

丝绸之路

民族古文字与文化学术

讨论会文集

(下)

郑炳林 樊锦诗 杨富学 主编

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



丝绸之路民族古文字与文化学术讨论会文集

(下)

三秦出版社

三秦出版社

封面设计：梁楠
责任编辑：靳疆
主编：郑炳林 樊锦诗 杨富学



ISBN 978-7-80736-188-6



9 787807 361886 >

ISBN 978-7-80736-188-6 定价：110.00元（上下册）

教育部人文社会科学研究重点基地重大项目
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

**丝绸之路民族古文字与文化
学术讨论会文集**

主 编：郑炳林 樊锦诗 杨富学

主 办：兰州大学敦煌学研究所
中国民族古文字研究会
敦 煌 研 究 院

三秦出版社

目 录

上 册

- 新发现最早的活字版西夏文佛经·····陈炳应(1)
- 吕注《孝经》考·····聂鸿音(9)
- 德藏吐鲁番所出西夏文《郁伽长者问经》残片考
·····孙伯君(30)
- 莫高窟北区 B128 窟出土回鹘文《慈悲道场忏法》
残叶研究·····张铁山(37)
- 回鹘文三种文字的译本及其存在的问题·····刘戈(48)
- 回鹘文藏密经典所见“七宝”考·····王红梅 杨富学(63)
- 回鹘语tāngri、qayan、xan语源考
——兼谈波斯语对回鹘语之影响·····王新青(74)
- 新疆安得悦出土古藏文写本研究·····杨铭 胡静(93)
- 敦煌藏文写经生结构分析·····张延清 谢尔萨(110)
- 法藏敦煌藏医文献 P.T.1057《藏医杂疗方》的科学价值
探讨·····李应存(126)
- 匈奴文字初探·····芒·牧林(135)
- 近十几年来敦煌石窟区考古发现中的蒙古文文献
·····嘎日迪(166)
- 莫高窟北区出土蒙古文残文书 B119: 7·····敖特根(171)

敦煌文献所见梵文影响汉译佛经句式之一例

..... 王庆(192)

从佉卢文文书看鄯善国僧人的社会生活——兼谈

晚唐至宋敦煌世俗佛教的发端..... 夏雷鸣(202)

丝绸之路民族古文字研究的未来与前瞻..... 李树辉(220)

汉于阗吐蕃文献所见“龙家”考..... 黄盛璋(225)

博采众长、兼容并蓄的高昌回鹘文化..... 李树辉(259)

甘州回鹘与周边政权的关系及其特点——甘州回鹘

历史区域地理分析..... 朱悦梅(301)

试论吐蕃统治敦煌的基层组织..... 陆庆夫 陆离(321)

从敦煌史料看唐代陇右地区的后吐蕃时代..... 马德(341)

“引路菩萨”与“莲花手”

——汉藏持莲花观音像比较..... 李翎(353)

吐蕃统治时期敦煌的民间佛教信仰..... 党燕妮(371)

吐蕃统治敦煌时期佛教研究的成果与问题

..... 赵晓星 寇甲(395)

西夏人的社会风尚与精神风貌辨析..... 穆鸿利(423)

漫谈西夏家具..... 杨森(430)

略论西夏的原始宗教与佛教的关系..... 崔红芬(462)

西夏地区流传的宗密著作考述..... 马格侠 张文超(480)

“曲尤”考..... 李正宇(489)

“昆仑”地望考..... 李并成(499)

“饼”源“胡”说——兼论数种面食名称的起源

.....高启安(506)

下 册

敦煌石窟于阗国王画像的几个问题.....沙武田(535)

中国发现东罗马金币波斯萨珊朝银币相关问题研究

.....王义康(557)

从《教坊记》曲目考察词调中的西域音乐因子

.....高人雄(576)

甘肃省博物馆收藏的辽代鎏金银冠.....李永平(593)

魏晋十六国时期河西墓葬画像砖上的披发民族

.....郭永利(602)

青金石古今中外名称考

.....阿合买提江·艾海提 阿布力克木·阿布都热西提(619)

试论阙端在“凉州会见”前后的宗教信仰问题

.....尹雁(633)

唐代吐蕃高僧法成研究.....王百岁(640)

晚唐五代河西地区的居民结构研究.....郑炳林(671)

佛教音乐“契”之含义及相关问题探析.....李小荣(704)

敦煌写本许负系统相书考.....王晶波(719)

佛教造像——敦煌佛教造像的君权意识.....蔡伟堂(741)

从敦煌歌辞看唐代敦煌地区禅宗的流传与发展	王志鹏(757)
敦煌社会经济文献缀合拾遗	金滢坤(773)
跋《凉州公教信友迁葬麦神父并兴修公坟碑记》	王继光(787)
《元史》记载的部分典籍编译始末考	王梅堂(803)
敦煌摹本，了结千古一字	
——《兰亭集序》“快”字考	吴迪 赵丽明(826)
敦煌文书中北周时期写经及相关问题探讨	崔峰(842)
敦煌愿文语词诂解	敏春芳(858)
库木吐拉 GK20 窟和北凉北魏早期佛教造像的比较	王征(881)
宋代以前“博士”流变考释	徐晓卉(886)
试释《唐神龙三年(公元 707 年)高昌县崇化乡点籍样》	杨学勇(892)
会议议程	(904)
兰州大学副校长杨恕教授在会议开幕式上的讲话	(907)
中国民族古文字研究会副会长聂鸿音研究员致辞	(910)
敦煌研究院院长樊锦诗研究员致辞	(912)
敦煌民族研究论著目录索引	杨富学 李国 (915)

敦煌石窟于阗国王画像的几个问题

沙武田

(兰州大学敦煌学研究所)

在敦煌石窟壁画中，没有发现有明确身份关系以供养人身份存在于洞窟壁画中的中国历史上某一位帝王画像，却发现有几身于阗国王作为供养人画像的情况，这是一种十分特殊的现象，同时于阗国王的画像是以中国传统帝王的装