萨埵之后者寥寥无几，而其他众人则均修和尚之道。由是随即演变为顿门渐门两者之争。其时，迎请了益希旺波，因此，益希旺波（向赞普）提醒规范师菩提萨埵的如下遗训：“如果我的修道不中断，则赞普可得长寿，而佛教亦可永存于吐蕃。”于是乃迎请具有莲花本质的学者（按：当指嘎玛拉希拉，亦即莲花戒一译者注）。当赞普命令安排僧侣进行辩论时，遂以合以佛经之教理击败和尚，故使佛教中的此次净论得以平息。^[8]

这里的玛哈雅那即摩诃衍，他于贞元八年（792）与禅僧二人被吐蕃赞普召往逻些传授大乘顿悟禅法，此时巴·塞囊（益希旺波）已不是佛教宗师，而由贝央担任。

在由赤松德赞亲自主持的摩诃衍与天竺僧人莲花戒之间的辩论（时间为贞元十年，794）结束之后，^[9]赤松德赞又颁布了一系列维护寺院利益的新措施：除给每个僧人以三户属民供养外，每座寺院划拨给一百户属民；规定给各级僧侣提供长期的固定供养物品；

明令官府无权干涉寺院内政,寺院独立自主。^[10]至此,赤松德赞已从政治、经济、生活、宗教活动等各方面逐步将佛教树立起来,为以后佛教的发展打下了坚实的基础。其中规定官府对于寺院属民及僧众无权干涉,将权力授予僧人,这一规定为僧院今后逐渐发展成为一支独立的力量开了绿灯,影响甚大。此后继任的牟尼(797—798)、赤德松赞(798—815)、赤祖德赞(即热巴坚,又称可黎可足)(815—838)三位赞普都大力推崇佛教。牟尼赞普曾下令境内臣民除牲畜和武器之外,须向寺院布施财物,他三次下令平均财富以解决属民在财物贡献中差别悬殊的问题。赤德松赞任命僧人为相,名称钵阐布,总管军政事务。赤祖德赞则确立七户养僧制,对每个僧人奉献七户属民,以供衣食之需,以期从根本上解决僧人生活的来源问题。^[11]

吐蕃寺院属民制度和三户养僧制的实施在传世的碑刻中也得到了证明,立于龙年(812)年的《谐拉康碑》乙就有如下记载:

凡献与寺庙之奴户、地土、牲畜,其他臣民上下人等盖无权干涉,等等。^[12]

此碑为赤德松赞所立,坐落在谐拉康,故名谐拉康碑,谐拉康意为帽儿寺。刻石内容系赞普授予著名僧相娘·定埃增的盟书誓文,据王尧先生称立于拉萨东北墨竹工卡县境内。同样可以说明问题的还有《噶迥寺建寺碑》,赤德松赞在佛教徒支持下获取王位,为酬劳佛徒,乃于拉萨河对岸修建噶迥多英寺,与臣工盟誓,保护佛教,并立碑刻石,垂范后世。此碑即《噶迥寺建寺碑》,立碑时间在798—815年,该碑云:

祖、父、子、孙无论何时,定断作三宝之顺缘者决不降低、减少,不隳不灭,如同寺庙户籍诏令之前所言,依之管理行事。^[13]

文中“三宝之顺缘者”以及“寺庙户籍诏令”即指吐蕃王朝实施的寺院和僧人属民制度。从这里亦可看到吐蕃王朝在赤祖德赞

实施七户养僧制之前即向寺院提供奴户、土地、牲畜等用来供养寺院,所有权和管理权归于寺院,世俗政府无权干涉,此即三户养僧制和寺院属民制度。

三、寺户制度、三户养僧制、七户养僧制和寺院属民制度与佛教内律中“净人”制度之间的关系

由以上史料可知吐蕃王朝在赤松德赞时期,桑耶寺建成后到摩诃衍入藏传播禅宗之前,即779至792年之间即已实行三户养僧制,并赐予寺院属民,吐蕃攻占沙州正是在这一时期,敦煌文献中的寺户文书也正是在吐蕃占领敦煌后才开始出现。敦煌寺户文书约有二十件以上,其中最早出现的寺户文书是P.3918《癸酉岁(793)西州没落官甘州寺户赵彦宾写经题记》,时间在西州陷落(792)之后,此前吐蕃已在786年占领沙州,^[14]该题记记载赵彦宾原为唐伊、西、庭节度留后使判官,西州陷落时成为俘虏,被押解到甘州配为寺户。^[15]

黄颢、陈楠先生举S.542v《戊年诸寺丁口役簿》为例,认为吐蕃本土实行的寺院属民制度在占领沙州后也得到了推行,该文书反映了制度实施的具体情况。^[16]笔者认为敦煌寺户制度是吐蕃推行的寺院属民制度与河陇寺院中本来就有的中土使人、净人制度相结合的产物。S.542v《戊年诸寺丁口役簿》^[17]是最能够说明寺户制面貌的文书,此文书年代竺沙雅章、池田温、姜伯勤等先生考订为818年,系蕃占时期戊年以来六年间(818—823)敦煌诸寺寺户及车牛在沙州都司上役的记录,现存196行,登录诸寺191名“丁口”(即寺户)的姓名,役作时间及内容,有四十多种役目。寺户每十人被编为一“团”,设一“团头”,他们在“团头”的带领下在都司自营地从事农业生产,如普光寺寺户“李刚,……刈稻五日”

(161行)，“杨朝朝，看园”(169行)。此外还为寺院进行畜牧业、手工业、农产品加工业、修造业、运输业等生产活动，如大乘寺寺户石玉奴“放羊”(183行)，龙兴寺寺户史英俊，“木匠。修安国五日。造革椽凡两日”(17行)，成意奴，“子年十二月差春稻两驮”(19行)，曹小奴，“修仓五日”(29行)，莲台寺寺户赵进兴，“车头”(68行)等等。吐蕃当局将俘囚配为寺户，世家大族将依附人口“家客”布施给寺院充当寺户。“都司”统领沙州诸寺，占有地产，不完全占有寺户，寺户身份世袭而受内律统治。P. 3730《酉年沙州金光明寺维那怀英等请僧怀济补充上座等状并洪辩判辞》^[18]载金光明寺维那怀英及徒众上书沙州都教授吴洪辩请求任命僧人怀济为寺院上座，智通为寺主，说他们能使“寺舍钦能和穆，人户仰之清规。”吴洪辩在判文中也说“徒侣赖其清规，人户仰其抚训。”此处的“清规”就是寺院的戒律，即内律。以上两句都是说僧人与寺户能够在都司委任的僧官的监督下遵守内律，不滋生事端。寺户在“分种地”上实行个体经营，可由寺院借贷给种子和口粮，他们则向寺院交纳地租并提供力役，北图藏字 59 号 v(4)《报恩寺人户(团)头刘沙沙便种子年粮牒》^[19]：

报恩寺人户状上

都司仓请便麦贰拾伍驮。右缘当寺人户阙乏种子年粮，今请前件麦，限至秋八月填纳。伏望商量，请垂处分。牒状如前，谨牒。丑年二月日头刘沙沙牒

(以下判文)

依计料支給，至秋征收。十七日。

正勤

依教授处分任支給。即日

报恩寺寺户由于分种地的种子粮和口粮缺乏由团头向都司仓请贷，吐蕃沙州都教授宋正勤批示同意后，都司仓负责人即日就向寺户发放。P. 3730(9)《酉年乐人奉仙等牒》云：“奉仙等虽霑乐

人,八音未辩,常蒙抚恤,频受赏荣。突课差科,优衿至甚。”^[20] 寺属乐人奉仙等以表演音乐代替执役,故被免除“突课差科”,“差科”即前述寺户向寺院提供的力役,“突课”则是寺户在分种田亩时向寺院上交的地租。以上所举敦煌佛教僧侣对寺户进行全面管辖的情况与吐蕃寺院属民制“给每处三宝(道场)以二百户属民……如果在授予僧侣权利之后,而又使上级机构不再统治寺院所属之属民及土地。”以及“凡献与寺庙之奴户、地土、牲畜,其他臣民上下人等盖无权干涉。”等记载相吻合。但是敦煌寺户并不专属于某个寺院,而统一归属于敦煌僧团,由都僧统司进行管辖,其性质近似于“僧坊使人”即北魏的僧祇户,这正是河陇寺院中本来就有的使人、净人制度自身的特色,敦煌寺户制度正是吐蕃推行的寺院属民制度与中土使人、净人制度相结合而形成。

至于吐蕃三户养僧制和七户养僧制是否也在敦煌得到了推行,这一问题在敦煌汉、吐蕃文书中也发现有一些与之相关的踪迹,P. 2162v《寅年沙州左三将纳丑年突田历》(此文书杨际平先生定丑年为821年^[21])是一份吐蕃占领沙州后某部落左三将所属民户交纳田税的记录,其中有如下记载:“阴朝,……一千人斋食抵作麦一驮,”“张寺加,……一千人斋一驮(不纳),”“张家珍,……四百人斋油四升三合,麦半驮三斗,”“汜弁,……福田仓纳一驮,”^[22]福田即悲田,福田仓是佛教寺院的储放施舍物品的仓库,部分民户向寺院交纳一定数量的麦、油,以供斋僧和寺院日常经营开支之用,作为应交田赋的一部分。陈庆英先生认为民户交纳麦、油以供斋僧之用可能就是就是“七户养一僧”的制度,即政府以相当于七户农民的收入来供养一名僧人。^[23]但是这里部分民户交纳的麦、油也有可能是吐蕃地方政权给沙州寺院的布施,不一定是“七户养一僧”的制度。吐蕃文书 P. t. 1111 号《沙州寺庙粮食入破历》是一份吐蕃午年至申年沙州寺庙粮食收支及库存清单,由沙州寺庙粮官统计,卷尾提到吐蕃官吏论刺腊藏、论嘘律卜藏对此

帐目清册进行审核,并盖有德伦所用之印。帐目记录沙州唐人三部落共六百八十四户,每户缴纳寺庙供养粮食两克,以及沙州寺庙用于佛事功德、僧伽饭食等支出。这里的三部落即指阿骨萨、悉董萨、悉宁宗三个部落,前二者建立于820年,后者建于824年以后,820年至848年张议潮驱逐吐蕃之间共有826、838两个午年,828、840两个申年,所以该文书记年代必是在828年或840年。笔者认为这一记录反映的才是七户养僧制在敦煌实施的具体情况,部落民户向寺院缴纳的粮食数量和寺院对其具体的使用开支情况都要在吐蕃官吏的监督下登记入帐。^[24]但吐蕃在敦煌实行的三户养僧制和七户养僧制,实际与本土的制度已有所不同,本土实行的三户养僧制和七户养僧制是以三户或七户属民来供养一名僧人,他们直接隶属于僧团,为僧人服各种劳役,向他们交纳赋税,但是在敦煌由于当地本来就存在中土使人、净人制度,吐蕃寺院属民制度和三户养僧制及七户养僧制与之相结合都发生了变化,形成了敦煌寺户制度和部落民户向寺院交纳粮食的赋税制度。

另外据杨际平先生研究:吐蕃时期寺户既依附于寺院,又处于政府的直接控制之下,寺户在户口编制与管理方面不属于僧尼部落,而分属于其它部落,并与其他部落民一样向政府交纳地子等突税。^[25]而目前笔者尚未见到有关记录寺户直接向寺院交纳突课即地租的文书,故据上述有关情况推测:寺户向寺院交纳的地租可能是由吐蕃政权从寺户交纳的赋税即突税中拨出,然后统一记帐,和其他部落民户向寺院交纳的供养僧人的粮食一道划归寺院。

吐蕃政权先后实行三户养僧制和七户养僧制,部落民户的部分赋税要向寺院交纳,但寺院所属的寺户也要向政权交纳赋税,另外吐蕃政权还派给寺院一定数量的差役,这些差役一般由寺户承担。上引文书S.542v《戊年诸寺丁口役簿》中记载灵图寺寺户王海子,“营田夫五日”(113行),即充当“营田夫”在官田劳作。报恩寺寺户刘保奇,“沙州守囚五日”(136行),其时吐蕃正以沙州

为基地与回鹘作战,征发寺户看守俘囚。伦敦印度事物部图书馆吐蕃文文书 Fr12《原籍表》也记载普光寺、灵图寺寺户还与曷骨萨部落僧人、部落民一起被编入基层军事组织应征服役。^[26]故而吐蕃官吏对寺院供养赋税的交纳和开支的使用情况进行审核,还要参与佛教事务的管理,核定寺户户籍,制定赋役标准,清查寺产和裁定僧尼私属奴婢的归属,对僧统等僧官进行一定程度的监督。法藏敦煌吐蕃文文书 P. t. 1079 号《比丘邦静根诉讼状》记载沙州节儿总管论野绮立、论吐桑·许布、论野来息、财务官噍律丹与僧统沙门巴尔奈、亲教师沙门罗扬一起核定敦煌寺户户籍,制定赋役标准,对比丘芒训、沙门玄诤兄弟私属奴婢的归属进行了裁定,判定他们是寺户,归都司所有。僧人们对判决结果不服,随后又上诉到瓜州节度衙,并由“僧统大师”做出了最终裁决。^[27]法藏敦煌吐蕃文文书 P. t. 997 号《瓜州榆林寺寺产帐》记载吐蕃子年瓜州榆林寺清点寺户、牲畜、粮油、用具等寺产的帐目,吐蕃佛教宗教师(宫廷僧统)指派参予清查的有吐蕃瓜州地面寺产大岸本、榆林寺岸本、僧统、住持沙门、孛三(部落)官吏、悉编等僧俗官吏。^[28]前引《贤者喜宴》有关记载和《谐拉康碑》乙碑文都明确记载吐蕃赞普规定世俗官府无权干涉寺院内政,寺院独立自主,然而从以上文书中则可以看到河陇地区的吐蕃政权对辖境内寺院的寺户、僧尼所属奴婢、佛事活动的开支和其它财产的使用情况还是在进行着一定程度的管理和监督,但是这些事务主要还是由以都僧统(都教授)为首的僧官系统进行管理,并由吐蕃佛教宗教师总体负责,最终裁定权基本上还是在佛教一方。

姜氏认为敦煌寺户制度可溯源于北魏沙门统昙曜所创的僧祇户制度,僧祇户制度是从印度传来的内律中的“净人”制度与中国晋唐间田客荫户部曲制度相结合的产物,寺户制度是历时数百年已经没落的中土寺院使人、净人制度的复兴。北魏有僧祇户和佛图户,僧祇户的来源是“平齐户”和“凉州军户”,僧祇户不得别属

一寺,为整个僧团所共有。僧祇户所输之粟,称为‘僧祇粟’,由各州曹掌管,是各州僧团的共有财产。佛图户的来源是重罪罪囚及官奴,佛图户须执洒扫役和营田役,并向寺院输纳粟米。它们都属于寺院“使人”制度。佛家认为,如伤害虫蚁的耕作之事,都被称为“不净”。一切不净之事均由役属者代劳,称为“为僧作净”,以免僧徒作不净之事而有过失。从身份来说,“净人”都是贱人,来源于罪人、俘囚。从名称互换来讲,“净人”又可称为“使人”、“家人”、“园民”、“守园民”、或“守僧伽蓝人”。佛陀让“佛图使人”属“佛图”所有;让“僧坊使人”属众僧所有,这些以人口形式出现的财产称为“人物”。而分属佛图和僧坊的家畜,则称为“非人物”,它们也分属佛图、僧坊等两种不同的所有权。北魏佛图户就是“佛图使人”,归寺院役使,供养佛之所需,僧祇户就是“僧坊使人”,属僧团所有,供养众僧。至隋唐时期,中土佛寺“使人”制度中的“使人”一词已径直为“净人”、“家人”等名称所取代。^[29]

笔者认为吐蕃王朝的三户养僧制、七户养僧制和寺院属民制度实际上也是吐蕃实行从印度传来的佛教内律中的“净人”制度的产物。据《贤者喜宴》记载,顿渐之净后,寺院供养受到严重影响,桑耶寺这座当时的首座大寺,其僧侣几乎达到断炊的地步,寺院设施也遭到不少破坏。这说明当时吐蕃调动整个社会力量对外发动侵略,似无力顾及寺院,仅靠三户养僧制与寺院属民制度的规定并不能保证僧人的生活所需,除去规定的三户养僧制与寺院属民制度之外,还需由其他贵族予以资助。虽两次兴佛诏书下达,但一般贵族属民对佛教并不真信,他们并未承担负责供养寺院的义务,眼看桑耶寺香火断绝而不愿出力相救。^[30]据此可以推测:吐蕃政权是将俘囚、罪犯、奴隶等贱民投入寺院供养寺院和僧侣,这正与佛教内律中的“净人”制度相符。三户养僧制和寺院属民制度给每所寺院以二百户属民,给每个僧人以三户属民,用来供养寺院和僧侣。供养寺院之属民即类似于北魏佛图户,属寺院所有,为内

律中的“佛图使人”；供养僧侣之属民则与北魏僧祇户相似，僧祇户属众僧所有，系内律中的“僧坊使人”。而三户养僧制与寺院属民制度正是由吐蕃佛教宗师巴·塞囊建议实施，由此可见，三户养僧制与寺院属民制度以及后来的七户养僧制正来源于印度传来的佛教内律中的“净人”制度，寺院属民制度系内律中的“佛图使人”制度，三户养僧制与后来的七户养僧制正是内律中的“僧坊使人”制度。

吐蕃赞普赤松德赞弘扬佛教以维护加强统治，采用了佛教宗师的建议，在吐蕃实行佛教内律中的“净人”制度，扶植佛教，此后又对之加以完善。而到了赤祖德赞时期则在三户养僧制的基础上进一步确立七户养僧制，增加供养僧侣的民户，以期彻底解决供养僧人及寺院的问题。吐蕃的三户养僧制和寺院属民制度以及后来的七户养僧制对西藏农奴制的发展产生了深远影响。吐蕃在占领河陇之后推行三户养僧制度与寺院属民制度，将俘囚投入寺院充当寺户，而河陇寺院中本来就存在着使人、净人制度，二者一拍即合，导致寺户制度勃然兴起。故而笔者认为寺户制度是吐蕃的寺院属民制度和中土寺院中本来就存在着使人、净人制度相结合的产物，它们的根源都是从印度传来的佛教内律中的“净人”制度。正是由于吐蕃占领河陇推行三户养僧制、七户养僧制与寺院属民制度才使得河陇寺院中已日趋没落消亡的使人、净人制度得以复兴重振，并延续到归义军时期，历时一、二百年后才重新归于衰落。

以上是笔者对唐五代敦煌寺户制度的一点不成熟的看法，由于水平所限，不可避免地存在着错误不妥之处，还请方家批评指正，不吝赐教。

（原载《敦煌吐鲁番研究》第6卷，中华书局，2002年）

注 释

[1][日]那波利贞《梁户考》，《支那佛教史学》第2卷，1、2、4期，1938年。藤枝晃《沙州归义军节度使始末》，《东方学报》（京都）第12册，3、4分册，第13册，1、2分册，194243年。谢和耐《五至十世纪中国寺院经济》，西贡法国远东学院，1956年。竺沙雅章《论敦煌寺户》，《史林》，44卷5期，1961年。吴其昱《有关唐代和十世纪奴隶身份的敦煌抄本》，《Ⅱ，文书。C. 有关农奴身份的文书》，《敦煌论集》，苏远鸣主编，1979年第1集。姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》，中华书局，1987年。

[2]参见姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》，第334—337页。

[3]王尧、陈践《敦煌吐蕃文献选》，四川民族出版社，1983年，第46—48页。

[4]姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》，第341页。

[5]王尧《吐蕃文献学概述》载《吐蕃金石录》，文物出版社，1982年，第7页。

[6]参见王尧《吐蕃佛教述略》，《世界宗教研究》1981年第2期，第69页。

[7]黄颢《〈贤者喜宴〉摘译(十)》，《西藏民族学院学报》1983年第1期，第60—61页，其中“于是赞普想到：“将给以每名僧人以(七)户属民作为顾缘。”这一句译文本无“七”字，但据第73页注(56)对此句注释称：“‘七户养僧制’墀(赤)松德赞首先提出这种设想，但未能实现。到日巴坚时始正式推行。”推测，可能是排印时漏掉，故予以增补。

[8]黄颢《〈贤者喜宴〉摘译(十)》，《西藏民族学院学报》1983年第1期，第59页。

[9]参见耿升译，戴密微：《吐蕃僧诤记》，甘肃人民出版社，1984年。

[10]参见黄颢《〈贤者喜宴〉摘译(十一)》，《西藏民族学院学报》1983年第2期，第32页。

[11]参见黄颢《〈贤者喜宴〉摘译(十三)》，《西藏民族学院学报》1984年第1期，第98页。

[12]王尧《吐蕃金石录》，第127页。

[13]王尧《吐蕃金石录》，第161页。

[14]陈国灿《唐朝吐蕃陷落沙州城的时间问题》，《敦煌学辑刊》1985年第1期，第1—7页。关于敦煌陷蕃时间有781、785、786、787年等多种说法，陈氏主张786年，这一说法已为多数研究者所接受。

[15]姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》，第39—40页。黄颢《〈贤者喜宴〉摘译（十）》，《西藏民族学院学报》1983年第1期，第73—74页，注（60）；陈楠《吐蕃时期佛教发展与传播考论》，《藏史丛考》，民族出版社，1998年，第11页。

[16]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第381—393页。

[17]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第38—39页。

[18]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑，第102页。

[19]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第4辑，第112页。

[20]参见杨际平《吐蕃时期沙州社会经济研究》，《敦煌吐鲁番出土经济文书研究》，厦门大学出版社，1986年，第380页。

[21]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑，第405—406页。

[22]参见陈庆英《从敦煌出土帐簿文书看吐蕃王朝的经济制度》，《藏学研究论丛》第3辑，西藏人民出版社，1992年。

[23]王尧、陈践《敦煌吐蕃文书论文集》，四川民族出版社，1988年，第19—22页。

[24]杨际平《吐蕃时期沙州社会经济研究》，《敦煌吐鲁番出土经济文书研究》，第392页。

[25]杨铭《吐蕃统治敦煌研究》，新文丰出版公司，1997年，第283—284页。

[26]王尧、陈践《敦煌吐蕃文献选》，第46—48页。

[27]王尧、陈践《敦煌吐蕃文书论文集》，第1—9页。

[28]姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》，第1—8页。

[29]参见黄颢《〈贤者喜宴〉摘译（十二）》，《西藏民族学院学报》1983年第4期，第37、44、45页。

从敦煌占卜文书看晚唐 五代敦煌占卜与佛教的对话交融 ——以敦煌写本宅经为中心

陈于柱

占卜是中国传统文化的重要形态之一,在古代社会各领域均有着重要影响。唐宋民间占卜广泛流行,以敦煌为例,据学者统计,大致抄写于唐五代宋初的敦煌占卜类文书就约达 270 件,甚至超过了儒典文书。^[1]作为同一时期中国主流文化的佛教,在对当时社会精英阶层产生普遍影响的同时,与民间习俗文化之间亦展开对话。晚唐五代敦煌占卜与佛教的交融互用即是这一对话的典范之一。由于占卜与佛教属于不同质的文化形态,因而两者的对话既体现着民间文化与主流文化的关联、同时也反映了民间宗教信仰与成熟宗教的互动。

关于晚唐五代敦煌占卜与佛教的文化互动问题,已引起学界关注,黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》多次注意到这一现象;郑炳林、王晶波、王爱和等学者则分别利用敦煌本梦书、相面书以及杂占文书来探讨占卜、佛教间的相互影响。

由于敦煌占卜文书是多种类的,因此为了能对上述问题作出多角度和更加全面的认识,本文在前人研究基础上,利用敦煌占卜文书中的写本宅经,并综合其它敦煌占卜文书与传世文献,分析论述唐五代宋初敦煌占卜与佛教在多层面上的对话与交融。不妥之

处,敬请方家批评指正。

佛教自印度传入中国后,便迅速与古代中国固有的占卜方术展开了对话,^[2]这已成为学界公认的事实。汤用彤先生认为:

考伊存授经,明帝求法以后,佛教寂然无所闻见。然实则其时,仅为方术之一,流行民间,独与异族有接触(如博士弟子景卢),及好奇之士(如楚王英、襄楷),乃有称述,其本来面目,原未显著。当世人士不知其为夷狄之法,且视为道术之支流。^[3]

佛教后来得以流行,也曾借助医卜等术。汤氏进一步指出:

自汉通西域,佛教入华以来,其始持精灵报应之说,行斋戒祠祀之方,依傍方术之势,以渐深入民间。^[4]

吕思勉先生也认为:

然溺于迷信,特其时沙门见敬信之一端;其又一端,则亦以是时沙门多有学艺也。周郎痛陈佛教之弊,谓其假医术,托卜数,足见其流行民间,是以二者为凭藉。^[5]

隋唐时期占卜与佛教的结合除了各类占卜形式上得到继续的强化外,同时佛教将业力因果说系统地注入占卜之中。^[6]

占卜与佛教的对话在唐五代宋初敦煌表现得更具有多样性和多层面性。概括而言,主要体现在如下几个方面。

其一,随着佛教在民间信仰中的日益普及,诸多与佛教或佛教世俗化相关的事项成为敦煌占卜规划和利用的对象,从而大大扩展了占卜视野、丰富了占卜内容。

作为安置佛、菩萨的堂宇,佛堂在佛教中又称作佛殿、大殿等。古代印度称佛堂为健陀俱胝(梵文 Gandnakuti),是为香室之意。佛堂在唐五代时期甚为流行,不仅是寺院的常设建筑,而且在民众

的日常生活中也普遍存在。以唐五代敦煌为地区为例,据李正宇先生统计,这一时期就存在有周鼎佛堂(P. 3432),东河庄佛堂(北咸59),张家佛堂(P. 3800),城东第一渠佛堂(P. 2738, P. 3245),某家佛堂(P. 2857),张崇敬佛堂(P. 3425),张安三佛堂(S. 4474),张盈润佛堂(P. 3390),索使君佛堂(S. 1824),董家佛堂(S. 2171),齐周佛堂(P. 3774),牛语佛堂(S. 1366)等。有的也称做佛刹、佛龕或伽蓝,例如张家佛刹(P. 3490)、张家佛龕(P. 3425)、某坊义社伽蓝(S. 4860)。^[7]

当佛堂由寺院进入民间,特别成为坊社或家居建筑之一时,关于它的选址定位以及由此如何而达到趋吉避害也就必然成为世俗百姓所关注的问题,因此在营建之前通常是要通过占卜来选择合适的安置之地。S. 4860《创建伽蓝功德记并序》记:“厥有当坊义邑社官某等二十八人,并龙沙贵族五郡名家。……三官问众社曰:今欲卜买圣地,创置伽蓝,功德新图,进退切怩,未知众意。社众等三称其善,雅恰本情。上唱下随,同心兴建。遂乃良工下手,剋日修全。”^[8]

对于佛堂的选址,敦煌占卜有着专门的规定。敦煌写本宅经P. 2615a《诸杂推五姓阴阳等宅图经一卷》就专设“五姓安佛堂地法”:“五姓安佛堂地法,徵姓寅卯辰申酉地安置吉,角宫二姓亥子丑午巳地吉,商姓辰戌未寅申巳亥地吉,商角二姓辰戌丑未地吉,徵姓寅午戌地吉。”与之相印证的是,具注历日中的佛堂也是以五姓为规范,尾题“都头守州学博士兼御史中丞翟写本”的S. P6/2《乾符四年(877)具注历日》:

五姓安置门户并灶图

| | | | | | |
|----|---|---|---|---|---|
| | 宫 | 商 | 角 | 征 | 羽 |
| 大门 | 丁 | 庚 | 丙 | 丁 | 甲 |
| 便门 | 庚 | 乙 | 甲 | 甲 | 庚 |
| 井 | 巳 | 巳 | 辰 | 酉 | 酉 |

| | | | | | |
|----|---|---|---|---|---|
| 灶 | 酉 | 子 | 子 | 辰 | 子 |
| 佛堂 | 酉 | 酉 | 酉 | 丑 | 酉 |
| 碓 | 甲 | 甲 | 寅 | 庚 | 寅 |
| 仓 | 辛 | 辛 | 申 | 辛 | 申 |
| 厠 | 亥 | 壬 | 壬 | 亥 | 壬 |
| 马 | 巳 | 午 | 丁 | 申 | 申 |
| 牛 | 癸 | 申 | 庚 | 申 | 子 |
| 羊 | 癸 | 癸 | 癸 | 癸 | 癸 |
| 猪 | 亥 | 亥 | | | |

我们知道,以五姓为基本分类方式的选择术是古代中国传统的占卜方式之一,敦煌写本宅经《五姓安佛堂地法》即是用传统的五姓占卜方法来审视和规划佛教化的建筑,将其置于古代中国特有的互联思维之中,并使之符合传统的趋吉观念,可以说是本土占卜文化与外来文化相结合的典范之一。而这种结合无疑是多方面的,甚至佛教寺院的建造也要借助于占卜。P. 2765v《大蕃敕尚乞律心儿》记载尚乞律心儿“黄金布地,白璧邀工,进直道以事君,倾真心而向佛。爰乃卜宅敦煌古郡,州城内建圣光寺一所。”在这项占卜活动中,是用吐蕃占卜法还是汉族占卜法,我们无法肯定;但唐五代宋初敦煌占卜中,将寺院列为占卜事项,并以中国传统占卜方式加以占断情况的存在却并不排除。敦煌文书 S. 5645《司马头陀地脉诀》就专设有“寺观图记”:

寺观图记。天门高位,福德之名僧。坤巽相扶,主富贵之极。卯长肥厚,主贱,口舌生。丑申相逆,无有横口舌。申酉肥,窃盗不敢来寝(侵)。未地势宽,的(得)出高僧之位。人山破,子门外远,主贱口舌逃亡。丑未位悬,主僧尼之口病。大门若下,主常住无粮食。坤申位悬,常逢劫贼。巽门若下,主僧命难存。辰戌位悬,即僧道失明。午未风上,僧尼之相憎,心不相扶,事空虚。坤申贮水,长发纳为妻。巳亥交流,僧

尼自相染污，或狂酒在路勒他女人，或捉撮面伤，累于官府。亥子位下，尼与俗人交通。^[9]

《寺观图记》详细规定了佛寺的方位选择以及由此带来的吉凶宜忌，其中所运用的“天门”、八卦中的“坤巽”以及十二地支，显然与敦煌写本宅经《五姓安佛堂地法》中所用“五姓”一样，均为古代中国传统的占卜技术术语。

占卜对佛教事项加以审视的现象同样出现在敦煌本梦书中，P. 3908《新集周公解梦书》有“佛道音乐章第八”：“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，百事子（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。”^[10] S. 620《占梦书残卷》亦设有“佛法仙篇第四十”：“梦见佛像，善徵，吉。梦见神庙，必富贵。……梦见师僧，诸佛〔守〕护，吉。梦见尼，所行不从。”^[11]对此，郑炳林先生认为：

从以上关于佛教方面的占辞看，其内容都是保护佛教的尊严不容侵犯。佛教在唐五代敦煌人们的心目中是至高无上、威力无穷的，尊佛信佛，勤作功德都会给人带来善果，免遭轮回之苦，那么梦见佛像、礼佛、菩萨、金刚、寺院等，说明做梦者信仰至诚。^[12]

其二，佛教诸佛神被敦煌占卜主动加以吸收和利用。

我们在探讨唐五代宋初的敦煌镇宅习俗时曾指出，当时镇宅咒语中就存在着具有佛教色彩的咒语，^[13]即 P. 4667va《阴阳五姓宅图经一卷》记载的：

谨请东方提头赖吒天王护我居宅。

东方有光明电王名阿揭多。

谨请南方毗楼勒天王护我居宅。

南方有光明电王名没鞞嚩。

谨请西方毗楼傅叉天王护我居宅。

西方有光明电王名主多光。

谨请北方毗沙门天王护我居宅。

北方有光明电王名苏多末尼。

其中“提头赖吒”、“毗楼勒”、“毗楼傅叉”、“毗沙门”等本为佛教中负责守护须弥山的四大天王，以“提头赖吒”为例，据《佛光大辞典》介绍：

此天王护持国土，安抚众生，故称持国天，又称东方天。

四天王之一，十六善神之一。此天王住于须弥山东面半腹竿出之由乾陀山，守护东方国土，为护世之善神。^[14]

敦煌写本宅经不仅将佛界四天王吸收进来，而且使其职能也由守护佛教圣山转向护佑世俗居宅。诸佛还同样为敦煌杂占所利用，P. 4778《管公明卜要诀经一卷》记：“凡为卜者，清净礼拜管公明，专心念卜，又称七佛名字。……凡卜，唯须念七佛名字。管公明为后贤吴仲占吉凶观万事”。法国学者马克(Marc Kalinowski)在《敦煌数占小考》中认为此卜法多少受了佛教的影响，其序中不只强调问卜者得称念七佛名，而此七佛名也抄写于第一页之反面。被黄正建先生拟名为《推三元九宫行年法》的 S. 5553 也记有：“又请西方不动佛，亦取五方水，诵咒七遍，洒四方，大火震动。……诵此咒七遍，押此佛下”。

需要注意的是，诸佛神似乎都是出现在占卜的咒语之中，这可能与当时佛教咒禁的流行有关，《唐六典》载“咒禁博士掌教咒禁生，以咒禁拔除邪魅之为厉者”，又注云“有道禁，出于山居方术之士；有禁咒，出于释氏。以五法神之：一曰存思，二曰禹步，三曰营目，四曰掌诀，五曰手印。皆先禁食荤血，斋戒于坛场以受焉。”^[15]或许正是受其影响，民间占卜不仅依赖传统占卜术来求吉，而且也希望通过诵咒佛教之神来加强这种求吉的力度。

其三，唐五代宋初敦煌占卜为提高自身对民众的吸引力和自

我完善,融入进了各式佛教理论。

敦煌写本宅经 P. 4522va《推镇宅法第十》对镇宅后的禁忌作了规定:“埋镇之后,百日内不煞生,不行大(淫?),不出恶语,慎之大吉。”高国藩先生通过与《释氏要览》卷上《戒法》中的十戒对照,指出“(十戒)就有不杀生、不淫、不妄语三戒,竟与三不禁忌同样。……可见三禁忌是从佛经中脱胎出来的,此巫术受有佛教影响。”^[16]这三种禁忌或者说三戒的融入,对于敦煌占卜是十分有利的,它不仅有效地将吉凶不定的原因推向求卜者自己身上,使占卜获得变通,而且还可以起到督促民众向善的作用,这与儒家的道德伦理要求也是相一致的。可以说敦煌占卜在禁忌方面很巧妙地借用了佛教戒律。

诚如黄正建先生所指出的那样,敦煌占卜还融入有佛教转生理论。^[17]P. 3398 中的《推十二时人命相属法》是其代表之一:“未生羊相人,命属武曲星……其人本是安国人,前世为破斋,遂来至此生……酉生鸡相人,命属文曲星……其人元是天陀罗国人,前世为破斋,遂来至此生……戌生狗相人,命属禄存星……其人元是莱汲国人,前身为好色,遂来此生……亥生猪相人,命属巨门星……此人元是波提国人,前身性多不净,遂来此生。”

窃以为,对中古中国包括唐五代宋初敦煌占卜影响最大的佛教理论恐怕当为佛教的因果报应论和轮回观念。对此,严耀中先生与郑炳林先生在各自研究中均已不同程度地指出。前者认为佛教将业力因果说注入占卜之中,强化了以道德改变命运的能动作用,加强了佛教在社会上劝善惩恶的道德功能;后者则在讨论敦煌占卜的行为决定论产生背景时指出:

佛教提倡因果报应,所谓前世因,现世来世界。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形,行为就是因,而面相和梦象征兆是果。^[18]

但是,两位学者在这一问题上的研究并未作进一步深入,特别是没有认识到,佛教因果报应论和轮回观念对于解决占卜实践中经常面对的“报施多爽”问题的帮助。

古代中国包括唐五代宋初敦煌占卜的特点之一,就在于道德因素的加强;在迎合社会道德价值观念和扩大自身变通能力的需求下,使得古代占卜相应具有了“德感”;德感化的占卜反映在命运观上则往往形成“道德定命论”(moral determinism),即强调道德对于命运吉凶的影响。但道德定命论必然会产生理论与实际不合的情况,即现实中经常存在善人不得善报的现象。西方学者对此称之为“神义论问题”(the problem of theodicy),中国传统经常称为“报施多爽”。“报施多爽”问题造成了古代占卜一种内在的紧张:德感化的占卜如何面对世间善恶无征的现象?为解除紧张和自圆其说,占卜势必需要相应理论来作为合理解释的基础。

与儒家“家族报应论”和道教“承负论”相比,佛教对善恶无征问题无疑提供了更多地解释。韦伯(Max Weber)认为,世界上主要的几个大宗教都必须对付神义论问题,即为何世界上有善人受苦而恶人得福的现象的问题,这一问题不解决会产生“意义的危机”,其中佛教的因果报应论和轮回观念对神义论问题的回答高于其他任何宗教的教义。^[1]陈宁先生研究指出:

佛教的因果报应论以独特的内容别于世界上其他的宗教体系。中国僧人当然也以此论回答善恶无征的问题。东晋名僧释慧远著《三报论》,其目的是为回应戴逵为攻击善有善报说所著的《释疑论》。慧远写道,“经说业有三报:一曰现报,二曰生报,三曰后报。现报者,善恶始于此身,即此身受。生报者,来生便受。后报者,或经二生、三生、百生、千生,然后乃受。”因此,“世或有积善而殃集,或有凶邪而致庆”的情况,是“现业未就而前行始应”;祸福之因“定于在昔”。世人未明三报之理,检验果报仅“以一生为限”,故产生疑惑。除了慧远

以外,还有一些名僧也注意宣传三报论,如道安、鸠摩罗什等。^[20]

可以说,建立在轮回理论基础上的三报论,在理论上比较圆满地解释了现实生活中“报施多爽”的不合理现象。这就为在命运观方面同样是“道德定命论”的德感化占卜提供了一个面对“善恶无征”质疑时的较有力解释和最后的理论保障。由于许多僧人兼通卜术,如鸠摩罗什即能占卜吉凶,《高僧传》记其在后凉时:“正月,姑臧大风,什曰:‘不祥之风,当有奸叛,然不劳自定也。’俄而梁谦、彭晃相继而反,寻皆殄灭。”^[21]因此随着佛卜在中古中国的盛行,佛教因果报应论、轮回观念与占卜的结合势必会不断得到强化,这在唐宋笔记小说中多有反映,如宋人洪迈《夷坚志》“冯氏阴祸”条载:

抚民冯四,家贫不能活,逃于宜黄,携妻及六子往投大姓。得田耕作,遂力农治园,经二十年,幼者亦娶妇,生涯仅给。诸子皆壮悍有力,县人惮之。俄第五子奸盗事败,捕囚狱户,断杖刺镫,全家逐出境。第六子痲发于股,积岁不愈。先是老冯访灾咎于郡中黄翁卜肆,黄曰:“嗟乎奈何,汝家前世汤火公事方作,两鬼守伺门庭,虽谨之,不及矣。若犬生两黑龙狗,是其祸时,它非吾所知也。”老冯自是戚戚无生意,密告人曰:“黄翁之卦,一何神耶!吾亡父存日,以陶冶为生,常贷二客纱帛二十千,约日偿值。及期不肯与,客指窰所逼之,其处偏僻无人烟,因争忿之际,父率同役者共击杀之。纳尸于窰内而纵火焉,泯为灰烬,外无知者。后父以寿终,不料报乃在此。”明年,所畜黑狗生两雄,虽极恶之,然不敢杀。又半年,讼事起。医以病痲者为鬼射,无治法。一日,闭户昼卧,见二人持竹筒担笼入,极畏之,家人在远不可救,二人登床,以笼置疮上,痛贯心髓。未几自缢,冯妻继之。第二第四子复犯盗黥走,一家狼狽星散。老冯行乞于路,求死不能,距其父戕客事

四十年。论者谓凶德本于冯父，既获善终，而其殃沴乃延诸孙，冥报亦为迂徐委曲，而讫无善脱者。积不善之家，必有余殃，信矣！^[22]

其四，敦煌占卜中甚至有一些直接出自于佛门的卜法。

尽管笔者拘于眼限，在敦煌占卜文书中暂未发现有直接创制于佛门的写本宅经，但类似情况在其他占卜文书中确实存在。如 S. 12194《圣绳子卜法》：“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）”。^[23]郑炳林先生就此卷认为：“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。”^[24]

名为《摩醯首罗卜》的 S. 5614b，其序言称：“摩醯首罗卜，释梵四天王诸神共集，政（正）看之时，面西坐，称名□某甲，志心发愿，具说上事由，可掷头投子三遍，然后补足，若得吉一卦便休，卜得凶局，许看三局，信者看者，不信者，必不须看，如人□□，万不失一，次是随求，千金莫传。”目前学界在“摩醯首罗卜”的起创问题上还不统一，严敦杰先生认为该卜法系由印度传入；^[25]王爱和通过对卜法的义理分析后指出“摩醯首罗卜”是“作为中国南北朝时期北地僧人以中国观念、中国模式创制的旨在劝化的释门卜书”。^[26]但此卜法出自于佛门则是学界所普遍认可的。

佛门卜法在古代中国并不为唐五代宋初的敦煌所独有，据严耀中先生介绍，隋初出现的《占察经》，首题菩提登在外国译，就其占断方式而言就是一部以密法进行占卜的经书。^[27]可见佛门占卜术在中古中国已是普遍存在。无疑，类似于 S. 12194《圣绳子卜法》、S. 5614b《摩醯首罗卜》的佛卜进一步丰富了古代中国的占卜形式和种类。

其五，就晚唐五代敦煌占卜的使用与传播者来说，除了民间阴阳师卜、官方州学子弟等阶层之外，佛教僧人也是重要的参与力量

之一,这主要表现在占卜书的抄撰方面。敦煌写本宅经 S. 6169《大唐新定皇帝宅经一卷》即为龙兴寺沙门神智所写,并注有“二十二日习”。禄命类文书 P. 3175 尾题“天福十四年戊申岁十月十六日报恩寺僧□德写记”。被《敦煌宝藏》定名为《占卜书残卷》的 P. 3398,其抄写者记为“三界寺法律”。P. 3476《卜筮书》题:“乾宁三年丙辰润月二十三日□直僧寿写书记”。不仅说明晚唐五代敦煌僧人要学习、抄撰各类占卜书,而且鉴于敦煌佛寺兼有寺学教育的职能,因此晚唐五代敦煌佛寺已成为占卜研习和向民间传播的重要机构。既然敦煌僧人抄习占卜书,那么类似于传世史料中有关佛僧直接从事占卜实践的情况在晚唐五代敦煌也就有存在的可能。

确切来讲,晚唐五代敦煌占卜与佛教的对话交融并非仅表现于以上几个方面,如郑炳林先生就指出敦煌莫高窟供养人画像在艺术审美上受到敦煌本相书的影响;^[28]王晶波则认为敦煌本相书中吸收有佛教相好的内容。^[29]可以说,两者在内容、形式、理论与实践等多个层面上都有着关联互渗,因此敦煌占卜、佛教间的对话具有开放性和多向性特征。同时,这一对话对于占卜与佛教双方来说也是互利和互补的:

从佛教角度来讲,对占卜的认可使用有助于更好地与中国传统文化相融合,提升社会存在价值、扩大自身的宗教影响力,如佛教戒律、因果报应等通过占卜的利用在客观上很容易达到其普世化的效果,可以说晚唐五代敦煌世俗化佛教的形成与占卜、佛教两者的交融互用是分不开的;

从占卜角度来讲,对佛教诸因子的兼容扩展了占卜视野、丰富了占卜内容和占卜种类,各式佛教理论的融入、特别是佛教因果报应论和轮回观念进一步完善了占卜理论、增强自身的变通能力,使得原本属于民间宗教信仰的占卜在某种程度上具有了成熟宗教的韵味,借助于此,经不起理性检验的占卜方术在社会的生存力获得

了进一步的巩固。

二

构成唐五代宋初敦煌占卜与佛教对话交融的原因是多元的,其中既有占卜与佛教自身的因素,同时也有外部的成因。

占卜作为民间宗教信仰,因为在其长期发展中缺乏类似成熟经典的经典与教义规范,又没有各种既定成规与权威的束缚,因而逐渐形成了占卜自身结构的松散和开放式的特点,这就为占卜与佛教的对话提供了一个广阔、开放和多向的平台。佛教在形态上尽管是为主流文化和成熟宗教,但在对人的命运方面同样有着强烈的关怀意识,因而在推行其文化、宗教理念过程中都自觉或不自觉、程度不同地吸收运用了占卜及其机理。

在这一契合点下,唐五代宋初敦煌儒、佛、道的三教融合则构成了占卜与佛教文化互动的基礎。郑炳林先生曾指出:

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敦煌地区道观都不见记载,相反的是佛教教团高僧身带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詣比较常见。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,如阴海安、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,常欢者幼之徒。教祀结勘六司,不染纤毫少贿。释道儒流,遐途无不悦。……普丰化俗,儒道参前。”这样我们知道敦煌佛教教团的高僧带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詣。所以晚唐五代归义军时期儒释道三教融合。^[30]

三教融和的过程其实也是瓦解彼此界限的过程,而彼此界限

的消除所产生的后果就是儒、佛、道逐渐失去了原有的严格义理与宗教规范的制约,这就很容易与以实用性为基本原则的民间占卜发生关联。

与此同时,敦煌占卜、佛教交融互用特点的形成与晚唐五代敦煌民众的复合式信仰也有着密切联系。晚唐五代敦煌居民的民族构成较为复杂,除了汉族之外,还包括粟特、龙家、南山、吐蕃、退浑、通颊、回鹘等,因而其各自信仰也是多样的。晚唐五代敦煌居民的复合式信仰主要体现在两方面:

一是成熟宗教的复合化,郑炳林先生曾举有此例:

粟特人是从事商业贸易的民族,主要信仰祆教,唐敦煌县有从化乡主要是用来安置来敦煌的粟特居民,在粟特人居住区建有祆教寺院,归义军时期随着粟特人势力加大,祭祀祆教神灵的赛祆活动已经完全成了官府行为,足见祆教势力之大,从敦煌文献记载到敦煌粟特人有很多人信仰佛教,他们修建寺院开凿石窟延僧写经,并出任归义军时期佛教教团的各级僧官,粟特人既信仰佛教又保留其原始祆教信仰。^[31]

一是成熟宗教与民间宗教的复合化,这主要表现在晚唐五代敦煌民众在普遍信仰佛教的同时还兼信各类占卜巫术,两者往往并行不悖。《旧唐书·吐蕃传》介绍吐蕃宗教特点是:“多事獮狝之神,人信巫覡。”^[32]归义军时期敦煌的阴阳卜师中包括有吐谷浑人,P. 4640v《己未至辛酉年(899—901)归义军军资库司布纸破用历》记载:“又支与退浑卜师纸伍张”,“五月二日,都押衙罗通达处分,支于卜师悉兵略等二人各细布壹匹。”粟特人也是佛、卜并信,《旧唐书·西戎传》言粟特康国“以十二月为岁首,有婆罗门为之占星候气,以定吉凶。颇有佛法。”^[33]P. 4071《星占书残本》题记:“开宝七年(974)十二月十一日灵州大都督府白衣术士人康遵课。”金山国之后主持归义军政权的曹氏家族,经学者研究,基本确定是为居住敦煌的粟特后裔。^[34]在976—1002年间任归义军节

度使的曹延禄不仅积极建窟造像,而且对阴阳占卜也是笃信不疑,S. 4400《曹延禄镇宅文》记:“伏睹如斯灾现,而事难晓于吉凶,怪异多端,只恐暗来而搅扰,遣问阴阳师卜,检看百怪书图”;P. 2649《曹延禄醮奠文》亦有“令向阴阳选择吉辰,求请秘法,准先贤之教术,备写造之神符。”

可以说,复合式的宗教信仰——特别是佛、卜共信,已经成为敦煌各族共同具有的宗教意识,这一信仰特点必然为晚唐五代敦煌占卜所重视,在占卜书的编纂方面也就自然会不断兼容佛教诸因子,以使之能够迎合当时多民族多宗教文化的多元信仰格局。

(原载《敦煌学辑刊》2005年第2期)

注 释

[1] 参见黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》,学苑出版社,2001年,第3页。

[2] 需要说明的是,佛教原来就有一套占卜预言体系。参见严耀中《魏晋南北朝时期的占卜谶言与佛教》,《史林》2000年第4期。

[3] 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,上海书店,1991年,第57页。

[4] 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》,第188页。

[5] 《吕思勉读史札记》,上海古籍出版社,1982年,第966页。

[6] 参见严耀中《论占卜与隋唐佛教的结合》,《世界宗教研究》2002年第4期。

[7] 参见《敦煌学大辞典》,上海辞书出版社,1998年,第627页。李正宇先生将这些佛堂解释为“安置佛像之所。唐宋时敦煌亦指私家所建之供佛所。”本文将其统称为民间佛堂。

[8] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第5辑,全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,第230页。

[9] 图版参见《英藏敦煌文献》(汉文佛经以外部分)第9册,四川人民出

版社,1994年,第14—18页。

[10]郑炳林、羊萍《敦煌本梦书》,甘肃文化出版社,1995年,第12页。

[11]郑炳林、羊萍《敦煌本梦书》,第169页。

[12]郑炳林、羊萍《敦煌本梦书》,第301页。

[13]参见拙文《廉价的解脱:从“镇宅法”看唐五代宋初敦煌镇宅习俗——敦煌写本宅经“镇宅法”研究之一》,“佛教艺术与文化国际学术研讨会”提交论文,兰州,2004年。

[14]《佛光大辞典》,佛光文化事业有限公司、佛光出版社,1999年,第3820页。

[15][唐]李隆基撰,李林甫注《大唐六典》卷14,三秦出版社,1991年,第302页。

[16]高国藩《敦煌巫术形态——兼与中外巫术之比较》,《第二届敦煌学国际研讨会论文集》,台北汉学研究中心,1991年,第614页。

[17]参见黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》,第110页。

[18]郑炳林《晚唐五代敦煌占卜中的行为决定论》,《敦煌学辑刊》2003年第1期。

[19]Max Weber, *The Sociology of Religion*. English translation by Ephraim Fischhoff (Boston: Beacon Press Books, 1993), “Introduction”, Lvii, pp. 138—150. 中文翻译参见自陈宁《中国古代命运观的现代诠释》,辽宁教育出版社,1999年,第323页。

[20]陈宁《中国古代命运观的现代诠释》,第258页。

[21][梁]释慧皎撰、汤用彤校注《高僧传》卷1,中华书局,1992年,第50页。

[22][宋]洪迈《夷坚志》“壬卷第一”,中华书局,1981年,第1471、1472页。

[23]图版参见《英藏敦煌文献》(汉文佛经以外部分)第14册,四川人民出版社,1995年,第87页。

[24]郑炳林《晚唐五代敦煌占卜中的行为决定论》,《敦煌学辑刊》2003年第1期。

[25]参见《敦煌学大辞典》,上海辞书出版社,1998年,第624页。

[26]王爱和《摩醯首罗卜性质初步分析》,《敦煌佛教艺术文化论文集》,

兰州大学出版社,2002年,第124页。

[27]参见严耀中《论占卜与隋唐佛教的结合》,《世界宗教研究》2002年第4期。

[28]参见郑炳林《晚唐五代敦煌占卜中的行为决定论》,《敦煌学辑刊》2003年第1期。

[29]参见王晶波《论佛教占相内容对敦煌写本相书的影响》,《敦煌研究》2004年第2期。

[30]郑炳林《晚唐五代敦煌占卜中的行为决定论》,《敦煌学辑刊》2003年第1期。

[31]郑炳林《晚唐五代敦煌佛教转向民间佛教的世俗化特点》,《人间佛教》,佛光山文教基金会,2001年。

[32]《旧唐书》卷196。

[33]《旧唐书》卷198。

[34]参见荣新江《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。

敦煌阴氏与佛教的关系及相关问题研究

杨学勇

敦煌作为中西交通的中转站，西域僧人经此进入中原，中原僧人亦经此西行求法，故不管是西域僧人，还是中原僧人都曾在此驻足讲法、译经，把佛教思想传播给当地人们，促进了当地佛教的兴盛。佛教渗透进敦煌居民生活的各个方面，是他们的重要精神生活内容。他们写经、造窟、祈福，把佛教信仰发展到极点，而作为敦煌大族的阴氏更是表现的尤为积极。下文将从多个方面论述阴氏跟佛教的关系，以此个案来说明佛教对敦煌地区影响之深及佛事活动所隐藏的内在心理。

一、修窟写经的基础

由于自然和人文环境等方面的差异，北朝佛教更偏重于宗教修行，加之北朝统治阶级的大力推崇，使得禅学盛行，“京邑比丘悉皆禅诵，不复以讲经为意。”^[1]“又诸罗汉，各各有石窟坐禅处，动有数百”。^[2]西魏 285 窟南北壁各修四个小禅室，尤其是窟顶四周画了三十五个和尚正在深山禅窟苦修，应就是受禅学思想影响“凿石为龕，结徒定念”^[3]的。故早期石窟的开凿就是为修禅。后来大乘思想占主流，大乘以佛经和佛像宣传佛教，一边结集佛经；一边凿石作窟，“赖经闻佛，藉像表真”。^[4]《大方广大集经》说：“所作供养皆作生身法身。生身供养者即是塔像；法身供养者书写读

诵十二部经。”^[5]可见,大乘思想直接提出了造像、写经。敦煌石窟中大量佛像的开凿,大量写经的出现应主要是受大乘思想的影响所致。总之,佛教思想是造窟、写经的理论基础。

佛教自进入中国就不断改造自身力求融入中国社会,从而使人们逐渐接受佛教,特别是在动乱的时代,佛教思想更是迎合了人们的需要加深了人们对佛教的虔诚,于是人们就想方设法表达这种对佛教的虔诚,这就使得人们自愿为造窟、写经而施舍;统治者认为“佛是戎神,正所应奉”,^[6]看到了佛教的教化作用,想用这种精神鸦片来麻醉下层民众施展“浮屠安疆”手段对各族人民进行政治思想上的统治,从而维持统治。在很大程度上正是由于统治者的支持,所以造窟、写经等活动才得以进行。因为修窟写经需要一定的财力支持,下层民众一般没有多余的钱财来专门进行此项活动,而多是由属于统治阶层的大族来进行的。这应是佛教大兴的现实基础。

二、石窟造像

P. 3720《莫高窟记》载:“又至此(延)载二年,禅师灵隐共居士阴祖等造北大像,高一百四十尺。”^[7]又莫高窟 156 窟前室北壁题记“又至延载二年,禅师灵隐共居士阴口等造北大像,高一百卅尺。”^[8]学界一般认为北大像就是为武则天而造的,这说明阴氏早就开始利用造像为自己服务了。

作为敦煌大族的阴氏还在莫高窟参与开凿了多个洞窟,根据《敦煌莫高窟供养人题记》^[9]知主要有 285 窟、96 窟、321 窟、217 窟、231 窟及 138 窟等。诸窟跨越时间大,保存了很多当时的社会历史情况。石窟的开凿及壁画的装饰都蕴涵着窟主的思想感情,是窟主内在想法的外露。现主要以西魏 285 窟为例说明之。

本文认为西魏 285 窟的“五百强盗成佛图”一面反映了政府

对农民起义的残酷镇压,这是作为统治阶级的窟主的阶级本性所致;另一面窟主更希望有一位英明的君主出现,使社会秩序稳定,人们相安无事,这里佛即是君主的化身,是皇权与教权的统一。窟主之所以希望社会秩序稳定主要是因为农民起义使的“王路断绝”,部分的割断了他们同中华民族社会大家庭的联系,而作为带有遭抛弃性质的敦煌边民来说,在他们被逐出传统社会的本土之后,在遭到传统社会大家庭的否定时,他们就有一种不确定性、不安全感,这是敦煌边民最为敏感的心理问题,成为他们为之焦虑、愁思、忧怨的焦点。^[10]对生存根基的焦虑使得他们希望社会稳定,从而王路畅通,以免被传统社会所忘记。《沙弥守戒自杀缘品》在佛家方面来说主要是对当时僧尼腐化成风的间接批评,从而树立沙弥形象要求僧尼守戒;就俗家而言,这是窟主儒家思想的反映,认为世俗男女婚嫁要经过“父母之命,媒妁之言”的程序而不能自由恋爱,如若违背父命媒言,自作主张必将遭到正统伦理的惩罚而被视为大不道。该品表明窟主希望僧俗二界各守自己的道德规范,而不能任意为之,败坏社会风气。此外,该品既反映了佛教教义,又体现了儒家思想,是儒释结合的范例。该窟有“大代、大魏大统四年-五年”的造窟题记,这是莫高窟现存最早的记年题记,在这个题记下面有成排的供养人画像,其中一组,画一高鼻长髯长者,头裹幅巾;身后数身均为青年,头戴卷沿毡帽;另有一身,头后垂小辫;均着圆领小袖褶,白布裤,乌皮履,腰束鞞鞞带。墨书题记为:

清信士阴安归所供养时

信士阴无忌所供养时

信士阴胡仁所供养时

信士阴普化所供养时

阴氏及同窟的贺氏、滑氏,可能是北朝胡姓,褶裤是鲜卑族常服,脑后垂小辫是鲜卑族索头部的风俗,即历史上所谓“索头鲜卑”^[11]。

仅根据服饰打扮而判定阴氏是北朝胡姓,必定证据不够充分,如“裤褶是胡装,春秋战国时代赵武灵王‘胡服骑射’就以裤褶为戎装,其制上褶下裤,‘窄袖、短衣、长鞞靴,蹀躞带’”^[12],我们就不能说其为胡人。笔者认为这些阴氏人物是很可能是因为归顺西魏,处于西魏的统治下而身着胡服的,这在吐蕃统治时期的壁画中也有同样的反映。如开凿于中唐的莫高窟第159窟“吐蕃赞普图”中的一个人物就身着吐蕃服装但却是汉人;第231窟虽然开凿于吐蕃时期,但是被称为“亡考君”“亡慈妣”的供养人也是身着汉服,这是因为他们在世时处在汉族统治下的缘故,若他们仍在世,则迫于政治形势必定会穿吐蕃装而不是汉装的。

壁画的题材内容与它当时的社会历史条件是紧密联系的。在民族矛盾激烈、政治压迫沉重时,人们就希望有一种精神支柱以维持生存的信心与勇气,而《法华经》又竭力鼓吹观音菩萨济世救苦的各种功德和法力,从而使观音信仰深入人心,并成为具有大慈大悲救苦救难形象的救世主,使的人们认为观音信仰就是一种解救。如佛经记载,持诵《不空绢索神变真言经》者,使人现世得20种功德胜利,其中有“一者身无众病,若有宿业病生速令除差;……五者不为劫贼侵夺衣服财宝;……七者不为侵袭杀害强取财宝令饥饿死;……十者不为军阵斗争而杀害死”,^[13]其种种功能无非就是在动乱的环境中求得安定。据《敦煌石窟不空绢索观音经变研究—敦煌密教经变研究之五》一文知:“迄今为止,在敦煌石窟未发现唐大历十一年(776年)以前的不空绢索观音形象,表明《不空绢索咒经》(一卷)虽于隋开皇七年就已汉译传世,……但在大历十一年以前并不为当地群众所信仰。自大历十一年不空绢索观音经变出现于敦煌石窟后,该经变就不间断地绘制,一直延续到西夏时期,从而反映了敦煌地区长达四个世纪信徒对不空绢索观音信仰的情况。”^[14]如西魏285窟的中唐画“不空绢索观音”、“如意轮观音”;吐蕃时期231窟的中唐画“千手千眼观音”及231窟的宋

画“千手千眼观音”、“不空绢索观音”、“如意轮观音”、“珞珈山观音”等,何以自大历十一年后观音信仰在敦煌大兴,究其原因无非是当时吐蕃的压迫以及回鹘等少数民族威胁的产物,这正是这些汉密发展、繁盛的气候和土壤。阴氏窟中画的这些观音信仰表明阴氏家族也想寻求一种解脱,解除被吐蕃贵族统治的局面。据 P. 4640《阴处士碑》载:

自赞普启关之后,左衽迁阶;及宰辅给印之初,垂法补职,蕃朝改受得前沙州道门亲表部落大使。承基振豫,代及全安。六亲当五乘之饶,一家躅十一之税。复旧来之井赋,乐已忘亡;利新益之园池,光流境(竞)岁。^[15]

碑文载阴氏投降吐蕃后“乐而忘蜀”,但据阴氏窟中的这些观音画,尤其是开凿于吐蕃时期的 231 窟中的观音画,更是表明阴氏也是希望摆脱吐蕃统治的,这些观音画反映了阴氏家族的内在心理活动。

从阴氏的几个石窟中可以看出,作为意识形态的壁画是对现实社会的反映,是窟主思想的外在表露;诸窟也反映了敦煌佛教有小乘思想向大乘思想转变的轨迹。

三、石窟功能的转变

前文已提到敦煌早期兴行小乘思想,提倡凿窟修禅,西魏 285 窟“修禅图”就是力证。另外 P. 2551《李君莫高窟佛龛碑并序》载:

莫高窟者,厥初秦建元二年,有沙门乐傅,戒行清虚,执心恬静。尝仗锡林野,行止此山,忽见金光,状有千佛,遂架空凿险,造窟一龛。次有法良禅师,从东届次,又与傅师窟侧,更即营造。伽蓝之起,滥觞于二僧。^[16]

可知,禅僧乃莫高窟之肇建者。这都说明石窟的开凿起初是为修

禅之用。

敦煌石窟的形制主要有三种：一是禅窟（即僧房）；二是塔庙即中心柱窟；三是殿堂窟。^[17]前二种窟形跟北方流行的禅学有关，是隋唐前的主要形式。石窟窟门正面开龕、塑佛像，没有长长的甬道，让人能直接感受到佛的存在。此时的供养人像多数作绕窟礼佛状，一般画在窟内四壁下部接近地面的很不显眼的地方。供养人题名中绝大多数不写官衔，只冠以清信士（女）、信士（女）等称号，此时强调人对于佛的虔诚供养，突出的是佛而不是人。故我们称此时期的石窟为佛窟。隋唐以后主要形式是殿堂窟，主室塑有主佛像并且有长长的甬道，此时主要供养人位置移到甬道南、北壁或室内东壁甬道口上部和两侧的显著位置，并且供养人画像逐渐增大，所有的官衔都不尽其烦的书写之，意在显耀官势，给观者以心理上的震撼。如阴家窟之一的第217窟甬道北壁晚唐供养人题名：

男□□□□度押□银青光……察兼御史中承刘……

男节度……兵马使银青光禄大夫检校太子宾客兼试殿中监

刘怀德再续□□□□

甬道南壁供养人题名：

亡祖父前节度押衙银青光禄大夫检校国子祭酒□察□□

刘□朝一心供养。

此时的供养人画像及题名已逐渐有早期的虔诚礼佛变成夸耀家族的世家图，以达到“远垂不朽，用记将来”的目的，石窟从而具有了祠堂的功能。

说石窟由礼佛为主的佛窟渐渐转变为以夸耀家势为主的祠堂是就世家大族而言的，它不仅显示了佛教的渐渐中国化、世俗化，更反映了作为统治阶级的世家大族对佛教的利用。在张、曹归义军时代，世家大族营造石窟就是为了庆祝和纪念窟主本人及其家族的官宦、功劳、荣耀，虽然曹氏归义军时期深受周围少数民族的

压迫,但此时夸耀家族之风早已盛行,并且在石窟中明确提及“家谱”的洞窟就是曹氏归义军时期翟奉达重修第 220 窟时书写的:“

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□造龕窟一所庄严素
质图写尊容至龙朔二年壬戌岁即此窟是也
……九代曾孙节□□□守随军参谋兼侍御史翟奉达
捡家谱……”^[18]

此条信息也是最能说明石窟作祠堂之用的。

鉴于莫高窟的绝大多数石窟是大族开凿的,所以站在大族的立场上说石窟由佛窟的功能转变为祠堂的功能是毫不为过的,但是说石窟为祠堂并不是说石窟作为佛窟的功能已不存在,前文已提到作祠堂主要是就大族而言,在下层民众的眼里石窟更是佛窟。实际上佛窟的功能是一直存在的,大族强迫民众去礼拜他们的祠堂民众必定不是心甘情愿的,而把祠堂修在石窟,则民众去礼佛的同时也就礼拜了他们的家族,把祠堂修在石窟就是大族利用佛教麻痹下层民众的手段。这也就造成了佛窟与祠堂功能的合一。

四、写经题记

现据《敦煌宝藏》及其它材料把跟阴氏有关的写经题记摘录如下:

| 卷号 | 经号 | 写经题记 | 页码 |
|---------|-----------------|--|------------|
| S. 87 | 《金刚般若波罗蜜经》 | 圣历三年(700)五月二十三日,大斗拔谷副使上柱国南阳县开国公阴仁协写经。为金轮圣神皇帝及七世父母合家大小,得六品发愿月别许写一卷,得五品月别写经两卷。久为征行,未办纸墨,不从本顺,今办写得盖为一切转读。 | 第1册,第464页 |
| S. 217 | 《观世音经》 | 而卅万岁二千□□十五日,清信佛弟子及阴嗣为见存父母,七世父母并及己身及以法累苍生写观世音经一卷。 | 第2册,第295页 |
| S. 509 | 《千手千眼大悲心陀罗尼经》 | 西凉府施主阴审(?)荣写记。 | 第4册,第193页 |
| S. 2136 | 《大般涅槃经卷第十》 | ①□大唐景龙二年岁次戊申九月壬辰阳廿六日丁己弟子朝议郎成州同谷县上柱国薛崇徽写。②夫人阴氏卢舍那供养。 | 第16册,第451页 |
| S. 3606 | 《大般若波罗蜜多经卷第414》 | 阴再清(?)写。 | 第30册,第66页 |
| S. 4283 | 《金光明最胜王经卷第七》 | 清信佛弟子阴省奉为亡父母及合家□□平安敬写。 | 第35册,第172页 |
| S. 4496 | 《妙法莲华经卷第三》 | 总章元年十一月二十三日佛弟子阴智□为见在父母先亡父母敬造法华经一部流通供养。 | 第36册,第357页 |
| S. 5256 | 《新菩萨经一卷》 | 戊寅年(978)四月五日阴□(奴)儿写经一卷,《百鸟名》一卷,《百行章》一卷。 | 第41册,第217页 |
| S. 5563 | 《佛说延寿命经》 | 丁丑年六月十三日施主弟子阴僧□□□□□经一卷。 | 第43册,第447页 |

| 卷号 | 经号 | 写经题记 | 页码 |
|-------------------|---|--|------------------------------------|
| 北 0698 (乃 045) | 《金刚般若波罗蜜经》 | 大唐永隆元年四月卅日,武举任左领军卫前庭府左果毅上柱国阴仁协敬造。 | 转录于姜伯勤《敦煌社会文书导论》,新文丰出版,民国81年,第122页 |
| 北 1733(麟 88) | 《金光明最胜王经金胜陀罗尼品第八至四天王观察人天品第十一》 | 佛弟子阴惟……先亡父母及合家大小供愿□安敬写。 | 第69册,第506页 |
| 北 3086(芥 85) | 《大般若波罗蜜多经卷第416第二分修治地品第18之二至第二分出住品第19之一》 | 阴再清(?)写。 | 第76册,第364页 |
| 北 4387(律二) | 《金刚般若波罗蜜经》 | 景龙二年九月廿日昭武校尉前行兰州金城镇副使阴嗣瑗受持读诵。 | 第83册,第92页 |
| P. 2082 | 《大智度论卷第46》 | 菩萨□佛弟子宁远府军折卫都□□□□为亡夫人阴氏助成此经□亡者及法界众生同时作佛。 | 第113册,第561页 |
| P. 2267 | 《大般若波罗蜜多经卷第238》 | 阴再清(?)写。 | 第118册,第286页 |
| P. 3110v | 阴会儿写经供养题记。 | | 第126册,第327页 |
| S. 5256 | 《新菩萨经一卷》 | 戊寅年(978)四月五日阴□(奴)儿写经一卷,《百鸟名》一卷,《百行章》一卷。 | 第41册,第217页 |
| S. 2711 | 《金光明寺写经人名》 | 俗人阴嵩 | 第22册,第450页 |

| 卷号 | 经号 | 写经题记 | 页码 |
|----------------|----------------------|---------------------------------------|---------------------------------|
| S. 8972v | 《写经题记(敦煌部落阴雄兴金刚经一卷)》 | | 《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》, 第12册, 第218页 |
| Ch. lviii. 003 | 《建隆四年绘地藏菩萨像》 | 女十娘子一心供养; 故母阴氏一心供养 | 《敦煌学辑刊》总29期, 马德《敦煌绢画题记辑录》第139页 |
| Mg. 17665 | 《观音经变相图》 | 施主子弟银青光禄大夫检校太子宾客阴愿昌一心供养; 施主女比丘尼信清一心供养 | 同上143页 |

从表中可看出阴氏写经比较烦杂,并不固定在某一经卷上,从造经题记来看主要是为自身及亲人祈福(如 S. 217);再就是为帝王祈福(如 S. 87),不过也有保存佛典的目的在内(如 S. 4496)。

S. 3606、北 3086(芥 85)及 P. 2276 三个卷子卷尾都题有“阴再清(?)写”且笔迹相同,又卷子正文笔迹亦极相似,故疑三个卷子应为一个被分裂开来的卷子。

S. 87 题记中提到“金轮圣神皇帝”,我们知道武则天就曾尊称过此号。关于武则天跟“金轮圣神皇帝”的关系详见杜斗城先生《关于武则天与佛教的几个问题》一文。^[19]《旧唐书》卷6《则天皇后》中载:“(圣历三年)五月癸丑,上以所疾康复,大赦天下,改元为久视,停金轮等尊号,大酺五日。”而 S. 87 号题记时间为圣历三年(700)五月二十三日,又圣历三年五月癸丑之“癸丑”据平岡武夫《唐代的历》一书可知五月癸丑乃五月五日^[20],故知当时敦煌地区还不知道已“改元为久视,停金轮等尊号”一事。

S. 2136 号题记“夫人阴氏卢舍那供养”,关于卢舍那佛问题,

官大中先生、杜斗城先生等都认为是武则天的“模拟像”。^[21]另外《大方广佛华严经》卷3《卢舍那品》载：

卢舍那如来，转清净法轮，一切法方便，如来云普覆，十方国土中，一切世界海，佛愿为自在，普现转法轮，一切佛土中，无量大众海，音号各不同，而转净法轮。^[22]

也跟武则天偏爱“金轮皇帝”称号相一致。所以有理由相信阴氏供奉的卢舍那佛也应为武则天的化身。众所周知敦煌阴氏是通过逢迎武则天而获得政治高位的，P. 2695《沙州都督府图经》中就多有阴氏向武则天献祥瑞的记载，正是献祥瑞使得阴嗣监得以升任北庭副大都护。从阴仁协写经为武则天祈福及阴氏在武则天下台后仍供奉武则天的模拟像卢舍那佛，可知阴氏之对武氏的感恩戴德，不过这无非是希望在武氏的羽翼下发展壮大自己，保护家族利益而已。

在写经题记中有很多关于为见存父母，七世父母或为父母祈福的记载。如：

S. 87 号“为金轮圣神皇帝及七世父母合家大小”

S. 217 号“为见存父母，七世父母并及己身及以法累苍生”

S. 4283 号“为亡父母及合家□□平安敬写”

S. 2527 号“七世久远一切先灵”

S. 2824 号“上为七代父母，下及妻女”

等等。为什么有这么多为父母或七世父母祈福的记载呢？为什么不是“三世”或其它世而偏偏是“七世”呢？实际上对这些问题的回答是一致的。笔者认为“七世父母”有三层意思：(1)七世父母暗喻七世佛，^[23]一方面宣传了对佛的供奉，企求佛的保佑“今受持者当获殊胜利益安乐”，^[24]同时也把自己暗喻为未来世的弥勒佛。西魏 285 窟北壁壁画就画有八佛。(2)奉养七世父母也是能找到佛经依据的。《佛说盂兰盆经》载：

佛曰：“善男子、善女人是佛弟子修孝顺者，应念念中常忆父母，供养乃至七世父母，年年七月十五日，常以孝顺忆亡所生父母乃至七世父母，为作盂兰盆施佛及僧，以报父母长养慈爱之恩，若一切佛弟子，应当奉持是法。”

这主要反映了佛教对儒家孝的思想的吸收，是佛教中国化、儒家化的表现之一。众所周知，佛教是外来宗教，它起初求的是个人的涅槃，一穿上法衣就断绝跟父母亲人的联系，这显然跟儒家“孝”的思想格格不入。为了减少阻碍加快传播，佛教徒就编写或掺入了一些儒家“孝”的成分，《佛说盂兰盆经》就是典型代表。(3)“七世父母”更是儒家“孝”的思想的体现。儒家思想把“孝”作为伦理道德的基础，认为：

夫孝，德之本也，教之所由生也。……身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。^[25]

可见，孝不仅是自己的事，更是家庭、国家的事。敦煌地区虽然佛教盛行，但中原传统伦理思想始终不衰，这从史书及敦煌文献中就可知道，对“七世父母”的供奉就是不忘中原传统伦理思想的体现！

可见，对“七世父母”的供奉既涉及到了佛教的内容又体现着儒家的思想，是儒释结合的结果。但是其核心却是对儒家“孝”的思想的体现，最有力的证据就是敦煌文献中有道士对“七世父母”的供养，P. 2375《老子道德经》末题：

开元六年二月八日，沙州敦煌县神泉观道士马□幽并姓道士马抱一，奉为七代先亡及所生父母法界众生，敬写此经供养。^[26]

如此，我们就可以说写经题记中带有“七世父母”无非就是看中了其中包含的“孝”的思想罢了。

五、其它跟佛教有关的事例

从敦煌文献中可以看到有大量阴氏僧尼及在家修行之信士(女),仅 S. 2669 就有 14 名阴姓僧尼,其它的如 S. 2448、S. 2614v、P. T. 1261v 号等等,不仅有一般僧尼还有大量的法律、寺主、僧统等寺官。大量阴姓僧尼的存在,固然说明佛教在敦煌的繁荣,但也说明阴氏对佛教之信奉程度;大量阴氏僧官的存在说明阴氏在佛界占有重要地位,这正好跟阴氏在俗界的地位相呼应,僧俗二界互为表里,共同发展。

每当过节或是有什么重大活动,敦煌佛寺都有道场,人们常以上香、施舍等方式参与,为亡故的亲人追福,或祈求平安。在敦煌文献中阴氏向寺院施舍的例子很多,如:

| 卷号 | 内容 | 页码 |
|----------|---|--|
| S. 2575 | 《天成三年(西元 928)都僧统海晏徵求庄严道场什物帖》 | 《敦煌宝藏》,第 21 册,第 204 页 |
| S. 4687 | 《僧徒捐输粟、油、胡饼帐》中“阴法律大胡饼二十了” | 同上,第 37 册,第 315 页 |
| S. 6981 | 《施主纳麦帐》“麦五阴施主施人/麦五斗阴再昌押衙施人” | 同上,第 54 册,第 195 页。 |
| P. 2032v | 《后晋时代净土寺诸色入破历示会稿》“麦伍斗阴安信将粟换人/粟壹硕阴保晟利润人/粟一石,阴骨子利润人/麦七斗五升阴忠信利润人/粟五斗阴通信利润人/麻肆伍胜,阴家胡儿利润人/豆四斗阴元弃利润人” | 《释录》第 3 辑, ^[27] 第 456、458、491、495、497、498 页 |
| P. 2040v | 《后晋时期净土寺诸色入破历示会稿》“粟五斗阴安信利润人/麻壹斗伍升阴彦郎利润人” | 《释录》第 3 辑,第 411、413 页。 |

| 卷号 | 内容 | 页码 |
|--------------|---|---------------|
| P. 2638 | 《后唐清泰三年(936年)沙州觀司教授福集等状》“阴僧统和尚衣物唱得布玖阡叁拾贰尺/阴家夫人临旷衣物唱得布捌佰叁拾尺” | 《释录》第3辑,第391页 |
| P. 3234v(11) | 《年代不明[公元十世纪]净土寺西仓豆等分类入稿》“豆伍斗阴善德利润入/豆贰斗阴清奴利润入” | 《释录》第3辑,第452页 |
| P. 3763v | 《年代不明[公元十世纪中期]净土寺诸色入破历示会稿》“官布一疋,立机一疋,阴押衙念诵入” | 《释录》第3辑,第513页 |

施舍是阴氏财力的一种表现,更是加强在佛界影响的手段,俗界的帮助应是阴氏在佛界占据高位的重要支柱。又 S. 6424V《开宝八年(975)十月兄弟社社官阴幸恩等请宾头庐波罗堕和尚疏》载:

谨请西南方鸡捉山宾头庐波罗堕上座和尚
 右今月八日,南澹部洲萨世界大宋国沙州阴族
 兄弟,就于本居佛堂子准旧设供,伏愿
 誓授佛教,不舍苍生
 兴运慈悲,依时
 降假(驾),谨疏
 开宝八年十月 日兄弟社官阴幸恩等疏。

及 S. 5855《雍熙三年(986)阴存礼请三界寺都僧录为亡考七七追念设供疏》:

三界寺谨 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 成子闾梨
 车家新戒

右今月廿日奉为故慈父 都知□弊(妣)考七七追念设供

幸望

法慈依时降驾并□□谨疏

雍熙三年岁丙戌六月 日□□弟子节度都头阴存礼疏。
这二例都是阴氏奉请名僧大德祈求平安、为亲人追福的,从阴氏所请到的佛界人物的身份就可以看出阴氏社会政治地位之高低,这是其权势的表现。

(原载《敦煌学辑刊》2006年第3期)

注 释

[1]《大正新修大藏经·史传部三》(以下简称大正藏),新文丰出版有限公司,1983年,第51册,第1005页。

[2]《大正藏·史传部二》,第50册,第862页。

[3]同上,第551页。

[4]同上,第490页。

[5]《大正藏·大集部全》,第13册,第214页。

[6]《大正藏·史传部二》,第50册,第385页。

[7]郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》,甘肃教育出版社,1989年,第136页。

[8]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,文物出版社,1986年,第72页。

[9]敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》,文物出版社,1986年。

[10]杨际平、郭锋、张和平《五——十世纪敦煌的家庭与家族关系》,岳麓书社,1997年,第27页。

[11]段文杰《形象的历史——谈敦煌壁画的历史价值》,《敦煌学辑刊》第1期,1980年,第5页。

[12]段文杰《敦煌壁画中的衣冠服饰》,敦煌文物研究所编《敦煌研究文集》,甘肃人民出版社,1982年,第166页。

[13]《大正藏·密教部三》,第20册,第228页。

- [14] 彭金章《敦煌石窟不空绢索观音经变研究——敦煌密教经变研究之五》，《敦煌研究》1999年第1期，第3页。
- [15] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年，第34页。
- [16] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第10页。
- [17] 杨际平、郭锋、张和平《五——十世纪敦煌的家庭与家族关系》，第4页。
- [18] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第101页。
- [19] 杜斗城《北凉译经论》，甘肃文化出版社，1996年，第292-304页。
- [20] 平岡武夫《唐代的历》，上海古籍出版社，1990年，第102页。
- [21] 参彭金章《敦煌石窟不空绢索观音经变研究——敦煌密教经变研究之五》，《敦煌研究》1999年第1期，第297页。
- [22] 《大正藏·华严部上》，第9册，第408页。
- [23] 这里的“七世佛”指的是小乘佛教的“七世佛”而不是大乘佛教的“七世佛”。
- [24] 《大正藏·经集部一》，第14册，第107页。
- [25] [清]永瑆、纪昀等编《文渊阁四库全书》，第182册，上海古籍出版社，2003年，第7页。
- [26] 黄永武主编《敦煌宝藏》，第120册，第54页。
- [27] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年。

晚唐五代敦煌种植棉花辨析

——兼答刘进宝先生敦煌棉花种植研究中的有关问题

郑炳林

晚唐五代敦煌是否种植棉花的研究,实际上是研究棉花传入中国北线是否存在的问题。我们知道,敦煌毗邻吐鲁番,两地自然环境和气候条件基本相同,都是靠附近的雪山融化的雪水进行农业灌溉,同样都是干旱少雨,年蒸发量远远大于年降水量。自南北朝以来,敦煌地区与高昌西州地区的居民人口基本同宗同源,基本上都是十六国到唐代从敦煌及河西地区迁徙而来的,特别是唐代在西州地区任职人员中很多是敦煌人。敦煌地区是中原王朝与西域交通的咽喉之地,而伊州、西州和石城为门户所在,敦煌与西州地区自古以来交往频繁,特别是到晚唐五代归义军时期西州地区的棉布因其质量好而大量被贩运到敦煌地区,称为“安西布”、“西州牒”。同时归义军政权也按土地面积250或300亩征收一匹棉布,名之为官布。我们根据敦煌文献的记载、征收官布等方面认为晚唐五代敦煌地区种植棉花。^[1]近期《历史研究》刊载刘进宝先生的论文对本人的看法提出质疑,认为官布就是官府征收的布,不仅有棉布称官布,麻布、褐布等都可以称官布,以此证实归义军政权征收的官布不是棉布而是麻布或者褐布。^[2]对此我们在研究敦煌文书的同时就刘进宝先生的论文中提出晚唐五代敦煌地区的縠是毛织品、官布中有褐类官布、官布为入官之布等问题的不足作一点

补充和校正。

归义军政权按土地面积征收的官布是棉布还是麻布褐布,是这一问题的关键。因为褐布有两种解释,一是毛织品,二是麻织品。刘进宝先生认为褐布也可以称官布的依据主要是 P. 4887《己卯年八月廿四日袁僧定弟亡纳赠历》的记载“阎苟儿官布昌褐内接三丈”。^[3]这里有几个问题,一是官布和昌褐是不是一种东西,是从属关系还是并列关系;二内接的含义是什么。内接,根据《说文解字》:“接,交也。从手妾声。”段玉裁注曰:“交者,交胫也,引申为凡相接之称。”^[4]将两件东西相交联接在一起就是接,除此之外没有第二种含义。内接,就是从里面(反面)将它们接在一起。接在这里既有动词的含义也有名词“接缝”的含义。如同卷文书记载有:“何社官:谈(淡)青褐又内接白斜褐内接长一丈”,意思是说把淡青褐与白斜褐从里边缝起来共一丈长。淡青和白色这两种颜色不同的褐不可能是一块褐布,因此官布和昌褐也不可能是从属关系,不是指官布中的昌褐,而是指官布和昌褐从里边接起来。纳赠历中凡是记载物品带有接者都是指两件或者两件以上交接起来的,如 P. 4975《辛未年三月八日沈家纳赠历》记载纳赠的丝织品带内接很多,一种丝织品有带内接者也有不带内接者,但是凡是两种丝织品放在一起者必须带内接字样,因为文书很长,引用起来比较麻烦,但记载到内接地方很多,很能说明问题:

1. 辛未年三月八日,沈家纳赠历:

2. 阎社长:绯绵绫内妾二丈三尺,又非绵绫内妾二丈五尺;紫绵绫内妾一丈三尺,又紫绵绫二丈;绿绢内妾一丈四尺。

3. 窦社官:白绵绫古破内妾一丈一尺,绿绫子内妾一丈八尺,非绵绫内妾一丈五尺,又非绵绫八尺,黄绢、紫绵绫内妾一丈,古破白绵绫六尺,白绫六尺,白绵绫一丈九尺。

4. 邓都衙:紫绵绫一丈八尺,白绵绫二丈四尺,非绵绫二丈,生绢一匹。

5. 张录事:碧绸内妾二丈一尺,非绵绫内妾八尺,黄画被柒尺,紫绵绫内妾二丈三尺,非绵绫白绵绫内妾八尺。

6. 邓县令:生绢一匹,白绵绫二丈六尺,又白绵绫一丈一尺;非绵绫二丈。

7. 索押衙:白绵绫二丈八尺,又白绵绫二丈五尺,又白绵绫内妾、绿绢内妾二丈,生绢一匹。

8. 阴押衙:小绫子一匹,索绫子一丈一尺,非绵绫、紫绵绫内妾一丈三尺,非绵绫二丈。

9. 小阴押牙:黄绫子八尺,白绵绫一丈,非绵绫内妾一丈八尺,白绵绫一丈三尺内妾,又古破白绵绫一丈,白绵绫一丈一尺。

10. 米押衙:白绵二丈四尺,紫绵绫内妾二丈三尺,白绵绫一丈三尺,楼绫一匹。

11. 齐法律:非绵绫内妾一丈八尺,白绵绫一丈九尺,黄绫子、紫绵绫内妾一丈二尺,炎绵绫一丈九尺,白绵绫二丈。

12. 邓兵马使:黄画被子七尺,白绵绫一丈,又白绵绫二丈,白绵绫二丈一尺,碧绸内妾一丈五尺,又碧绸六尺,又白绵绫二丈五尺。

13. 邓南山:白绵绫内妾一丈八尺,非绵绫内妾一丈五尺,又非绵绫内妾紫绵绫三丈四尺,白绵绫二丈,又白绵绫一丈八尺。

14. 杨残奴:紫绵绫二丈五尺,又紫绫一丈八尺,非绵绫七尺,又非绵绫一丈七尺,碧师内妾二丈六尺,又白绵绫二丈。

15. 李愿盈:楼绫半匹,白绵绫一丈八尺,碧绢、白绵绫内妾二丈六尺,又白绵绫一丈五尺。

16. 长千

(后缺)^[5]

本件文书记载将“内接”全部记载成“内妾”,接与妾通,乃音同假

借或者音同致误。同类丝织品有带内接的,也有不带内接的,但是凡是两种丝织品作为一个计量单元的都带内接字样。如宦社官名下的“黄绢、紫绵绫内妾一丈”、张录事名下的“非绵绫白绵绫内妾八尺”、阴押衙名下的“非绵绫、紫绵绫内妾一丈三尺”、齐法律名下的“黄绫子、紫绵绫内妾一丈二尺”、李愿盈名下的“碧绢、白绵绫内妾二丈六尺”,黄绢与紫绵绫、碧绢与白绵绫不是一个品种,绯绵绫与白绵绫、非绵绫与紫绵绫、黄绫子与紫绵绫不是一种颜色,必须有接缝。我们一般不好理解的是将内接放在句后,另外两笔帐就很容易理解:索押衙名下“又白绵绫内妾、绿绢内妾二丈”,邓南山名下“又非绵绫内妾紫绵绫三丈四尺”,前者衍一“内接”,这两条很容易理解成将两种丝织品缝接起来。就是刘进宝先生所引用的 P. 4887《己卯年八月廿四日袁僧定弟亡纳赠历》就有同样的记载:“谈青褐又内接白斜褐内接长三丈”,只是没有给予足够的重视而已。

接,不能理解成节或者段。敦煌文书 S. 1845《丙子年四月十七日祝定德阿婆身故纳赠历》记载该社纳赠的各种褐布 45 段,其中“碧褐白斜褐内接二丈二”仅算两段,段为个体计量单位而不是长度计量单位。段,从这件文书看,一段最短 7 尺,最长达 35 尺,无一定标准。^[6]接,在很多情况下表示接缝,前引 P. 4887《己卯年八月廿四日袁僧定弟亡纳赠历》记载:“侯定残:白昌出斜褐内壹接壹丈,斜褐壹丈二尺。”壹接,就表示一个接缝。P. 2842《乙酉年正月廿九日孔来儿身故纳赠历》记载:“武社官生褐三丈八尺,非(绯)褐内接二丈九尺”,“罗英达非(绯)褐内三接口丈□尺”。^[7]前者表示红色的褐布里边有一个接缝,后者说红色褐布里边有三个接缝。S. 2472《辛巳年营指挥葬巷社纳赠历》记载孔幸子“故烂半幅碧绢生绢内三接计丈五”,高员佑“帛练紫绵绫内两接一丈六尺”,^[8]表示前者三个接口,后者两个接口。S. 4472《辛酉年十一月廿日张友子新妇身故聚赠历》记载安再恩“紫褐、非斜内一接一

丈付杜善儿”，梁庆住“紫粗褐、白斜褐内一接二丈”，王丑子“非褐、白褐裙段内四接二丈二”，马再定“白粗褐内一接二丈二尺”，李粉定“白褐、非绫褐、碧褐内接三段二丈”，王友子“立机二丈碧褐七尺故破内一接”，王残子“细紫褐七尺、非粗褐丈三内一接”，张清儿“白细褐、又非粗褐内两接三段三丈”。^[9]从这些记载段和接区别很清楚，接就是接缝，两种褐布连接最少有一个接缝，三段连接必须有两个接缝。另外 S. 5509《甲申年二月十七日王万定男身亡纳赠历》记载社长韩友松“碧绵绫内四妾五段故破一丈二尺”、录事张通盈“黄绢壹匹白练故破内四妾五段”就更好理解，^[10]五段丝织品缝接在一起有四个接缝。

通过以上分析我们内接就是从里边缝接，作为名词就是指接缝，作为动词就是缝接。既然官布与昌褐作为一件需要缝接，那么官布与昌褐之间不是从属关系，而是并列关系。不是指昌褐中也有官布，而表明官布就是官布，昌褐就是昌褐，是两种不同的东西。刘进宝先生的官布昌褐“则明确指出，阎荷儿纳赠的是官布，其质地为昌褐，显然是毛织品无疑”的论断，有失偏颇。

官布质地是棉布还是其他。刘进宝先生根据《晋书·刘隗传》、《南齐书·王敬则传》认为官布是上缴官府之布，即入官之布，既可以指麻布，也可以指棉布、毛布。晚唐五代敦煌地区官布的含义显然与中地区不同，显然刘进宝先生没有给予足够的重视。

首先我们就敦煌地区的官布是否单纯是上缴官府之布或者入官之布。不可否认晚唐五代归义军政权按土地面积征收的官布具有上缴官府之布（入官之布）的性质，相当于唐代调布，问题是晚唐五代敦煌地区的官布有没有质地含义。唐代的赋税政策是随乡所出任土所宜原则，作为归义军政权一旦将官布征收对象固定化，就赋予了官布本身以质地性质。如果官布仅仅指入官之布，没有特指对象和质地含义，那么就不会在官府之外或者拥有者发生变化时还使用其官布名称。我们通过对敦煌文书分析研究，认为晚

唐五代敦煌地区的官布除了按地征收之外,官布还作为商品在寺院民间大量流通,如 P. 3234《壬寅年(942)正月一日已后净土寺直岁沙弥愿通手上诸色入历》记载净土寺为张万川车头、索家小娘子念诵收入官布各一匹,^[11] P. 2032《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》记载净土寺为连兴押衙患病时诵经收入官布一匹立机一匹、为王都头车头念诵收入官布一匹,又为润子收新妇、莲台寺起钟楼各支付官布一匹。^[12] 官布作为念诵经价支付给寺院,或者寺院将官布作为礼品送给其他寺院个人,都是寺院与私人之间商品流通,与官府无涉,特别是 P. 2846《甲寅年(945)都僧政愿清交割讲下所施麦粟麻豆等破除见在历》记载的收入布匹有土布和官縹,^[13] 官縹就是棉布,即官布和縹布。既然寺院将官布与縹放在一类,就表明官布与縹都属于棉布,是棉布中的一个品种。晚唐五代敦煌地区商品贸易中官布往往用作支付物价,北京图书馆殷字 41 号记载张修造西州充使曾于押衙王通通、押衙贾延德面上分别雇佣骆驼一匹,雇价分别为官布十六匹、官布拾个。^[14] 官布的来源和支付对象都与官府没有关系,之所以用官布支付驼价,这与他西州贸易所得有很大关系。通过以上资料我们得知,官布不仅仅为向官府缴纳的布,就是在民间商业贸易中特别是寺院与寺院、寺院与个人、个人与个人间都用官布支付物价,因此官布已经突破了单纯的人官之布性质,成为当时布匹的一个品种。

其次关于官布的质地是棉布还是其他,经过对敦煌籍帐类文书分析,官布与縹属于同种类别,都是棉布。前引 P. 2032《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》记载有縹破类总共九匹 225 尺,其中八匹就是官布。^[15] P. 2040《后晋时期净土寺诸色入破历算会稿》记载縹破类的 51 匹官布、各类縹共“縹计一仟一百七十五尺”,其中官布为 23 匹。^[16] P. 3763《年代不明(十世纪中期)净土寺诸色入破历算会稿》记载縹人类有“计縹八百一十三尺”,其中官布 17 匹 1 丈 7 尺。^[17] 只有縹入縹破类有官布,其他类如布(土

布)、褐类都没有记载有官布,表明官布与縹属于同一质地的棉布。最能说明问题的是P. 3234《年代不明(十世纪中期)诸色入破历算会稿》,在布破类将“官布一匹乾元寺写钟人事用”,发现入错类后马上划去,又记入縹破类,^[18]说明官布不是麻布而是縹布。

确定晚唐五代敦煌地区是否种植棉花就是敦煌地区大量使用縹,敦煌文书中保留的大量的支出帐中有縹入、縹破类别,又有布入、布破类别及褐入、褐破类别,这里縹、布、褐含义是指什么,经过我们的分析研究认为縹指棉布,布(土布)指麻布,褐指毛织品。关于褐布指毛织品这一点,刘进宝先生也没有异议,布(土布)到底指什么,刘进宝先生论文没有涉及也无论述,作为麻织品没有异议,问题的关键是縹的质地是指棉布还是毛织品。刘进宝论文中认为吐鲁番文书记载的西州地区的縹是指棉布,而将相邻的敦煌地区使用的縹布判定为毛织品,显然使用了二重标准,另外敦煌地区从西州地区贩运来了大量的棉布,有安西縹、西州布等称谓,这里的安西縹是棉布还是毛织品,如果是棉布的话就在敦煌地区出现了出产于西州地区棉织品的縹和出产于敦煌地区毛织品的縹,为什么在敦煌籍帐类文献中没有将把安西縹和西州布放在褐类而加以区别呢。这就表明晚唐五代敦煌地区作为棉织品的縹与作为毛织品的褐有严格的区别。

晚唐五代敦煌地区从西州地区贩运了大量的縹布到敦煌市场上出售,主要体现在两个方面,一是借贷文书记载出使西州前借贷的物品主要是丝绸,西州归来还的物品主要是縹,表明他们贩运回来的物品就是縹。这一点我们在论文《晚唐五代敦煌地区种植棉花研究》第二部分“晚唐五代敦煌地区棉布的来源与产地”引用大量文书加以论述,如就弘子、张修造、贾彦昌、龙钵略、僧法宝、武达儿等西州充使回来后归还的本利都是縹,^[19]证实了縹是从西州贩运往敦煌的主要产品,这些縹布肯定是棉布无疑。二是晚唐五代敦煌地区有了经营西州縹的商贾。P. 3156《庚寅年(930或990)

十月已后破縹数》记在：

庚寅年十月一日已后住儿西州到来破粗縹数：官家土物安西縹一匹、粗縹一匹，瓜州家棋价粗[縹□匹]。官家骆驼价粗縹一匹，东河北头刺价与孔目细縹一匹，粗縹一匹。贴绫价细縹二匹，粗縹六匹。肃州去细縹六匹，粗縹十一匹。子弟粗縹一匹。音声粗縹一匹。高家粗縹一匹。宋郎粗縹一匹。^[20]

住儿是从事西州棉布生意的商贾无疑，他经营的縹帐肯定是经营出产西州地区棉布帐，这里记载他经营的縹肯定是棉布无疑。既然晚唐五代敦煌地区将西州地区出产的縹与敦煌地区出产的縹没有严加区分，证明二者质地没有本质区别。

通过对敦煌文献的分析，基本上可以就晚唐五代敦煌地区种植棉花研究中敦煌地区的縹是指毛织品、官布中有褐类官布、官布为人官之布等回答刘进宝先生。晚唐五代敦煌地区使用的官布各中縹中有很多是从西州地区贩运而来，敦煌地区没有将其与产自敦煌地区的縹加以区分，并且在分类帐中将它们放在同一类，表明它们之间没有质地差异；敦煌官布中有褐类毛织品，纯粹是对文书理解的错误；官布不仅仅是官府征收的赋税，而且敦煌民间、寺院也大量使用官布，说明官布是敦煌地区流行布中的一种，与縹为同类质地，所以属于棉布中一个品种。

（原题《晚唐五代敦煌种植棉花辨析——兼答刘进宝先生》，载《历史研究》2005年第5期）

注 释

[1] 郑炳林《晚唐五代敦煌地区种植棉花研究》，《中国史研究》1999年第3期，第83—95页；《敦煌西域出土回鹘文文献所载 qunbu 与汉文文献所

见官布研究》，郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州大学出版社，2003年，第381—394页。

[2]刘进宝《唐五代敦煌棉花种植研究——兼论棉花从西域传入内地的问题》，《历史研究》2004年第6期，第27—40页。

[3]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑，书目文献出版社，1986年，第364页。

[4]许慎撰，段玉裁注《说文解字注》十二篇上手部，上海古籍出版社，1981年，第600页。

[5]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑，第363页。

[6]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑，第366—369页。

[7]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑，第362页。

[8]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑，第373—374页。

[9]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑，第375—376页。

[10]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑，第377—378页。

[11]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，全国图书馆缩微复制中心，1990年，第440页。

[12]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第455—513页。

[13]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第525页。

[14]北图殷字41《癸未年四月十五日张修造雇父驼契》，唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑，全国图书馆缩微复制中心，1990年，第38页。

[15]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第472页。

[16]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第407页。

[17]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第513页。

[18]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，第443页。

[19]S. 4504《乙未年(875或935)就弘子等贷生绢契》，北图殷字41号。

《癸未年(923)四月十五日沈延庆贷布历》、P. 3453《辛丑年(941)十月二十五日贾彦昌贷生绢契》、P. 3627《壬寅年(942)龙钵略贷生绢契》、P. 3051《丙辰年(965)僧法宝贷绢契》,载《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,第110、115、120、121、125页。

[20]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑,第288页。

唐五代敦煌的司仓参军、仓曹与仓司

——兼论唐五代敦煌地区的仓廩制度

陆 离

仓库管理为唐代财务行政的重要组成部分,张弓先生《唐代仓廩制度初探》一书运用正史有关记载和敦煌吐鲁番出土文书对唐代仓储制度作了全面系统的探讨,做出了重要贡献。唐五代敦煌地区历经唐朝、吐蕃、归义军三个时期,其仓储制度在继承唐制的基础上又有所发展,自身特色鲜明,除张弓先生外,王永兴、杨际平等先生也先后对之进行过卓有成效的研究。^[1]笔者在研读有关史料的过程中,认为对于这一问题,尚有继续探讨的必要,故不揣浅陋,选取敦煌汉藏文书,对上述三个时期特别是吐蕃、归义军时期敦煌地区的仓储制度和有关职官体系的演变发展情况进行论述考证,提出一点自己的见解,以期能够拾遗补缺,抛砖引玉。

一、唐代敦煌的司仓参军和仓曹参军

唐代的敦煌曾几度易名,据《旧唐书·地理志》记载:敦煌在唐武德二年(619)命名为瓜州,武德五年(622)以后,改名西沙州,贞观七年(633)省“西”字,称沙州,此后唐代仅天宝元年(742)至至德二载(757)用郡名,称为敦煌郡。据《新唐书·地理志》记载:沙州敦煌郡为下都督府。《唐六典》卷30称下都督府有仓曹参军

事一人,从七品下,下属府三人,史六人,下都督府还有仓督二人,下属史三人。这应该是唐代敦煌地区负责仓储系统的官吏。“仓曹、司仓参军,掌公廩、度量、庖厨、仓库、租赋征收、田园、市肆之事。每岁据青苗征税,亩别二升,以为义仓,以备凶年。将为赈贷,先申尚书,待报然后分给。又岁丰,则出钱,加时价而糶之,不熟则出粟,减时价而糶之,谓之常平仓,常与正、义仓帐具本利,申尚书省。”可见唐朝都督府、州的仓曹参军或司仓参军要负责管理公廩田、供给公厨和征收纳入正仓的国家租赋、参与农业、商业的管理,还要负责常平仓和义仓的运转。

敦煌文书 P. 2803v《天宝九载(750)八月一九月敦煌郡仓纳谷牒十六件》系天宝九载敦煌郡正仓接收和分配谷物的牒状,是研究唐代仓储制度的珍贵史料,文书详细记载了正仓的各项职能,受纳敦煌县的地税是重要的一项:

郡仓

七日纳敦煌县百姓天九二分税粟貳佰陆拾硕,入东行从南第一眼。空。柴 日 谦。

牒件状如前,谨牒。

天宝九载九月四日,史索秀玉 牒。

仓督张假

主簿摄司仓 苏汪

司马吕随仙

长史姚光庭。^[2]

上牒事由仓督下史来执行。前面已经提及都督府仓曹参军下属有史,据《唐六典》卷 30 记载:唐代在州(郡)一级的上州、中州都设有司仓参军,品级为从七品下和正八品下,其下属中也有史。文书中的索秀玉不是仓曹参军或司仓参军下的史,而是仓督下的史,管诸仓收纳文案。史上牒后,最先由仓督同署。在诸仓每日出纳谷物的事务中,史与仓督为主典,负责具体办理。《唐六典》卷

30“州功曹、司功参军事职掌”条注云：“州镇仓督、州县市令、取勋官五品以上及职资九品者；若无，通取勋官六品以下，仓督取家世重大者为之。”仓督为仓库典，镇、州仓专设，仓督以勋官或家世重大者充之，其身份为职役。仓库典的作用在于司仓库出纳，《新唐书》卷49下《百官志下》“都督府市令下”注略云：“都督府、三都、诸州，各有市丞一人……仓督二人，专莅出纳。”

在这里担任判官的是敦煌郡司仓参军，不是《唐六典》所记载的下都督府仓曹参军，敦煌郡虽然是下都督府所在地，在这件文书中却是由州（郡）司仓参军具体负责敦煌郡正仓粮食的征收、发送事务。当时司仓参军由主簿摄任，《唐六典》卷30记载只有县一级才有主簿，都督府与州都没有，则此主簿当是敦煌县主簿，为从九品下，系以小摄大。官职较高的司马和长史则分别担任同判官和长官，共同判署，这正与《唐六典》卷30“尹、少尹、别驾、长史、司马掌贰府、州之事，以纪纲众务，通判列曹”的记载相符。需要指出的是：据《唐六典》卷30所云，唐朝沙州都督府中应当也设有仓曹参军这一官职，只是目前尚未找到关于这一官职的史料记载。

同伴文书第2件牒状记载了敦煌郡正仓受纳百姓和粟粟、补给军饷，拨付沙州豆卢军所属晋昌县境内冷泉等五戍马料的情况：

又纳百姓和粟粟壹佰贰拾伍硕贰斗叁胜。贰拾贰硕徐仁素纳。壹拾肆硕徐孝顺纳。玖硕叁斗张思贞纳。

捌硕彭仁俊纳。王元曜壹拾肆硕。王怀五六硕。张怀感肆硕陆斗。张阿树叁硕壹斗。

张文盛肆硕叁斗。宋嗣嘉贰拾叁硕贰斗叁胜。张怀钦肆硕柒斗。张君恪肆硕。

索思亮肆硕。薛崇泰肆硕。空 ‘勘同前’

同日出青麦叁拾贰硕，豌豆壹佰贰拾捌硕。床柒拾贰硕。粟柒佰陆拾捌硕。已上计壹阡硕。

付县便送冷泉等五戍，充马料。空。

牒件状如前，谨牒

天宝九载八月廿八日，史索秀玉牒

史阴韶隐

貳拾捌日谦。 司仓参军潘仲丘

司 马 吕随仙

长 史 姚光庭^[3]

与前件牒状一样，这里的司仓参军潘仲丘也是担任判官，主典为仓督下属之史索秀玉和阴韶隐，同判官和长官仍由司马和长史担任。以上两件文书中的“谦”，据王永兴先生考证为郡录事参军，^[4]《唐六典》30“府州县官之职”条略云：“司录录事参军掌付事勾稽，省署抄目，糾正非违，监守符印。”专门负责对公文进行勾检。可见唐代仓库管理制度十分完备。

此外敦煌郡正仓还有供给敦煌(或寿昌)县令俸禄、受纳晋昌境内冷泉等戍所回残粟和接受办理生产贷借，向敦煌县百姓出贷种子粟的职能，这些具体事项的办理也是由仓督及所属之史担任主典，司仓参军(或由主簿兼摄)担任判官，司马和长史担任同判官和长官，录事参军勾检，与前面列举的牒状毫无二致。^[5]莫高窟北区47窟新出唐开元廿四年后丁租牒，由陈国灿先生拼接、考证，定名为《唐开元廿四年(736)一廿六年(738)沙州司仓牒为检勘敦煌、寿昌两县丁租并脚及营窰钱粮事》，这是沙州司仓检勘当州本年丁租、脚钱、营窰钱粟实纳入仓后，分别列帐上报的牒文。开元年间敦煌称沙州，沙州司仓即沙州司仓参军，这件牒状为我们了解唐代敦煌司仓参军的具体职能和仓廩制度提供了新的史料。^[6]据吐鲁番出土文书记载：唐代西州的州仓和县仓有受纳正租、外官职田地子以及地方官府公廩田和宴设田地子的职能，在吐鲁番出土文书中还记载西州地区设有负责平糶平糴的常平仓和用于赈贷的义仓，^[7]这些都与《唐六典》的记载相符。敦煌郡正仓应该同样具有这些职能，敦煌地区也当存在着常平仓和义仓，它们都是敦煌郡

司仓参军的管辖范围。唐朝自武周时期开始在沙州设立豆卢军,负责沙州地区军防,其军仓则由军镇官将负责,进行和籾等事务,与敦煌郡司仓参军无涉。^[8]

二、吐蕃统治时期的沙州仓曹

安史之乱爆发后,吐蕃乘唐军东调平叛之机占领了河陇西域之地,开始了对这一地区的长期统治,吐蕃在这里驻防军队,派遣官吏,实行已行之于本土的军政制度并吸取若干唐制来进行统治,对该地区的政治、军事、经济、文化产生了深远的影响。蕃占时期,敦煌出现了沙州仓曹一职,这一官职主要负责当地的仓库管理,与唐朝的敦煌郡(沙州)司仓参军、沙州都督府仓曹参军等官员有很多相似之处。

敦煌文书中同样存在着有关沙州仓曹的史料,P. 2763v(3)《午年(790)三月沙州仓曹杨恒谦等牒》云:

仓

□同谦。

辰年十二月已前给宴设厨造酒斛斗卅二石二斗四升:

同 同 同 同

一石米。一十八石青麦,三石麴,三石四斗七升面,

同 同

三石二斗麸,三石五斗七升粟折米二石。

会案同,谦。

三石八斗九月八日牒支:

.....

同 同 同

五石麦,一石麸,七斗五升面。

.....

右件斛斗先入帐都收数讫,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^[9]

沙州仓曹将官仓中一定数量的粮食和酒曲交付宴设厨造酒,供应官方宴饮。此件文书中的午年池田温、唐耕耦等先生都定为790年,正是蕃占时期,采用地支记年是吐蕃官方文书的一大特点。

宴设厨本来系唐朝官署中负责供应官方宴饮的部门,P.2862v + P.2626v《唐天宝年代敦煌郡会计牒》载:“宴设厨合同前合月日应在及见在,总壹伯阡文钱,干姜壹斤,伍口铛釜:壹伯阡文本钱,准旨差官典迴易,随月收利,应在:壹斤干姜、伍口铛釜。见在:壹斤干姜,贰口铛:各受贰斗伍胜,叁口釜:壹受捌斗,壹受陆斗,壹受伍斗。”^[10]P.2942《永泰年间(765—766)河西巡抚使判集》则云:“管内仓库宴设给纳馆递搏节事。”“俭约之资,公家所尚;给用之费,文簿须明。”^[11]前引《唐六典》卷30记载“仓曹、司仓参军,掌公廩、度量、庖厨、仓库、租赋征收、田园、市肆之事。”唐朝敦煌郡(沙州)司仓参军、沙州都督府仓曹参军等官员的职掌之一就是负责宴设厨的供应,吐蕃沙州仓曹同样负有这一职责,明显是承袭了唐制。而仓曹一词应是唐朝官职仓曹参军的省称,据《唐六典》卷30记载在都督府、都护府及镇都有仓曹参军,下属有府、史、佐等,吐蕃也沿用了这一称谓。据文书还可知沙州仓曹的下属有典,当类似于唐朝的府、史、佐。

P.3446v《巳年(789)沙州仓曹会计牒》记载了吐蕃统治下的敦煌百姓向沙州官仓交纳草子(其中有一部分草子用来折纳应交马料)、青麦的情况,这与唐代敦煌郡正仓的职能相同:

会案同,谦

壹阡叁拾叁硕伍斗草子毛璘张翻下打得纳、

会案历同,谦

壹阡伍佰叁拾叁硕伍斗二胜青麦,正月十三日瓜州般到纳付、

会案同

壹阡肆佰柒拾肆硕柒斗捌胜李清下。

会历同

伍拾捌硕柒斗肆胜李庭兴下。

会历同,谦 九石三斗四升、三月十四日。八石三斗,五月十五日。一石一斗,六月十五日。

壹硕草子,百姓折欠马豆昔纳

同 同 同

张元晖伍胜。宋朝俊贰斗。朱重俊肆斗。

同

贺进朝叁斗。^[12]

P. 2654《巳年(789)沙州仓曹会计牒》则记载沙州仓曹所辖官仓向吐蕃监使、监部落使等人贷借粮食,所借贷对象相当一部分是吐蕃官员,在关于唐朝敦煌郡正仓的文书中还没有发现这种情况:

同

贰硕麦、十月廿三日牒贷吐蕃监使软勃訇强。

同

捌硕肆斗麦、十一月七日贷监部落使名悉思恭。

同

肆硕、十一月廿四日贷何庭等二人,各贰硕

同 同

贰硕麦、 贰硕粟^[13]

另外,目前也尚未发现史料记载吐蕃沙州仓曹所辖官仓象唐朝敦煌郡正仓一样贷给百姓种子粮。吐蕃沙州仓曹还有一个重要职能即负责勾检公文牒状,上面三件文书中的“会案同,谦”、“会历同,谦”、

“会案历同，谦”、“会案同”、“同”等字句都是沙州仓曹杨恒谦勾检牒状所批示的案语。这与唐朝敦煌郡司仓参军又有所不同，唐朝的司仓参军并不具备勾检职能。

《唐六典》卷30“上镇”条云：“仓曹参军事一人，从八品下。职同诸州司仓。”“仓曹掌仪式仓库，饮膳医药，付事勾稽，省署抄目，监印，给纸笔，市易、公廩之事。”“付事勾稽，监印”都是勾官的职能。上镇的仓曹参军是勾官，王永兴先生推测：吐蕃贵族统治沙州，有类军事管制，且沿袭了唐朝勾检制度，州的仓曹参与与唐上镇者类似，执行勾官的职能。^[14]笔者同意这一观点。

此外沙州仓曹及其僚属还需将官仓支用钱粮情况具牒上报勾覆所勾检，P. 2763v(2)《吐蕃已年(789)七月沙州仓曹典赵琼璋上勾覆所牒》云：

右奉使牒前件给用文帐事，须勘责，差官勾覆牒举者。使判，差白判官勾者，准判，牒所由者，辰年九月四日已后，至十二月卅日，应给用斛斗等勘造讫，具录申勾覆所者，谨录状上。

牒件状如前，谨牒。

已年七月 日典赵琼璋牒。

仓督汜庭之

仓曹杨恒谦^[15]

勾覆即勾检，勾覆所即吐蕃在沙州设立的勾检机构。沙州仓曹下属也有仓督，仓库之典仓督在唐州、镇皆有设立，所以这里吐蕃应是沿用了唐制，仍然在敦煌设立了仓督来管理仓库。

三、吐蕃沙州仓曹与“仓岸(stsang—mngan)”

吐蕃沙州仓曹汉人多有担任，除了杨恒谦外，P. 4638号《大蕃故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记》记载敦煌世家大族阴嘉珍就曾担任

“大蕃瓜州节度行军并沙州三部落仓曹及支计等使。”^[16] Fr. 66《古藏文吐谷浑路纳粮牒》系吐谷浑路(va zha steg)会计监腊布赞(lha vbrug brtan)呈论祖热(gtshug bzher)纳粮牒,腊布赞称收到论贪热(bran bzher)函,令将吐谷浑路农夫所欠三十克(克是吐蕃计量单位,一克相当于汉制二石。)粮食送交沙州,前者已运去这批欠粮。此牒呈告吐蕃沙州官吏。杨铭先生认为其中就提到了沙州仓曹(stsang mngan)阴嘉珍(vim ka cin),即仓曹对应吐蕃文 stsang mngan。^[17]该文书英人托马斯译解如下:

致我的主人论祖热(gtshug bzher)和论列扎(Legs—sgra):腊布赞(lhav brug brtan)大人充满敬意的信件。他祈愿你们高尚无比,受人尊敬,永远快乐。在来信中,你们询问他的健康,此外,你们一直乐于传达指令。将吐谷浑路(va zha steg)农夫的谷物,三十克,与我的主人论列扎(Legs—sgra)从其驻地给予的数量相比较,论丹热(brtan—bzher)已经下发信件,指令去沙州交付所欠谷物。沙州粮官已提前赦免阴卡镇(vim ka cin)和曹成镇(dzevu—tshing—tshing)的份额。吐谷浑路农夫也已将应交谷物送走,关于应交谷物的签名信件也已到达。或者它们已经被收到,收条正在下发。带着对粮官和论丹热(brtan—bzher)的敬意,我们请求今后承担这项事务,当谷物被记帐时,这里将没有差错。^[18]

托氏认为阴卡镇(vim ka cin)的 cin 即汉文的镇,曹成镇(dzevu—tshing—tshing)为沙州某个地名。笔者同意杨铭先生的观点,认为 vim ka cin、dzevu—tshing—tshing 为人名,文书中“沙州粮官已提前赦免阴卡镇(vim ka cin)和曹成镇(dzevu—tshing—tshing)的份额(Sha cuvi stsang mngan Vim ka cin dang Dzevu tshing tshing gi snon tu yang btan),”一句也可以译为“沙州粮官(stsang mngan)阴嘉珍(vim ka cin)和曹晟晟(dzevu—tshing—tshing)已减免了份额。”对照 P. 4638 号文书记载阴嘉珍曾担任“大蕃瓜州节度行军并沙州三部落仓曹及支计等使。”则可以推断吐蕃文“stsang mngan”即汉文文书中的“仓曹”。

“stsang mngan”一词,托马斯译为粮(谷物)官,即管理粮食、谷物征收的官员,“其中一词,stsang,我们已推测地译为‘谷物’,因为对于‘丰收’或‘粮食’,我们似乎在文书中已有另外一个不同的词(rkya)来表达,它在文书中频繁出现(见索引)。”“stsang mngan”音译为“仓岸”,“仓(stsang)”与“仓曹”的“仓”正好对应,所以笔者认为 stsang 正是“仓”的吐蕃文拼写。

“岸(mngan)”为“岸本(mngan—dpon)”,藏族史籍《贤者喜宴》记载吐蕃王朝设有七种官吏,岸本(mngan—dpon,即 mngan—dpon)即为其一:“库吏管理粮食、金银,因对(交纳人)多所申斥,故名岸本(申斥官)”。^[19]正是负责征收钱粮,管理仓库的官员。这一官职在敦煌文书吐蕃大事历史纪年屡有出现,诸如:“及至牛年(高宗永徽四年,癸丑,653),……以布金赞、玛穷任象雄部之‘岸本’。”“及至羊年(中宗景龙元年,丁未,707),……夏季会盟由盆达延与大论乞力徐二人于赞普牙帐召集之。‘岸’之宫廷直属户籍移之于木跋。”“及至蛇年(玄宗开元五年,丁巳,717)夏,……大论乞力徐于甲木斯噶尔地方召集多思麻冬季会议盟。统计清查‘岸本’所属之户口(册)。是为一年。”“及至虎年(玄宗开元十四年,丙寅,726)……冬,赞普驻于札玛牙帐。宣布岸本一职由二八人(十六)减为四员之缩编制度。春,大论芒夏木于岛儿集会盟。订立岸本(度支)之职权,征收宫廷直属户税赋。”^[20]可见“岸本(mngan—dpon)”一职举足轻重。凡涉及“岸本”的事项要经过集会议盟来决定,而且写入大事纪年。并且从文书记载可知“岸本”一职与税收和户籍有关,吐蕃向外进行军事扩张的过程中,对被征服地区的人口要派官员进行清查、登记,作为征收赋税的标准,“岸本(mngan—dpon)”的执掌正是负责征收赋税、清查人口。

在《唐蕃长庆会盟碑》中列名的吐蕃官员有“岸本榭苏户属劫罗末论矩立藏名摩(mngan—pon—khab—so—vo—chog—gi—bla—vbal—blon—klu—bzang—myes—rma)”一人,据陈楠先生考证“岸本榭苏户属”意为“国库总管”,其执掌是负责征收宫廷所属居民的赋税

与支付官吏的俸禄赏赐,也就是国库的收入与支出。该官职似为岸本这一类官职中最高一级的长官。^[21]

“岸本(mngan—dpon)”系吐蕃王朝负责征收钱粮,管理仓库的官员,与吐蕃沙州仓曹的职责相符。敦煌吐蕃文文书的有关记载也证实了这一点。除了Fr. 66《古藏文吐谷浑路纳粮牒》外,以下三件文书也记载了吐蕃沙州粮官(stsang—mngan)向沙州阿骨萨等部落百姓征收和借贷粮食的情况,阿骨萨部落成立于公元820年,故此三件文书年代较晚,在820年以后:

千佛洞,80,v,1号:

阿骨萨部落张嘉佐将(Tshan)之姜昆孜——上年粮官(stsang—mngan)吉赞的代表,已计算出征去年的小麦数为一驮(Khal,即克。)半另四升(Bre),根据节儿(Rtse—rje)的命令在猪年秋交付。后帐单上有一变化,猪年仲春之月来了一封信,称一些粮食已由将军(Dmag—dpon)授给了堪布(Mkhan—po)土丹。于是彼处的主管(Gnyer—pa)达野玛、蔡尼来及其他人等,就去办理了征粮事务,小麦一驮半四升已交付上年粮官吉赞处,时在本年仲春月之十一日。有吉赞的收讫印章盖在汜达来、蔡国珍、姜路来等的收据上为证。(若干印章,字迹难辨)。(倒文签署):配额现已完成,数量已打上印记。

千佛洞,77,xv,10号:

……在上年限官(stsang—mngan)吉赞的处置下,最后将帐目作了变动,将军已口头批准将粮食送给土丹……。至于孔曼子的小麦一驮半,本年仲春月初一日已经交给今年仍为粮官(mngan)的吉赞。收据盖了蔡尼来、汜罗罗和姜再兴及其他见证人的印章。追加的六升小麦已送到,盖了印信。

(签署:)配额完成;数量,核后签名,盖以印记。

配额完成,数字打上印记。

千佛洞,79,xvi,7号:

在基措(Spi—tshogs)之上年粮官(stsang—mngan)吉赞的批准下,小麦一驮半另四升已由李刚孜借取,在猪年仲春月之第十三日,彼时,借贷人允诺将粮食送给僧人土丹,但粮食却交给了吉赞。收据有证人蔡尼来、琼波达来及其他人在上面盖印。其后,一份清单已经送来,随后封了印记。

吉赞的印鉴和签字。

(签署:)配额完毕,数字打上记号。^[22]

P. t. 1097 号《薪俸支出粮食清册》则记载岸(本)给官府酿酒人分发酿酒粮食,支付官方酬酢用品:“……(龙)年孟春上旬,司俸禄之岸(本)由张文安……和宋镛三人,从所管库内,将小米、青稞……支付官方酬酢及食用糌粑、油料胡麻,由(尚论)牙牙盖印,确定付给人员,点名填造清册如下:七日,支出俸禄酒粮小米三十克,付与安镛、华粮森与酿酒人张汉(汉)、石毕秋诸人。……十七日,支付官用酬酢酒粮小米三十克,交与安镛、华梁森和酿酒人张汉汉、石毕秋诸人。又同日,支付官用会供顺缘,油料胡麻五克,未去皮之小米五克,系交付长史陈文君者。……又此日,支出官用酬酢粮小米三十克,交与安镛、华梁森和酿酒人张汉汉、石毕秋诸人。”其中的岸(本)就是仓岸(stsang mngan)。^[23]

以上这些吐蕃文文书中的史料都可与前引汉文文书中记载沙州仓曹向百姓征收和借贷粮食以及给宴设厨拨付酿酒原料的情况相印证。故此,完全可以认定敦煌汉文文书中的吐蕃沙州仓曹即吐蕃文文书中的“仓岸(stsang mngan)”,“stsang”正是汉文“仓”的吐蕃文拼写。吐蕃沙州仓曹(stsang mngan)是吐蕃占领敦煌后在当地专设的负责征收钱粮,管理仓库的官员,源于吐蕃官职“岸本(mngan—dpon)”,这一官职与唐朝的仓曹参军、司仓参军本来就有类似之处,而吐蕃沙州仓曹(stsang mngan)在其具体职能上又吸收了若干唐制,并沿用了唐朝仓曹这一称谓。这正是吐蕃占领河陇后为适应当地具体情况,巩固统治,吸收唐制并与本土制度相结合的产物。

P. t. 1089《吐蕃官吏呈请状》记载蕃占时期负责财务税收的沙州官员有：“小节儿(rtse rje chung)与财务官州内权限者(mngan go cu rub)”、“刘慙(livu hvang),任命为[一千户部落]之收税官(khral pon)兼地方财务总管(gzhi rdzongs)。”“任命汜达季(bam stag zigs)为财务官(mngan)。任命陈纳同(dzen lha rton)为财务官(mngan)。”^[24]财务官(mngan)即岸(mngan),应该就是沙州仓曹(stsang mngan),从文书记载可知担任吐蕃沙州仓曹的共有二人,这也可以与前引 Fr. 66《古藏文吐谷浑路纳粮牒》记载沙州仓曹(stsang mngan)为阴嘉珍(vim ka cin)和曹晟晟(dzevu tshing tshing)二人相印证。小节儿(rtse rje chung)与财务官州内权限者(mngan go cu rub)和[一千户部落]之收税官(khral pon)兼地方财务总管(gzhi rdzongs)是他们的上级主管官员,这两位主管官员当是 P. 2763v(2)《吐蕃已年(789)七月沙州仓曹典赵琼璋上勾覆所牒》记载的吐蕃沙州勾覆所中的主管官员,[一千户部落]之收税官(khral pon)兼地方财务总管(gzhi rdzongs)可能就是勾覆所中的判官。

四、沙州仓曹与吐蕃军仓和养僧制度

除去负责征收借贷粮食、供应公厨,吐蕃沙州仓曹还负责征收拨付敦煌百姓交纳的军粮和寺庙用粮,并负责监督核查这两项用粮的消耗情况。P. t. 1111《寺庙粮食帐目清单》记载:

军粮与寺粮二者之粮帐,与猴年春所造之粮食保管清册核对,沙州唐人应交军粮数,依马年春所造册簿留存粟米八千三百六十八克半,用去小麦、青稞三百二十克。

马年与羊年从沙州寺庙支出:用于做佛事功德设斋之财物消耗,以及沙州方面驻锡僧伽之饭食和酒浆耗费,后又添补部分(器皿)共消耗麦子、青稞一千二百六十一克一升二掬,粟米八百零六克半,荞麦、豌豆九百三十七克半,均归入支出之中。除去支

出的小麦、青稞、荞麦、豌豆外，所余部分，另计……

马年秋，沙州唐人三部落（东岱）有唐人六百八十四户，每户向寺庙交供养粮二克计，共计青稞一千三百六十八克；与余粮合计共有麦子、青稞四千四百九十克九升，粟米三千五百三十七克于库。

马年和羊年，从沙州大小寺庙中取作补充佛事顺缘及设斋，驻锡沙州僧伽消耗之口粮、酒浆；往昔所得补偿与唐人笈离玉在沙州时所得青稞一百克，粟米十克，两相合计，与粮食清册最初所载不符。其短缺部份，由大尚论批准算作损耗……

除去损耗粮外，尚余保管粮数计：收入小麦、青稞一百九十二克，此项粮食于猴年春后，告各粮官登记入册，清册之抄本盖印，交与论刺腊藏（zla—bzang）和论嘘卜藏（klu—bzang）驾前校对。此帐为甘贽赞（kam—lengs—btsan）听记（记录）。

文书中的粮官（stsang mngan）即是吐蕃沙州仓曹，^[25]大尚论系驻节河州的吐蕃东道节度使，总管河陇地区的军政事务，具体军粮和寺院用粮的征收及分发、核查事务由沙州仓曹（stsang mngan）等官员负责办理。军粮和寺院用粮都从沙州唐人部落中征收，然后分别交付给军队和寺院，对二项用粮收支帐目的核查结果，沙州仓曹（stsang mngan）要负责登记入册。

杨际平先生认为 P. 3446v《巳年(789)沙州仓曹会计牒》记载的吐蕃政权在沙州征集的粮食数额偏少，难以满足当地军需之用，推测当时沙州除仓曹所辖州仓之外，还有军仓之设，如唐朝天宝年间在敦煌设有沙州豆卢军军仓那样。^[26]笔者同意此观点，P. t. 1113《陇州军镇会议告牒》记载龙年春吐蕃陇州军镇会议给沙州军仓长官（sha cu rgod stsang tshogs phavi dpon sna）发出盖印告牒，要求将所需粮食不足部分补足数量。^[27]这说明沙州确实有军仓存在。而根据 P. t. 1111《寺庙粮食帐目清单》来看，吐蕃沙州仓曹在管理官仓的同时，也对军粮征收和军仓管理负有一定责任，这与唐朝仓曹参军和司仓参军有所不同。

除州仓和军仓外,目前尚未发现史料证明吐蕃时期存在着义仓和常平仓,笔者以为蕃占时期这两种仓储体系可能已经在敦煌消失。

至于吐蕃沙州仓曹负责管理、监察敦煌寺庙用粮的征集调拨和消耗情况,这更是吐蕃统治的独特之处。这一做法与吐蕃大力弘扬佛教有着密切关系,佛教在松赞干布时期传入吐蕃后,逐步为吐蕃朝野所接受,赤松德赞赞普(755—797)建立起吐蕃本土(不包括吐蕃对外扩张占领的河陇西域等地)第一座寺院——桑耶寺,任命佛教宗师,剃度僧侣,施行三户养僧制和寺院属民制度,给寺院和僧侣以属民供养。牟尼赞普(797—798)要求国内贵族和属民定期向寺院布施财物,曾三次下令平均财富以解决属民在给佛教贡献财物中差别悬殊的问题。赤德松赞(798—815)任用僧人参政,委命僧人为僧相钵阐布,他们的地位高于外族和王族诸权贵,名列众大尚论之首,参与决策一切军国大事,规定赞普自幼年开始就要以僧人为师,学习佛法。赤祖德赞(815—838)则确立七户养僧制,对每个僧人奉献七户属民,供衣食之需,以期从根本上解决僧人生活的来源问题。^[28]至此佛教已在吐蕃政权中占有举足轻重的地位,僧人也直接加入世俗官吏的行列。笔者考证P. t. 1111《寺庙粮食帐目清单》中马年秋沙州唐人三部落六百八十四户,每户向寺庙交供养粮二克的记载所反映的正是吐蕃七户养僧制在沙州实施的具体情况。^[29]正是由于吐蕃大力弘扬佛教,实行寺院属民制度和养僧制度,沙州仓曹才负有管理、监察敦煌寺庙用粮的征集调拨和消耗情况的职责。

吐蕃历任赞普采取了各种措施大力兴佛,蕃占时期,佛教在敦煌盛极一时,除去实行寺院属民制度和养僧制度之外,吐蕃沙州官府也不时向寺院布施钱粮,P. 2162v《寅年沙州左三将纳丑年(821)突田历》记载吐蕃沙州某部落左三将所属部分民户向寺院交纳麦油供斋僧之用,^[30]这当是吐蕃沙州政权给寺院的布施。前引千佛洞,80, v, 1, 77, xv, 10, 79, xvi, 7 三件文书都记载吐蕃将军(Dmag—dpon)授给了堪布(Mkhan—po,即吐蕃沙州僧官教授)土丹一批粮食,这些粮食本来是

由仓曹(stsang mngan)负责征收。P. t. 1201《金刚致僧统洪辩书》记载吐蕃官员金刚致函堪布洪辩答应给寺院发放布施粮。^[31]堪布洪辩正是吴洪辩,他在吐蕃统治末期和归义军初期都担任敦煌僧团领袖。

五、归义军时期的仓司与仓曹

在统治河陇地区近百年后,盛极一时的吐蕃王朝也逐步走向衰落,赞普赤祖德赞由于大力崇佛,导致国内矛盾加剧而被叛臣杀害,继任的朗达玛则大肆灭佛,也被僧人杀害,随后引发吐蕃内乱,永丹、微松二王展开混战。公元848年,沙州豪族张议潮率领汉胡各族起义驱逐吐蕃官员,建立起归义军政权,归义军在承袭吐蕃旧制的基础上,有系统地恢复唐制,建立了司一级机构来管理政权内部的各项事务,具体有军资库司、宴设司、作坊司、草场司、柴场司、内宅司、水司、仓司、客司、羊司、酒司、肉司等。这些诸司机构的有关职官在传世史籍中有零星记载。但是仓司一词笔者只在归义军时期的文书中见到。

张弓先生将唐代州郡仓储管理机构称为仓司。^[32]司为机构名,《晋书·刑法志》云:“非一司之所管。”唐代尚书省六部各有四司,如吏部有吏部司、司封司、司勋司、考功司。而《新唐书·百官志三》记载“六司”为尚书省六部的异称。旅顺博物馆藏《唐建中五年孔目司公牋》中则有孔目司一词,此孔目司为安西四镇节度使之孔目司或安西都护府之孔目司。^[33]故唐代将州郡仓储管理机构称为仓司完全可能,但是笔者目前尚未见到明确记载唐代前期和中期有仓司这一称谓的史料。

敦煌文书P. 4640号《己未年—辛酉年(899—901)归义衙内破用历》有如下记载:“支与仓司索文楚粗纸两帖,细纸壹帖。”“四日,奉判支与仓司细纸两帖。”^[34]归义军政权之仓司当是负责粮食征收和管理的机构,归义军时期仍然有仓曹这一官职,S. 8448B《某年归义军紫亭镇羊数名目》中记载的羊主人中就有何仓曹,文书背面也有羊主人何

仓曹之名，^[35]这个何仓曹当是归义军仓司长官，仓曹这一职官名号自然是沿用自吐蕃沙州仓曹和唐朝仓曹参军。同唐代和蕃占时期一样，归义军仓司所辖官仓仍然要供给官府酿酒粮食，以备官方宴饮之用，如 P. 3569v《光启三年酒户马三娘龙粉堆牒》记载归义军官仓供给官酒户马三娘、龙粪(粉)堆酒本粟云：

押牙阴季丰：

右奉判令算会官酒户马三娘、龙粪(粉)堆从三月廿二日子官仓请酒本粟贰拾驮，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，诸处供给使客及社会、赛神，一一逐件算会如后：……光启三年四月日押衙阴季丰牒。^[36]

张弓先生举敦煌文书 S. 5049《戊寅年(798?)某寺诸色入破历计会》之“入历”中，有“于官仓春佛食领入”、“于官仓秋佛食领入。”的两条记载及 P. 4021《某寺近渠厨田收入计会》中“庚子年(820?)春、秋，于官仓领得佛食麦捌硕，黄(下缺)”的记载，认为在每年的春、秋两季，官仓有时要向寺院颁给佛食，唐代佛教盛行，正仓向寺院颁给佛食是题中应有之意。^[37]

笔者以为唐朝官府正仓向寺院颁给佛食并无史料明确记载，这两件文书张先生定戊寅年为798年，庚子年为820年，正是吐蕃统治敦煌时期，蕃占时期文书不能证明唐代正仓要向寺院颁给佛食。此二件文书都采用干支纪年，为蕃占时期文书的可能性不大，唐耕耦先生将它们定为归义军时期文书，将戊寅年定为978年，庚子年定为940年。^[38]笔者同意唐先生的观点。同样有此类记载的文书还有 S. 8720《甲辰年(944)某寺得麦历》：“甲辰年五月十一日，官仓得佛食(城)上麦伍硕贰斗。官斋得麦二斗。”S. 1574v(1)《己未年(959)四月某寺诸色斛斗入破历》：“己未年四月于官仓领得神佛料麦两硕、黄麻壹硕贰斗、粟肆硕，窟上作料用。”“粟两硕贰斗，五月官斋施入。”^[39]这些文书记载归义军仓司所属官仓向敦煌寺院颁给佛食和神佛料，归义军官府给寺

院布施官斋,反映的正是归义军政权大肆佞佛的具体情况。归义军政权的这一做法正是受蕃占时期吐蕃官方在当地实行养僧制度和向寺院布施钱粮等举措的影响所致。

P. 3718号《梁幸德邈真赞并序》云:“故得谯王称美,委荐亲从之由。每念勤功,宠附军粮之务。”^[40]梁幸德在曹氏归义军时期负责军粮的征收管理,由于归义军是军政合一的地方政权,偏居一隅,许多地方只能因陋就简,承袭吐蕃旧制,机构设置也不健全,所以笔者推测归义军仓司的长官可能也和吐蕃仓曹一样,同时负责正仓和军仓的征粮事务,梁幸德也担任了仓司长官仓曹。莫高窟第339窟五代供养像题名“房弟衙前正马使知军粮仓曹广郡高保定一心供养。”^[41]至于唐代的义仓和常平仓,在归义军时期文书中同样尚未见到记载,估计归义军政权也没有设置。

徐连达先生主编的《中国历代官制词典》中“仓司”词条称宋熙宁年间诸路始置提举常平司,掌常平义仓及市易、水利诸事,故亦称仓司。^[42]根据敦煌文书记载则归义军时期就有仓司这一机构出现,归义军政权设立的仓司当是源自唐代中后期的藩镇使府,但是在有关史料中还没有发现明确记载,所以敦煌文书中的归义军仓司是目前所知有关仓司的最早记载。

综上所述:唐五代敦煌地区在唐朝时期设有敦煌郡(沙州)司仓参军等官员负责正仓、义仓、常平仓粮食的征收发送等事务,唐朝沙州豆卢军军仓的管理则由豆卢军自身负责;蕃占时期吐蕃在沙州设有仓曹,即仓岸(stsang mngan),它源于吐蕃职官岸本(mngan—dpon),又受到唐朝都督府、州、镇仓曹参军、司仓参军等职官的影响,stsang即汉文“仓”的吐蕃文拼写,仓曹负责当地官仓、军仓和寺院用粮的征收发放及核查等工作,吐蕃官仓种类较唐代官仓而言比较单一,功能亦有所不同;归义军设立仓司,长官仍为仓曹,其职能与吐蕃沙州仓曹相似,受吐蕃统治影响,归义军官仓也同蕃占时期的沙州官仓一样,给寺院布施发放粮油等物。张弓先生《唐代仓廩制度初探》一书中将S. 5049

和 P.4021 号文书年代定为蕃占时期,根据其中有官仓向寺院赐佛食的记载认为唐代正仓向寺院颁给佛食是题中应有之意,笔者认为蕃占时期文书并不能证明唐代正仓要向寺院颁给佛食,而这两件文书实应定为归义军时期文书更为合理。唐五代敦煌地区的仓廩制度的具体情况对于研究唐宋以来中国封建社会和西藏封建农奴社会仓廩制度的演变发展进程有着重要的参考价值。

(原载《兰州大学学报》2003 年第 4 期)

注 释

[1]张弓《唐代仓廩制度初探》,中华书局,1985年。杨际平《现存我国四柱结算法的最早实例——吐蕃时期沙州仓曹状上勾覆所牒研究》,《敦煌吐鲁番出土经济文书研究》,厦门大学出版社,1986年,第162—187页。王永兴《敦煌吐鲁番文书中有关唐代勾检制资料试析——兼整理伯二七六三背、伯二六五四背、伯三四四六背文书》,《敦煌吐鲁番文献研究论集》第4辑,北京大学出版社,1987年,第58—89页。李锦绣《唐代财政史稿》上卷(第1分册),北京大学出版社,1995年,第225—289、340—370页。金滢坤《吐蕃统治敦煌的财政职官体系——兼论吐蕃对敦煌农业的经营》,《敦煌研究》1999年第2期,第84—91页。

[2]唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑,书目文献出版社,1982年,第453页。

[3]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑,第447页。

[4]《敦煌吐鲁番文献研究论集》第4辑,第84页。

[5]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑,第447、452、457、460—461页。

[6]陈国灿《莫高窟北区47窟新出唐开元廿四年后丁租牒的复原与研究》,氏著《敦煌学史事新证》,甘肃教育出版社,2002年,第244—264页。

[7]张弓《唐代仓廩制度初探》,第6—8、119—120、131—133页。

[8]张弓《唐代仓廩制度初探》,第90—96页。

- [9]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑,第488—489页。
- [10]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑,第475页。
- [11]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑,全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,第620页。
- [12]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑,第494页。
- [13]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑,第492页。
- [14]唐耕耦、陆宏基《敦煌吐鲁番研究论集》第4辑,第64、75—76页。
- [15]唐耕耦、陆宏基《敦煌吐鲁番研究论集》第4辑,第63、65页;《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑,第487页。
- [16]张郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,甘肃教育出版社,1992年,第241页。
- [17]《敦煌学大辞典》,上海辞书出版社,1998年,第467页
- [18]F. W. Thomas: *Tibetan Literary Text and Documents concerning Chinese Turkestan*, II, London, 1951, pp17—19; 并参见杨铭先生对该文书的译文,载四川外语学院等主编《国外藏学研究动态》1988年第3期,第65—66页。
- [19]佟锦华节译《贤者喜宴》,载黄布凡、马德《敦煌藏文吐蕃史文献译注》,甘肃教育出版社,2000年,第383页;陈楠《藏史丛考》,民族出版社,1998年,第46—48页。
- [20]王尧《敦煌吐蕃历史文书》,青海民族学院铅印本,1979年2月,第13、16、19页。
- [21]王尧《吐蕃金石录》,文物出版社,1982年,第19页;《藏史丛考》,第48页。
- [22]以上三件文书译自 F. W. Thomas: *Tibetan Literary Text and Documents concerning Chinese Turkestan*, II, pp41—45; 参见刘忠、杨铭编译《有关沙州地区的藏文文书》,《敦煌研究》1997年第3期,第141—142页。
- [23]王尧、陈践《敦煌吐蕃文献选》,四川民族出版社,1983年,第52—53页。同作者《敦煌藏文文献选》,四川民族出版社,1986年,第83、85页。
- [24]杨铭《吐蕃统治敦煌研究》,新文丰出版公司,1997年,第124、126页。
- [25]王尧、陈践《敦煌吐蕃文书论文集》,四川民族出版社,1987年,第20—21、48页。

- [26] 杨际平《敦煌吐鲁番出土经济文书研究》，第 187 页。
- [27] 王尧、陈践《敦煌吐蕃文书论文集》，第 186、378—379 页。
- [28] 黄颢《贤者喜宴摘译（八）—（十三）》，《西藏民族学院学报》1982 年第 3、4 期；1983 年第 1—4 期；1984 第 1 期。
- [29] 陆离《唐五代敦煌寺户制度源流辨析》，《敦煌吐鲁番研究》第 6 卷，北京大学出版社，2002 年，第 290—291 页。
- [30] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第 2 辑，第 405—406 页。
- [31] 王尧、陈践《敦煌吐蕃文书论文集》，第 197、401—402 页。
- [32] 张弓《唐代仓廩制度初探》，第 20 页。
- [33] 王珍仁《对旅顺博物馆藏唐建中五年孔目司公牒的再研究》，《敦煌学辑刊》1998 第 1 期，第 39—46 页。
- [34] 唐耕耦、陆宏基编《敦煌社会经济文献真迹释录》第 3 辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990，第 259、265 页。
- [35] 《英藏敦煌文献》第 12 卷，四川人民出版社，1995 年，第 138—139 页。
- [36] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济真迹文献释录》第 3 辑，第 622—623 页。
- [37] 张弓《唐代仓廩制度初探》，第 15 页。
- [38] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第 3 辑，第 130、532 页。
- [39] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第 3 辑，第 124、136 页。
- [40] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，第 450、453 页。
- [41] 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986 年，第 139 页。
- [42] 《中国历代官制词典》，安徽教育出版社，1991 年，第 228 页。

吐蕃统治时期敦煌酿酒业简论

陆 离

唐五代时期敦煌地区的酿酒业历来为学界所关注,施萍婷、姜伯勤、郑炳林、童丕、冯培红、高启安等先生先后都有研究,为我们认识这一时期敦煌的酿酒业做出重要贡献。^[1]但是他们主要侧重于对归义军时期的酿酒业进行研究,对于吐蕃占领时期敦煌的酿酒业发展状况虽有所论述,但是尚有一些问题没有涉及,或者还有继续讨论的必要,吐蕃统治时期的敦煌酿酒业承上启下,在唐五代敦煌地区的区域经济、饮食文化研究和吐蕃王朝经济史研究中有着不可忽视的重要地位。本文尝试运用敦煌汉文、吐蕃文文献对蕃占时期敦煌酿酒业进行全面论述,并就吐蕃官府对敦煌酿酒业的经营与管理、蕃占时期敦煌酿酒业中的酒户和寺院酿酒权、僧人饮酒风气形成的原因、唐朝酿酒业与吐蕃酿酒业之间的关系,蕃占时期敦煌酿酒业对归义军时期酿酒业的影响等问题再进行一些探讨,提出一点自己的见解,以求正于方家。

一、蕃占时期敦煌地区的官营酿酒业

敦煌地区自古饮酒之风盛行,吐蕃占领敦煌之后,这一风气仍然畅行不衰,酿酒业也兴旺依旧,蕃占敦煌地区的酿酒业主要以粟米、青稞、麦等作为酿酒材料,酿出的酒类酒精含量较低,带有甜

味,基本上与内地出产的酒类品质相同。^[2]蕃占时期敦煌同时存在着官营、寺营、私营酿酒业,官营酿酒业主要由仓曹和宴设厨负责,P. 2763v(3)《午年沙州仓曹典赵琼璋上宴设厨造酒斛斗勾历牒》云:

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,十八石青麦,三石麴,三石四斗七升面,三石二斗麸,三石五斗七升粟折米二石。三石八斗九月八日牒支:……五石麦,一石麸,七斗五升面。……右件斛斗先入帐都收[数]讫,其今具牒支月日如前。牒状如前,谨牒。午年三月日典赵琼璋牒。仓曹杨恒谦。^[3]

沙州仓曹将一定数量的粮食和酒曲交付宴设厨造酒,供应官方宴饮。此件文书中的午年,池田温、唐耕耦等先生都定为790年,正是蕃占时期,采用地支记年是吐蕃许多官方文书的特点。宴设厨本来系唐朝官署中负责供应官方宴饮的部门,P. 2862v + P. 2626v《唐天宝年代敦煌郡会计牒》载:“宴设厨合同前合月日应在及见在,总壹阡文钱,干姜壹斤,伍口铛釜:壹伯阡文本钱,准旨差官典迥易,随月收利,应在:壹斤干姜。贰口铛:各受贰斗伍胜,叁口釜:壹受捌斗,壹受陆斗,壹受伍斗”^[4]P. 2942《永泰年间(765—766)河西巡抚使判集》则云:“管内仓库宴设给纳馆递搏节事。”“俭约之资,公家所尚;给用之费,文簿须明。”^[5]唐代在节度使及地方州郡官署中设置的宴设厨,其负责官员称为宴设使,宴设使地位不高,较少见于正史记载,在《旧唐书·德宗记下》中提到了德宗年间黔中宴设使驱逐上级官员之事:“(贞元十年)夏四月丁亥,黔中知宴设使傅近逐观察使韦士宗。”

吐蕃占领敦煌后,在官署中保留了宴设厨这一部门,仍负责供应官方宴饮,其负责官员称厨官,S. 11344Av + Bv《官人封户名簿(?)》是同一件文书的两块残片,属吐蕃时期,其中就载有部落使、副使及厨官,录文如下:

S. 11344Av: (前缺)

1 厨官效□□/□

2 效丁四郎老效[侯]音□□/□

3□/□□□□/□

(后缺)

S. 11344Bv: (前缺)

1 [卅六人]部落使及副部□/□

2□/□□□□[封]户沙高延[英]□/□

(后缺)^[6]

仓曹应是唐朝官职“司仓曹参军事”的省称,据《唐六典》卷30记载,在都护府及镇都有仓曹参军,州有司仓参军,负责管理官府仓库财物。吐蕃王朝也有相同性质的官职,称为岸本(mngan—dpon),藏族史籍《贤者喜宴》记载吐蕃王朝设有七种官吏,岸本(mngan—dpon,即mngan—dpon)即为其一:“库吏管理粮食、金银,因对(交纳人)多所申斥,故名岸本(申斥官)”。^[7]吐蕃占领敦煌后设置的沙州仓曹源于岸本,但其职能上又受到唐朝仓曹参军、司仓参军等职官的影响,并沿用了仓曹这一称谓,在吐蕃文文书中则称为stsang mngan。P. 4638号《大番故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记》记载阴嘉珍就曾担任“大蕃瓜州节度行军并沙州三部落仓曹及支计等使”。^[8]Fr. 66《古藏文吐谷浑路纳粮牒》系吐谷浑路(va zha steg)会计监腊布赞(lha vbrug brtan)呈论祖热(gtshug bzher)纳粮牒,腊布赞称收到论贪热(bran bzher)函,令将吐谷浑路农夫所欠三十克(克是吐蕃计量单位,一克相当于汉制二石。)粮食送交沙州,前者已运去这批欠粮。此牒呈告吐蕃沙州官吏。其中就提到了沙州仓曹(stsang mngan)及支计等使阴嘉珍(vim ka cin)。^[9]

据《唐六典》卷30记载,唐朝的仓曹参军事和司仓参军事的职能

之一就是供应公厨,吐蕃沙州仓曹也承袭了这一职能,吐蕃仓曹及其下属和宴设厨的官吏一起共同负责官方酿酒业的生产和管理,主要生产者为官府所辖的酿酒人,即官酒户,P. t. 1097号《薪俸支出粮食清册》记载:

(龙年)孟春上旬,司俸禄之岸(本)由张文安……和宋鏐三人,从所管库内,将小米、青稞……支付官方酬酢及食用糶粃、油料胡麻,由(尚论)牙牙盖印,确定付给人员,点名填造清册如下:七日,支出俸禄酒粮小米三十克,付与安鏐、华粮森与酿酒人张汉(汉)、石毕秋诸人。……又同日,水渠渠头竣工敬神支出酒料小米十克,交与酿酒人张汉汉,康辛辛,石毕秋诸人。又同日,支付张黑子酒粮小米五克,交其本人。十七日,支付官用酬酢酒粮小米三十克,交与安鏐、华梁森和酿酒人张汉汉、石毕秋诸人。……又此日,支付张黑子酒粮小米五克,付其本人。……又此日,支出官用酬酢粮小米三十克,交与安鏐、华梁森和酿酒人张汉汉、石毕秋诸人。^[10]

文书中的岸(本)即为仓曹(stsang mngan)。^[11]这件吐蕃文书当是沙州仓曹的籍帐文书,文书中记载的从官府仓库中领受酿酒小米、青稞的酿酒人张汉汉、康辛辛、石毕秋、张黑子等就是吐蕃沙州官府所属的酒户,专门负责为官方提供用酒,从石、康等姓氏来看,这些官属酒户中有相当数量的粟特裔敦煌民户。

吐蕃河陇地区官府中有着为官方酿酒的官酒户,这与唐朝有相似之处,唐朝也存在有官方所属的酿酒户,《唐六典》卷15《光禄寺·良酝署》记载酏20人,酒匠30人。唐朝还设有酒坊使、副使负责酿酒事宜。^[12]唐朝前期和中期,国内官营酿酒业和私营酿酒业同时存在,《通典·食货典》称广德二年唐朝在全国范围内征收酒税:“广德二年(764)十二月,敕天下州各量定酏酒户,随月纳税,除此外不问官私,一切禁断。大历六年(782)二月,量定三等,随月税钱。”中唐后实行榷酒,一律由官府酿酒向民间出售,禁止

私人酿酒,《旧唐书》卷49记载德宗“建中三年(782),初榷酒,天下悉令官酿,斛收直三千,米虽贱不得减二千,委州县综领,醕薄私酿,罪有差。”但笔者认为据《新唐书·吐蕃传》记载在786年敦煌陷蕃之前,吐蕃军队曾围城8年,故782年敦煌正被吐蕃军队围困,唐朝政府的榷酒令可能并未在当地实施。

据敦煌文书P.4979号《酒行安胡到芬牒》记载,敦煌在唐朝天宝年间存在着酒行,由粟特胡人私人酿酒出售,并向官府有偿提供用酒。^[13]但是目前尚未发现能证明敦煌在吐蕃占领之前存在着官方酿酒业的史料。蕃占时期,敦煌有着官方酿酒业,出现了官府所管辖的酒户,这当是吐蕃政权占领河陇后在瓜沙实施的一种制度。吐蕃人嗜好饮酒,酿酒历史亦较为久远,《新唐书·吐蕃传》记载吐蕃人:“其器曲木而韦底,或甃为盘,凝麴为盃,实羹酪并食之,手捧酒浆以饮”。吐蕃君臣集会议事时经常要举行宴饮活动,《册府元龟》卷916《外臣部·土风三》称吐蕃“其君臣自为友,号曰共命人,其数不过五人。君死之日,共命人皆日夜纵酒”^[14]。《吐蕃历史文书·赞普传记》则载松赞干布的老臣韦·邦多日义因为年事已高,每天只能曝日闲住,他担心死后王室不再照顾其后代。于是,邀松赞干布至家中,再申前盟,“以半克青稞煮酒,敬献饮宴”^[15]。《敦煌本吐蕃历史文书》“大事记年”云:“及至马年(唐高宗永淳元年,壬午,公元682年),赞普驻于辗噶尔,大论赞聂于局然木集会议盟。驻守总管(仲巴)洛·没陵波、野松色至辗噶尔供奉酒浆,是为一年。”^[16]西藏林芝地区的《第穆萨摩崖刻石》记载工布小王要向吐蕃赞普敬献酿酒原料:“工布噶波小王之奴隶、土地、牧场迺后决不减少,亦不摊派官府差役,不科赋税,不征馈遗,在其境内所产之物以酿酒粮食、青稞、大米任何一种(奉献)均可”。此碑据王尧先生研究“当是赤松德赞赞普(798—815年在位)继位后不久,应工布小邦王子的家臣们祈请而颁诏勒石的,应看作是9世纪初(或8世纪末)的文献。”^[17]吐蕃人还向唐朝学习

先进的酿酒技术。《新唐书·吐蕃传》称唐朝曾两次赐予吐蕃酿酒工匠,向其传授酿酒技术:“高宗即位,……(弄赞)又请蚕种、酒人与碾碓等诸工,诏许。”“帝(中宗)念主(金城公主)幼,赐锦缯别数万,杂伎诸工悉从,给龟兹乐”。因此笔者认为吐蕃很可能也仿照唐朝在本部及河陇地区设置了官属酒户来供应官方用酒。只是吐蕃河陇官府所属酒户由宴设厨官吏和仓曹管辖,而唐朝官属酒户则由酒坊使、副使等管辖。

二、蕃占时期敦煌寺院及私人酿酒业

吐蕃占领敦煌后,敦煌地区酿酒业有一个鲜明特点:即寺院在官府的监督管理下享有酿酒权,僧众可以饮酒。P. T. 1111《寺庙粮食帐目清单》明确记载沙州寺院每年都要消耗一定数量的粮食用以酒浆消费,并且吐蕃沙州仓曹(stsang mngan)等官员对此还要予以监督核查:“马年与羊年从沙州寺庙支出:用于做佛事功德设斋之财物消耗,以及沙州方面驻锡僧伽之饭食和酒浆耗费,后又添补部分(器皿)共消耗麦子、青稞一千二百六十一克一升二掬,粟米八百零六克半,荞麦、豌豆九百三十七克半,均归入支出之中。”“马年和羊年,从沙州大小寺庙中取作补充佛事顺缘及设斋,驻锡沙州僧伽消耗之口粮、酒浆;……与粮食清册最初所载不符。其短缺部份,由大尚论批准算作损耗。”“此项粮食于猴年春后,告各粮官登记入册,清册之抄本盖印,交与论刺腊藏(zla—bzang)和论噶律卜藏(klu—bzang)驾前校对。此帐为甘贻赞(kam—lengs—bt-san)听记(记录)。”文书中的粮官即是吐蕃沙州仓曹(stsang mngan),^[18]大尚论系驻节河州的吐蕃东道节度使,总管河陇地区的军政事务,沙州寺院酒浆用粮专门要由其核查批准,可见寺院用酒量不小。

吐蕃统治下河陇地区寺院的依附人口——寺户中有专门为寺

院酿酒的酒户,另外其他寺户也要为寺院煮酒,如 S. 542 号背《戌年(818)六月沙州诸寺丁口车牛役簿》记载着沙州各寺寺户为沙州都僧统司上役的具体情况,其中就有如下记录:“安保德煮酒一日。迺造粟一驮半。”“何伏颠守囚五日酒户”。^[19]安保德系普通寺户但要为寺院煮酒一日,何伏颠是专职酒户,除去为寺院酿酒外,还要服其它劳役。安保德、何伏颠以及前文提到的吐蕃官府酿酒人康辛辛、石毕秋等据姓氏来看都是当地粟特裔居民,他们与天宝年间敦煌酒行中的粟特酿酒人当有着一定的关系。寺院平日要拨出粮食给寺属酒户专门用来酿酒,用于招待来寺院视察的吐蕃官员及供僧众饮用,P. T. 1104 是一件寺院消费和借出谷物的分类帐簿,即谷物破历,该文书记载:“[当]清理甲弥登(Ja—me—ting)的谷仓之时,发现八克去皮粟米;其中两克可以看上去可以用来[造]酒,它们被移交给了酿酒人(chang—pha)。(剩下的)六克去皮不干净,交给看库人。”^[20]据 S. 0542 号文书背《戌年(818)六月沙州诸寺丁口车牛役簿》记载,蕃占时期戌年以来六年间(818—823)敦煌诸寺 191 名“丁口”(即寺户)在沙州都司上役,有 40 多种役目,其中煮酒服役者和身份为酒户者仅有安保德、何伏颠两人,可知寺属酒户人数很少,寺院酿酒规模亦较小。由于敦煌寺院用酒量不小,而寺属酒户人数很少,寺院酿酒产量较低,那么蕃占时期敦煌寺院应该与后来归义军时期一样,还要用粮食向当地私营酒户购买一部分用酒,或者是将粮食交给他们做酿酒酒本,随时取用(详见下文)。

在寺院享有酿酒权的同时,吐蕃统治下的敦煌僧众也普遍有着饮酒的习惯,S. 381《龙兴寺田比沙门天王灵验记》云:“大番岁次辛巳润(闰)二月十五日寒食”,“当寺家人在外吃酒”。^[21]在吐蕃统治下的西域僧人也有着饮酒的现象,如若羌米兰古城出土的简牍记载:“二十一名僧人每人平均酒三‘土’半,放置中间。酒浆……罗给二十四名年青服侍人,平均每人头遍酒十满瓢,合计酒一

百‘土’……”。^[22]这里的“土”为半克青稞所酿酒浆的总量。

佛教戒律的根本是五戒,即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒,《大毗婆娑论》卷123称印度一位优婆塞由于饮酒导致神智迷乱,从而又连带犯了其它四戒。敦煌文献 Dx. 10427称:“一切酒不得沽,是酒起醉因缘”。^[23]唐道宣《四分律删繁补阙行事抄》卷下2亦称:“稜伽云:‘酒肉葱蒜韭菹,悉不尝之’。俗中尚云:‘沽酒市脯不事’。况出道高僧以酒肉为意旨,所怀亦可见也”。^[24]但是吐蕃统治下的敦煌、西域僧团实际上却享有酿酒权,并且可以饮酒,

笔者以为这一现象除了与敦煌地区气候寒冷,饮酒有助抵御风寒有关外,实际上也是吐蕃佛教僧侣积极投身世俗政权,受到吐蕃社会饮酒风气的影响的结果。佛教传入吐蕃后,逐步为吐蕃朝野所接受,赤松德赞赞普(755—797)建立起吐蕃本土(不包括吐蕃对外扩张占领的河陇西域等地)第一座寺院——桑耶寺,任命佛教宗师,剃度僧侣,施行三户养僧制和寺院属民制度,给寺院和僧侣以属民供养。牟尼赞普(797—798)三次下令平均财富以解决属民在给佛教贡献财物中差别悬殊的问题。赤德松赞(798—815)任用僧人参政,委命僧人为僧相钵阐布,他们的地位高于外族和王族诸权贵,名列众大尚论之首,参与决策一切军国大事,规定赞普自幼年开始就要以僧人为师,学习佛法。赤祖德赞(815—838)则确立七户养僧制,对每个僧人奉献七户属民,供衣食之需,以期从根本上解决僧人生活的来源问题。^[25]佛教已在吐蕃政权中占有举足轻重的地位,僧人也直接加入世俗官吏的行列。

吐蕃地处高原,气候较敦煌更为严寒,饮酒消寒也成为吐蕃人的生活习惯,吐蕃朝野饮酒盛行,连大力崇佛的吐蕃赞普也不例外,据藏族史籍记载,赤祖德赞这位弘扬佛法、致力于唐蕃友好的一代名王就是在畅饮美酒之后,醉卧床上被朝中叛臣所杀。^[26]而吐蕃本土宗教——苯教也不禁酒,苯教巫师在祭神时要将酒作为

贡品,他们平时也有饮酒习惯,从新疆若羌米兰古城中出土的吐蕃时期的木筒中也有如下记载:“苯教师七人及苯教主二人,共九人,分坐两排,伙食相同,吃完晚饭前,每人一天供应十满瓢‘头遍酒’,计酒共三‘土’。”“按照习俗做一对替身物——多玛供品。然后,献降神酒。午饭,连续献上迎宾青稞酒三瓢,置一盛酒大碗,顺序饮酒。苯教主讲述往昔历史。”“……二十七名(苯教徒)每人平均五瓢酒。‘二遍酒’四瓢半。一百二十二个雇工每人三满瓢酒。合计‘三瓢酒’十一‘土’半”。^[27]至今西藏地区的一些宗教仪式上仍以酒敬神,并以面粉等掺酒做成的供糕——多玛作为贡品。^[28]佛教传入吐蕃后,一直受到苯教的强烈抵制,佛教在与苯教斗争的过程中,为了在吐蕃生存发展,也逐步吸收了一些苯教的内容,受到苯教的影响。因此受吐蕃社会饮酒风气的影响,吐蕃僧人投身吐蕃军政事务,参加官方举行的宴饮活动,寺院僧众也破戒饮酒,并且佛教寺院平时自己酿酒,有专门酿酒的寺户,这些也就成了顺理成章之事。

蕃占时期的敦煌不仅有着官方和寺院酿酒业,而且还存在着私人酿酒业,P. 3744《丑年(821)沙州僧龙藏牒》记载龙藏未出家前曾自开酒店酿酒,获利颇丰:“先家中种田不得丰饶,齐周自开酒店,自雇人,并出本糜粟卅石造酒,其年除吃用外,得利割价七十亩,柴十车,麦一百卅石。”^[29]私营酿酒者也有为官府服务的义务,P. T. 1104号文书有如下记载:“在狗年秋季的第一个月初,当节度使衙的观察使(dmag—dpon spyan)论·达石(blon stag—zigs)来到[敦煌]之时,由于从[千户]部落民户中收集来的[酿]酒粮食太少,[他们]从寺院所有的谷物中借得十克(khal)粟米;悉宁宗(Snying—tshoms)[千户]部落的张荣逸(?) (Cang weng—yir)和悉董萨(Stong—sar)[千户]部落的李进达(?) (Li dzin—dar)领走了[这些粟米],一致认定[这些粟米]将在今年秋季最后一个月十五日之前归还寺产仓库。一致认定如果[借粮者]不能按时归还,将

要使[谷物数量加倍偿还],借粮者家中任何[财产]都可被拿去偿债;[借粮者]就此盖上私印为记。”^[30] 悉宁宗(Snying—tshoms)[千户]部落的张荣逸(?)(Gang weng—yir)和悉董萨(Stong—sar)[千户]部落的李进达(?)(Li dzin—dar)二人受到官府征调,要从寺院借粮为来到沙州的吐蕃瓜州节度衙官员论·达石(blon stag—zigs)供酒,笔者认为这两个人很可能就是私营酿酒者。

与此同时,吐蕃官员也从寺院借粮酿酒来招待论·达石(blonstag—zigs):“在秋季第一个月三十日的午时,论东赞(blonL—dong—bzang)从寺院所有的谷物中借得十克(khal)粟米,尚论(zhang—lon)的奴仆热格·列格聪(Dru—gulegs—cung)和石貌貌(Shegne—ne)领走谷物时说:‘[谷物]将作为论·达石(blonstag—zigs)来[此]视察时的[酿]酒物。’一致决定[谷物]将在今年秋季第二个月三十号之前偿还寺产仓库。一致认定如果[借粮者]不能按时归还,将要使[谷物数量加倍偿还],列格聪(legs—cung)等借粮者家中任何[财产]都可被拿去偿债;就此盖上私印为记。”^[31]可见吐蕃敦煌地方官府用酒量相当大,除由官府所属酒户专门供给以外,还要征调部落民户和私营酒户供酒支应,并且吐蕃官员个人也要承担一部分酿酒任务来满足需求。

前面已提到唐朝于广德二年(764)在全国范围内征收酒税,建中三年(782),全国更是实行榷酒,全面推行官酿,禁止私酿。但是在吐蕃统治地区尚未见有实行榷酒,禁止私酿和征收酒税的记载,在有关文书中仅可见到吐蕃瓜沙地方政权有时要征调部落民户和私营酒户为官方供酒,这也是蕃占时期敦煌酿酒业的一个独特之处。

三、吐蕃时期敦煌酿酒业对归义军时期酿酒业的影响

以上对吐蕃统治时期敦煌酿酒业的具体情况进行了一些初步探讨,可以看到在蕃占时期的敦煌官府以宴设厨和仓曹(stsang mngan)负责官方酿酒事宜,管辖专门为官府酿酒的官酒户;寺院在官府的监督管理下也有酿酒权,寺户中有着专门为寺院酿酒的酒户;民间私人酿酒业也同时存在,部落民户和私营酒户有时要接受官府征调为官府供酒,同时吐蕃官员也要个人承担一部分酿酒任务来招待上级官员。蕃占时期的酿酒业较为发达,且独具特色。

在占领河陇地区近百年后,强盛一时的吐蕃王朝逐步走向衰亡,朗达玛即位后大肆灭佛,最终被僧人刺杀,导致吐蕃内乱,永丹与微松二王各据一方展开混战,大中二年(848),沙州大族张议潮率领汉胡各族起事,驱逐吐蕃节儿,恢复汉制,建立起归义军政权。归义军时期,敦煌地区的酿酒业得到进一步发展,归义军政权是在承袭吐蕃对瓜沙统治的基础上建立的,其各项政治经济制度深受吐蕃影响,归义军时期的酿酒业亦不例外。

首先,归义军政权仍然有着为官府酿酒的官酒户,归义军政权专门设置了酒司来负责管理官方酿酒事宜,其长官为知酒司或酒司使,简称酒司,如P. 3440《丙申年(996)三月十六日见纳贺天子物色人绦绢历》:“高酒司黄绢一匹”。^[32]P. 4907《庚寅辛卯两年支出粟帐》:“卅日付高酒司酒本粟十硕伍斗”。^[33]归义军政权有专门为官方酿酒的官酒户,由酒司负责管理,P. 3569v《光启三年酒户马三娘龙粉堆牒》云:

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、豫微及凉州、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（乏）济，本省全绝，家贫无可炊（炊）饭，朝忧败阙。伏乞仁恩，支本多少，充供客使。伏请处分。牒状如前，谨牒。

光启三年四月日龙粉堆牒。

付阴季丰算过。廿二日。淮深。

押牙阴季丰：

右奉判令算会官酒户马三娘、龙粪（粉）堆从三月廿二日于官仓请酒本粟贰拾驮，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，诸处供给使客及社会、赛神，一一逐件算会如后：……光启三年四月日押衙阴季丰牒。^[34]

可以看到酒司是把粮食分给各官酒户用以酿酒，并随时向归义军政权提供用酒，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核查结算。归义军的官酒户显然与吐蕃时期官府所辖酒户一脉相承。

其次，归义军时期寺院仍然享有酿酒权，僧侣依然饮酒成风，这自然也是受吐蕃统治的影响所致。归义军时期敦煌寺院僧徒饮酒风气日盛，饮酒成为生活中的常事，寺院时常自己酿酒（即卧酒），P. 2040v《后晋时期净土寺诸色入破历算会稿》记载：“粟两硕一斗，卧酒二月八日看社人及第二日屈人用。”“粟七斗，寒食卧酒祭拜及第二日众僧底生地畔用。”“粟二斗，卧酒泥西仓人匠用”。^[35]与此同时寺院还用麦粟直接从外面酒店买酒，称为沽酒，或者将一定数量的麦粟交给酒店作为酒本酿酒，随时取用，亦称为卧酒。如 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”。^[36] P. 2049《后唐同光三年正月沙州净土寺直岁保护手下诸色入破历》记载：“粟七斗，

亦与马家付本卧酒,报恩寺起钟楼人助用”。^[37]据郑炳林先生研究,敦煌僧团还专门设有管理酒类酿造和支用的机构,即常住库司,S. 6542《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帐^[38]。酒的消费帐定时结算查核,如 S. 5786《算酒讫欠酒凭》云:“甲申年十一月廿六日对徒众算酒讫,更欠酒两瓮(押)。”^[39]但是目前尚未发现归义军政权对寺院酿酒消费进行监督管理的史料,这与蕃占时期有所不同,归义军政权对敦煌寺院酿酒业的控制管理似不如吐蕃时期严密。

归义军时期,从各级僧官到普通僧众在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:“廿七日,酒贰斗伍升,僧录用。二月三日,酒壹斗,僧录用。”^[40]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《癸酉年硃户董流达园硃所用抄录》:“又胡饼三十,酒壹角,众僧盖桥来吃用。胡饼伍拾,酒半瓮,众僧修写(阌)口来吃用”。归义军时期,僧徒参加民间社团的宴饮已习以为常。P. 3037《庚寅年正月三日社司转帖》:“右准例建福一日,……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。”下列名单中半数以上是僧正法律等僧官。^[41]敦煌佛教僧团在招待当地官员,迎送外地使者、行僧等活动中,酒是主要开销,并且寺院还将好酒送给归义军上层官员。^[42]

最后,归义军时期,民间私营酒户要接受官府征调为官方提供用酒,这也与蕃占时期毫无二致。P. 4660 背《归义军衙内布纸破历》记载:“同日支与酒户阴加晟、张再集二人湔酒粗布壹匹。”^[43]S. 5571《酒户邓留定状及判凭》:“伏以今月十日城南庄割麦酒一瓮。十日支毡匠酒壹斗。伏请处分。戊辰年七月日酒户邓留定。为准,十二日(鸟押)。”^[44]笔者认为这两件文书中出现的酒户阴加晟、张再集、邓留定身份不同于 P. 3569《光启三年酒户马三娘龙粉堆牒》中的官酒户马三娘、龙粉堆,他们应是民间私营酒户。酒

户为官府服役期间,除酿酒原料之外,其它用品亦由官府供给,酒司对服役酒户的控制也很严格,每一项支出必须当天向酒司报批,酒司随后下达判凭。

晚唐五代时期,中原王朝仍然施行榷酒,推行官酿,禁止私酿,晚唐不少地方设有榷酒务,唐崔致远《桂苑笔耕集》卷13记“诸葛殷知榷酒务”。又卷14记柳孝让“差知白沙场榷酒务”,“举汉代之权宜,搜杜康之利润,贍吾军用,藉尔公才。……事须差(徐萼)勾当天长县榷酒务”。《新唐书》卷54记载昭宗“以用度不足,易京畿近镇曲法,复榷酒以贍军”。后唐天成三年(928),更是实行榷曲,^[45]禁止私人制造酒曲,违禁者要给以严厉处罚,《五代会要》卷26记诸道州府设置有“曲务”。《资治通鉴长编》卷2建隆二年记载“汉初,犯私曲者并弃市,周祖始令至五斤者死”。赵宋建国后又加以改变:“犯私曲十五斤,以私酒入城至三斗者,始处极典,其余论罪有差,私市酒曲,减造者之半”。^[46]笔者以为归义军政权专门设置酒司以管理酿酒事宜有可能也是受了中原王朝在各地专设榷酒务与曲务的影响,但是归义军时期敦煌官府酿酒、寺院酿酒和私人酿酒同时存在,在现有史料中尚未发现有归义军政权施行榷酒,推行官酿,禁止寺院和私人酿酒以及征收酒税的记载。这当与其孤悬边陲,偏居一隅,保持独立状态,承袭吐蕃旧制有关。

(原载《青海民族学院学报》2004年第1期)

注 释

[1]施萍婷《本所藏〈酒帐〉研究》,《敦煌研究》1983年创刊号,第142—155页;姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》,中华书局,1987年,第298—309页。郑炳林《唐五代敦煌酿酒业研究》,《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州大学出版社,1995年,第575—594页。童丕 Eric Trombert)《酒与佛教——八至十世纪

敦煌寺院的酒类消费》，载戴仁主编《远东亚洲丛刊》第11卷“纪念法国远东学院创立一百周年敦煌学新研”专号（Jean—Pierre Drège edit; Cahiers d' Extrême—Asie, Vol. 11; Nouvelles Études de Dunhuang centenaire de L' École française d' Extrême - Orient, Kyō to; L' École française d' Extrême - Orient section de Kyō to, 2000.），参见余欣《法国敦煌学的新进展——〈远东亚洲丛刊〉“敦煌学新研”专号评介》，《敦煌学辑刊》，2001年第1期，第108—109页；冯培红《唐五代敦煌的酒行、酒户和酒司》，《青海社会科学》2001年第3期，第82—87页；高启安《唐五代敦煌饮食生活研究》，民族出版社，2004年，第305—352页。

[2]在安西榆林窟西夏第3窟东壁有一酿酒图，图中所绘酿酒器物，据何丙郁和李约瑟在《中世纪早期中国炼丹家的实验设备》中考证，应属酿造高浓度烧酒的蒸馏器（《敦煌学大辞典》，上海辞书出版社，1998年，195页），归义军时期文书S. 3836号《天成四年（929年）都僧统龙辩海晏榜》和S. 2575《普光寺置方等道场牒》等中也出现有醇醪（即烈性白酒）的记载（参见前揭郑炳林、高启安先生文）。但归义军、西夏政权出现的时间都在吐蕃统治结束之后，吐蕃时期的敦煌文献中尚未发现有关高浓度烧酒的记载，所以笔者认为蕃占时期敦煌可能并无高浓度烧酒，即使有其产量和饮用范围也很有限。

[3]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑，书目文献出版社，1982年，第488—489页。

[4]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第1辑，第475页。

[5]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第2辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第620页。

[6]《英藏敦煌文献》第13册，四川人民出版社，1995年，第231页。

[7]佟锦华节译《贤者喜宴》，载黄布凡、马德《敦煌藏文吐蕃史文献译注》，甘肃教育出版社，2000年，第383页。并参见陈楠《藏史丛考》，民族出版社，1998年，第46—48页。

[8]郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年，第241页。

[9]F. W. Thomas（托马斯）：Tibetan Literary Text and Documents concerning Chinese Turkestan（《新疆出土古藏文文书》），II，London（伦敦），1951，p17；《敦煌学大辞典》，第467页。

[10]王尧、陈践《敦煌吐蕃文献选》，四川民族出版社，1983年，第52—53页。

[11]王尧、陈践《敦煌藏文文献选》，第83、85页。《敦煌学大辞典》，第467页。

[12][宋]孙逢吉《职官分记》卷44《酒坊使副使》，中华书局，1988年，第819页。

[13]P. 4947号《唐天宝十(?)载酒行安胡到芬牒》，唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济真迹文献释录》第3辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第626页。

[14]苏晋仁等《(册府元龟)吐蕃史料校正》，四川民族出版社，1981年，第5页。

[15]王尧《敦煌古藏文历史文书》，青海民族学院铅印本，1979年，第47—48页。

[16]王尧《敦煌古藏文历史文书》，第6—7页。

[17]王尧《吐蕃金石录》，文物出版社，1982年，第100—101页。

[18]王尧、陈践《敦煌吐蕃文书论文集》，四川民族出版社，1987年，第20—21、48页。

[19]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济真迹文献释录》第2辑，第383、389页。

[20]Tsuguhito Takeuchi : Old Tibetan Contracts from Central Asia , Daizo Shuppan , Tokyo, 1995, P74. 并参见《敦煌吐蕃文书论文集》，第26页。

[21]《英藏敦煌文献》第1卷，四川人民出版社，1990年，第166页。

[22]王尧、陈践《吐蕃简牍综录》，文物出版社，1986年，第73页。

[23]《俄藏敦煌文献》第14册，上海古籍出版社，2000年，第286页。

[24]《大正大藏经》，新文丰出版公司，1983年，第40册，第118页。

[25]黄颢《〈贤者喜宴〉摘译(八)—(十三)》，载《西藏民族学院学报》1982年第3、第4期；1983年第1—4期；1984年第1期。

[26]索南坚赞著，刘立千译注《西藏王统记》，民族出版社，2000年，第140页。

[27]王尧、陈践《吐蕃简牍综录》，第72—73页。

[28]勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨《西藏的神灵和鬼怪》，谢继胜

译,西藏人民出版社,1993年,第416、418、423—424页。

[29]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济真迹文献释录》第2辑,第284页。

[30]Tsuguhito Takeuchi(武内绍人): Old Tibetan Contracts from Central Asia(《中亚古藏文契约文书》), Daizo Shuppan(大藏出版社), Tokyo(东京), 1995, P74—75.

[31]Tsuguhito Takeuchi: Old Tibetan Contracts from Central Asia, P75—76. 并参见《敦煌吐蕃文书论文集》,第27页。

[32]《敦煌宝藏》第128册,第328页。

[33]《敦煌宝藏》第134册,第595页。并参见冯培红《唐五代敦煌的酒行、酒户和酒司》,《青海社会科学》2001年第3期,第84—85页。

[34]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济真迹文献释录》第3辑,第622—623页。

[35]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济真迹文献释录》第3辑,第416页。

[36]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济真迹文献释录》第3辑,第222页。

[37]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济真迹文献释录》第3辑,第359页。

[38]参见郑炳林《唐五代敦煌酿酒业研究》,《敦煌吐鲁番文献研究》,第585—589页。

[39]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济真迹文献释录》第3辑,第538页。

[40]《英藏敦煌文献》第11卷,四川人民出版社,1994年,第74页。

[41]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济真迹文献释录》第1辑,第327页。

[42]郑炳林《唐五代敦煌酿酒业研究》,《敦煌吐鲁番文献研究》,第585—589页。

[43]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济真迹文献释录》第3辑,第254页。

[44]唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济真迹文献释录》第3辑,第625页。

[45]《旧五代史》卷146《食货志》;《五代会要》卷26;《通鉴》卷276。

[46]参见张泽咸《唐代工商业》,中国社会科学出版社,1995年,第175—179、398—401页。

晚唐五代敦煌佛教寺院的纳赠

郭永利

敦煌文献当中保存了一定数量的晚唐五代时期敦煌佛教寺院的入破历、算会牒等,真实记录了当时寺院的各项收入及支出。在这些记录中,多处记载到寺院的纳赠数额。纳赠即寺院于僧尼亡故时向都司所属的大众仓交纳一定数量的粟、面、油豆等粮食,为其丧葬所用。在前人的研究中,郝春文先生《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》^[1]对晚唐五代时期敦煌僧尼丧事的操办,分都司僧官、一般僧官和普通僧人进行了论述,涉及到寺院的纳赠;陈大为《归义军时期敦煌净土寺与都司及诸寺的经济交往》^[2]对敦煌寺院的纳赠也有所涉及,认为寺院的纳赠物归入大众仓,或僧门。但两人对纳赠未做进一步的分析。本文在此基础上,通过对晚唐五代时期敦煌寺院纳赠的对象、纳赠数额的差异进行分析,认为寺院的纳赠仅限于隶属都司的佛教僧官,是寺院的义务,不仅分摊了都司办理僧官丧事的费用,而且因纳赠涉及各寺院,扩大了普通僧官的治丧范围;寺院纳赠表现出的数额差异则是敦煌佛教教团僧职之间严格的等级的反映。

以下是唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》^[3]中佛教寺院的纳赠资料:

1、P. 3578《癸酉年(913)正月沙州梁户史汜三沿寺诸处使用油历》:“三月廿四日,报恩寺李僧政身故赠油叁升,付汜法律、张法律。”

2、S. 4899《戊寅年(918 或 978) 诸色斛斗破历》：“十一月七日，粟伍斗，乾元寺何僧正亡纳赠用。”“十二月十九日，麦贰斗沽酒，纳赠用。”

3、S. 4649 + S. 4657《庚午年(970) 二月十日沿寺破历》：“廿日四日，粟贰斗伍升，金光明寺刘法律亡纳赠用。”“显德寺吴法律亡纳赠粟二斗伍升。”

4、P. 4909《辛巳年(981) 十二月十三日后诸色破用历》：“七日，史判官亡，面二斗伍升，粟二斗伍升，油壹升，纳赠用。”“廿九日，金马法律亡，粟二斗伍升，面二斗伍升，油壹升，纳赠用。”

5、S. 6452(1)《某年(981—982?) 净土寺诸色斛斗破历》：“十三日，灵图寺孔僧正亡纳赠面伍斗，粟伍斗，油叁合。”“十三日，云寺令狐法律亡，纳赠面壹斗叁升，粟壹斗，油两合。”

6、P. 2049v《后唐长兴三年(931) 年正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色入破历算会牒》：“粟三斗陆胜，灵图寺汜僧政纳赠用。”

7、P. 2040v《后晋时期净土寺诸色入破历算会稿》：“油玖合，康教授灭时纳赠用。”

8、P. 3234v(9)《癸卯年(934) 正月一日已後净土寺直岁沙弥广进面破历》：“面四斗，高僧正亡时纳赠用。”

9、P. 2032v《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》：“阴僧政迁化时僧门纳赠用”“粟二斗二升，康教授迁化纳赠用。”“面三斗六升，龙郭僧正亡时纳僧门用。”“面二斗五升，康教授亡迁化时纳赠用。”

10、S. 5039《年代不明(十世纪) 诸色斛斗破用历》：“粟贰斗伍升乾汜判官亡纳赠用。”“粟伍斗，三界寺董僧正亡纳赠用”“粟贰斗伍升，沈法律亡赠用。”

11、S. 4657《年代不明(970?) 某寺诸色破历》：“粟二斗伍升，开元寺阴法律亡纳赠用”“六月七日，粟二斗伍升，金光明吴法律亡纳赠用；又粟二斗五升，程法律亡时纳赠用”“又豆五升，图就僧

正亡纳[赠用]。”

12、S. 5050《年代不明(十世纪)某寺诸色斛斗入破历算会牒稿残卷》：“十月十五日，粟二斗二升，翟判官亡纳赠用。粟二斗二升，莲李法律亡纳赠用。”

13、S. 4642v(1—8)《年代不明(十世纪)某寺诸色斛斗入破历算会牒残卷》：“粟二斗伍胜，龙画法律亡时纳赠用。”“粟肆斗伍胜，莲宋僧政亡时纳赠用。”“粟二斗伍胜，龙张判官亡时纳赠用。”“面三斗，云田禅亡时纳赠用。”“面三斗，龙画法律亡时纳用。”“面肆斗，莲宋僧政亡时纳赠用。”“油壹胜，云田法律亡时纳用。”“油壹胜，龙画法律亡时用。”“油二胜半，莲宋僧政亡时纳用。”“油壹胜，龙张判官亡纳用。”

14、P. 3165v《年代不明(公元十世纪)某寺入破历算会牒残卷》：“一石二斗，僧统亡纳赠用。”

15、P. 6981《年代不明诸色斛斗破历》：“面叁斗，油壹升，粟叁斗，图张判官亡纳大众用”“面陆斗，油贰升半，粟五斗，三界寺王僧政亡纳大众用。”

以上材料明确记录纳赠有明确寺名的为净土寺，其它为不明寺院。净土寺与龙兴寺、报恩寺这样的官寺来比规模较小，归义军时期的净土寺的地产在“60.47 亩至 70.97 亩之间”，“净土寺作为晚出寺院的一种类型，其地产规模是很小的。在吐蕃管辖时期早已存在的一些老牌寺院，其地产规模要大些。”^[4]纳赠物不见有布和丝织品的记录，仅限于粮食类，主要是一定数量的麦、面、油、粟、豆等，偶也用酒(见下表)。

纳赠的粮食则归于大众仓。S. 6981《年代不明诸色斛斗破历》中明确提到纳赠物入“大众”用，P. 2032《后晋时期净土寺诸色入破历算会稿》：“面三石一斗五升，副僧统和尚掩世时造功孝并祭盘粥瓮等用。面四斗五升，纳大众赠副[僧统]用。”大众即为大众仓，由敦煌佛教最高管理机构都司进行管理，“大众仓的粮食用

于与大众有关的各项支出……从前引 S. 1574 文书中只知道大众仓的储量颇丰,以致一寺一次即可领十五硕麦粟”,^[5]僧官丧亡,各寺的纳赠均归入大众仓,为都司办理僧官的丧事使用。纳赠名为赠,但实际上是各寺院的义务,某一僧官迁化,各寺院须为其纳赠。

晚唐五代敦煌佛教寺院纳赠数额表

| 敦煌文书卷号 | 僧统 | 数额 | 僧正 | 数额 | 法律 | 数额 | 判官 | 数额 |
|---------------------------|----|----|------------|---------------------|-----------------|-----------------------------|-----|---------------------------------|
| P. 3578《沿寺诸处》 | | | 报恩寺 李僧正 | 油叁升 | | | | |
| S. 4899《某寺诸色破历》 | | | 乾元寺 何僧正 | 粟伍斗 | | | | |
| S. 4649 + S. 4657《沿寺破历》 | | | | | 金光明 寺刘法 律 | 粟二斗伍 升 | | |
| | | | | | 显德寺 吴法律 | 粟二斗伍 升 | | |
| S. 4909《某寺诸色破历》 | | | | | 金光明 寺马法 律 | 粟二斗伍 升,面二 斗伍升, 油壹升 | 史判官 | 面二斗 伍升,粟 二斗伍 升,油壹 升 |
| S. 6452(1)《净土寺诸色破斛斗破历》 | | | 灵图寺 孔僧正 | 面伍斗, 粟伍斗, 油叁合 | 大云寺 令孤法 律 | 面壹斗叁 升,粟壹 斗,油两 合 | | |
| P. 2049《净土寺直岁愿达手下诸色入破历》 | | | 灵图寺 孔僧政 | 粟三斗 陆胜 | | | | |
| P. 2040v《后晋时期净土寺诸色入破历算会稿》 | | | | | 康教授 | 油玖合 | | |

| 敦煌文书卷号 | 僧统 | 数额 | 僧正 | 数额 | 法律 | 数额 | 判官 | 数额 |
|---------------------------------|----|----|--------|------------------|---------|------------------|--------|------------|
| P. 3234v(9)《净土寺直岁沙弥广进面破历》 | | | 高僧政 | 面四斗 | | | | |
| P. 2032v《后晋时期净土寺诸色入破历算会稿》 | | | 龙兴寺郭僧政 | 面三斗六升 | 康校授 | 粟二斗二升, 面二斗伍升 | | |
| S. 5039《某寺诸色斛斗破用历》 | | | 三界寺董僧政 | 粟五斗 | 沈法律 | 粟二斗伍升 | 乾元寺汜判官 | 粟二斗伍升 |
| S. 4657《某寺诸色破历》 | | | | | 开元寺阴法律 | 粟二斗伍升 | | |
| | | | | | 金光明寺吴法律 | 粟二斗伍升 | | |
| | | | 灵图寺就僧正 | 豆五升 | 程法律 | 粟二斗伍升 | | |
| S. 5050《某寺诸色斛斗入破历算会牒稿残卷》 | | | | | 莲台寺李法律 | 粟二斗二升 | 翟判官 | 粟二斗二升 |
| S. 4642v(1-8)《某寺诸色破历斛斗入破历算会牒残卷》 | | | 莲台寺宋僧政 | 粟四斗五升, 面四斗, 油二胜半 | 龙兴寺画法律 | 面三斗, 粟二斗五升, 油壹胜, | 龙兴寺张判官 | 粟二斗伍胜, 油壹胜 |
| | | | | | 大云寺田法律 | 油壹升 | | |
| 敦煌文书卷号 | 僧统 | 数额 | 僧正 | 数额 | 法律 | 数额 | 判官 | 数额 |

| 敦煌文书卷号 | 僧统 | 数额 | 僧正 | 数额 | 法律 | 数额 | 判官 | 数额 |
|----------------------|----|------|--------|--------------|----|----|--------|-------------|
| S. 6981《某寺诸色斛斗破历》 | | | 三界寺王僧政 | 粟五斗,面陆斗,油贰升半 | | | 灵图寺张判官 | 面叁斗,油壹升,粟三斗 |
| P. 3165v《某寺入破历算会牒残卷》 | 僧统 | 一石二斗 | | | | | | |

根据统计表来看,其纳赠的对象均为隶属都司的诸寺僧官。净土寺纳赠对象为高僧政、灵图寺孔僧政、龙兴寺的郭僧政、大云寺的令狐法律,其它不明寺院为僧统、报恩寺的李僧政、乾元寺的何僧政、三界寺董僧政、灵图寺的就僧政、莲台寺宋僧政、三界寺的王僧政,金光明寺刘法律、马法律、显德寺吴法律、开元寺阴法律、金光明寺的吴法律、莲台寺的李法律、龙兴寺的画法律、大云寺的田法律,史判官、翟判官、乾元寺汜判官、龙兴寺的张判官、灵图寺的张判官等僧官。

寺主、上座、维那三纲是僧团的基层组织,寺院对当寺收支情况管理严格,记录明晰,寺主、上座、维那亡故时寺院也必然会有葬事的开支记录。但以上材料中没有当寺、外寺三纲纳赠的记录。僧官的丧事由都司办理^[6],寺院的纳赠物入大众仓,由都司用于丧事的用费。可见僧官亡故进行纳赠与由都司办理其丧事关系密切,若不由都司办理,则无需从大众仓支出丧事费用,更无需敦煌的各寺院进行纳赠。寺院的三纲很有可能不由都司办理丧事,而由本寺院和其它途径来办理,那么很可能对三纲,各寺院无需纳赠。也就是说寺院的寺主、上座、维那亡故敦煌佛教各寺院不必纳赠。

寺院的普通僧人,从净土寺及其它寺院的帐目中也没有看到相关的由寺院所出的纳赠的记录,只记录了在当寺普通僧人亡日、葬日造祭盘及煮粥的各项开支,如:P. 2032v《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》:“面一斗,善惠亡时造食女人用。面五升,造(食)善惠开七斋时女人用。”“面八斗,愿真亡时造食女人用。”

“面五斗，善惠开七斋时煎饘食用。”“面四斗五升，保应亡时造祭盘及粥用。”S. 4642v(1—8)《年代不明(十世纪)某寺诸色斛斗入破历算会牒残卷》：“面叁斗，戒净亡时造食用。”“油二胜，戒净亡造正盘用。”“油贰胜，安禅亡造祭盘用。”当寺的僧人亡故，寺院须支出造食、开七斋、造祭盘及粥等费用，这些开支不是纳赠，是寺院为当寺僧人亡故举办葬仪的费用。当寺的普通僧人亡故，看不到当寺的纳赠，同时，外寺的普通为僧人亡故也没有寺院纳赠的记录，说明普通僧人的丧事由各寺独自办理。而且，寺院给本寺的僧人用于丧事的支出费用数额并不大，如造祭盘和斋祭所用的数额远远低于僧官。虽然普通僧人之间在数量上有差异，但这只与参加丧礼的人数有关。

对于隶属于都司的僧官，寺院也会拿出来一定数量的粟、面、油等为其造祭盘煮粥，如 P. 2032《后晋时期净土寺诸色入破历算会稿》：“面三石一斗五胜，副僧统和尚掩世时造劝孝并祭盘粥瓮等用。”S. 4782《寅年乾元寺堂斋修造两司都师文谦诸色斛斗入破历算会牒残卷》：“面三斗五升，油壹升，充僧统亡煮粥用。”可见，寺院的纳赠与僧尼亡故时支出一定数量的粮食来办理斋祭有不同的意义。

同时在文书中还一条寺院对僧官的有助葬的记录。S. 4642v(1—8)《年代不明(公元十世纪)某寺诸色斛斗入破历算会牒残卷》：“面两硕肆斗伍胜，左法律亡时助葬用。”“油壹胜，左法律亡时助葬用。”从这件文书的内容来看，寺院的助葬、纳赠有不同的含义。左法律为僧官，助葬用了面两硕肆斗伍胜，油壹胜，与对僧官的纳赠不同，这个数额远远高于前述材料中对判官的纳赠数量。寺院对僧官助葬的记录极少，不见有对其他亡故僧官进行助葬的记录，说明对僧官的助葬是很少的，而助葬与纳赠同在一处出现，也说明了在寺院的观念中，纳赠与助葬的意义不同，是寺院对都司僧官应尽的义务，而助葬则人情成份更多一些。

如上所述,晚唐五代时期敦煌寺院的纳赠对象均为都司的属员僧官们。而寺院的三纲和普通僧人则得不到纳赠。故可知在晚唐五代时期的敦煌,佛教僧官亡故时各寺院要为其纳赠,是寺院的义务。

从统计表中还可以看到,纳赠数额因僧职的等级而有相应的不同数额,其数额差别也相对固定,P. 3165v《年代不明(十世纪)某寺入破历算会牒残卷》中所记僧统为一石二斗,粟、油、面从通常的纳赠种类来看也应有,惜未记录下来。为僧统亡故而纳赠的虽然仅此一条,但从大量的寺院为普通僧官的纳赠记录来看,则僧统亡故各寺无疑也须纳赠。

僧政通常是粟四斗到五斗之间,油三斗至二斗五升之间,远远低于僧统。同时僧政的数额与法律、判官相差虽然并不大,却高于法律,判官等僧职。法律,判官最少,通常是面二斗五升至三斗,粟二斗五升至三斗,面、油也大体存在相应的差别。可以看出,僧统、副僧统纳赠的数额最高,而僧正、法律、判官等僧官的则明显低。这样的差别虽然并不大,但却相对固定,可以看出,在普通僧官僧政、法律、判官之间纳赠数额也依其僧职的等级不同而有差别,因此在数量上存在着僧统、副僧统—僧政—法律—判官这样的等级次序,其差别量化着僧官等级位次。

通过以上的分析,可以得知,纳赠似乎是敦煌佛教寺院为僧官丧亡的一种助葬行为,但实际上反映着更为深层的问题。至少可以看出:(一)都司办理僧官的丧事需花费很多费用,僧统、副僧统一级的高级僧官其葬仪场面宏大,如P. 2856《乾宁二年三月十一日僧统和尚营葬榜》

1. 营葬榜。
2. 僧统和尚迁化,今月十四日葬,准
3. 例排合葬仪,分配如后。
4. 灵车仰悉殉潘社,慈音律师、喜庆律师。
5. 香辇仰亲情社,慈惠律师、庆果律师。

6. 邀攀仰子弟,庆休律师、智刚律师。
7. 钟车仰中团张速□,李体体、朱神德。
8. 穀车仰西团,史兴子、张兴晟。
9. 九品往生攀诸僧尼寺各一。
10. 生仪攀仰当寺。
11. 纸幡绍通。
12. 纳色喜寂律师、道济。
13. 大幡两口,龙莲各一口。
14. 净土、开元各幢一对。
15. 右件所请诸色勾当者,缘葬
16. 日近促,不得疏慢,切须如
17. 法,不得乖恪者。乾宁二年
18. 三月十一日。
19. 僧政。
20. 都僧禄。
21. 都僧禄贤照。
22. 僧政。
23. 僧政。

如此宏大的场面,则由都司负责葬仪的安排,但从上面文书的内容来看,都司只是依例对葬仪进行“排合”,而用于丧亡斋祭的粮食大概出自于各寺院归入大众仓的纳赠,在这件都司的榜文中列出了“纳色”,其中就应包含了寺院的纳赠物。另外,具体葬仪的所需用品也分摊到一十六寺、亲情社、悉殉潘社及中团、西团等常住百姓的头上。都司办理普通僧官的丧事费用必然会少于高级僧官,但从各寺院的纳赠来看也不少,同时,因纳赠而使僧官的治丧范围延及到当时的敦煌佛教诸寺,对寺院来说负担不轻。也就是说,都司属员的丧事是敦煌佛教所有寺院的事,而各寺所纳赠的粮食均归入由都司掌管的大众仓,实际上寺院为都司承担了僧官的

丧葬费用,可以说是一种摊派。纳僧对象是各寺的僧官,而普通僧人亡时其丧事只限于本寺,不见有其它寺院的纳赠,即是本寺也只是为其制作祭盘煮粥而破用几斗粮食。而僧官在亡故时各寺院也要造祭盘煮粥,其所用粮食也高于本寺普通僧人。则纳赠实为寺院为都司所尽的义务。

综上所述,晚唐五代时期敦煌的佛教寺院在僧官亡故时,不仅要出葬仪用品,还要向大众仓进行纳赠,从纳入大众仓的数量来看并不是很多,但是寺院在其葬日和亡日要给亡者造祭盘和粥,在其生病以及以后的诸如七七斋、百日斋之时要付出不少的用于祭斋的粮食,S. 6981《年代不明诸色斛斗破历》载:“面壹石壹斗,油八升,麦八斗,粟陆斗,看僧统去病用”。P. 2032《后晋时期净土寺诸色入破历算会稿》载:“面三石一斗五升,副僧统和尚掩世时造劝孝并祭盘粥瓮等用。”如此则寺院在僧官的死亡斋祭上负担是不轻的。同时,僧官迁化,由纳赠使参与丧事的范围扩大到各寺院,更显其地位的尊崇和丧礼的隆重。而与此相反,寺院对本寺的普通僧人的所需费用并不多,远远低于为僧官花费的数量,其负担极轻。

在晚唐五代时期的敦煌寺院中,僧团内部等级森严。“唐后期五代时期,在沙州佛教社会中居于最上层的是都僧统司的僧官,各寺院的三纲,以及教团中位尊势隆的大德、大师、禅师、法师、律师、老宿、尊宿等高级僧侣”^[7]都司的僧官居于佛教僧团最高层,其地位优越,最高为都僧统,下有副僧统、都僧政、僧政、都法律、法律、判官等职,享有极大的特权;寺院为僧团的最基层组织,寺院的最高层是上座、维那、寺主为三纲,管理寺院诸务。普通僧人则居于僧团的中间,下层为沙弥和沙弥尼。寺院的纳赠体现了都司僧官的特权,同时也表现出了僧官之间僧职的等级。

晚唐五代时期敦煌佛教寺院的纳赠现象与唐代崇厚葬的风气有关。佛教宣扬“少欲知足”、“一切皆空”,其丧葬礼仪以素简为主,但是从上面敦煌五代时期佛教都司为都僧统所举办的葬仪看

其场面很大,所用法物甚多,参加葬礼的僧俗人众一定不在少数。高级僧官由于其地位的崇高和政治上的影响力,其葬仪的宏大的不必多说,普通僧官在丧事上也尽量扩大其参与者,如结成助葬目的的社等等。^[8]这是世俗重厚葬风气熏染所致。

综上所述,晚唐五代敦煌寺院的纳赠是寺院为僧官亡故时向大众仓交纳一定数额的粮食作为都司办理其丧事所用。纳赠数额量化出僧官的等级位次,反映了佛教僧团严格的等级;而通过纳赠,将僧官的治丧范围扩大到各寺院。寺院的纳赠也为都司承担了丧事费用,成了一种摊派。

(原载《敦煌学辑刊》2005年第4期)

注 释

[1] 郝春文《唐五代宋初敦煌僧尼的社会生活》,中国社会科学出版社,1998年。

[2] 陈大为《归义军时期敦煌净土寺与都司及诸寺的经济交往》,《敦煌学辑刊》,2004年第1期。

[3] 唐耕耦陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》,全国图书馆文献缩微复制中心,1990年。

[4] 姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》,中华书局,1987年,第193—194页。

[5] 郝春文《唐五代宋初敦煌僧尼的社会生活》,第324—325页。

[6] 郝春文《唐五代宋初敦煌僧尼遗产的处理与丧事的操办》,《敦煌研究》1998年第3期。

[7] 谢重光《关于唐五代后期至五代间沙州寺院经济的几个问题》,韩国磐主编《敦煌吐鲁番出土经济文书研究》,厦门大学出版社,1986年,第453页。

[8] 郝春文《唐五代宋初敦煌僧尼遗产的处理与丧事的操办》,《敦煌研究》1998年第3期。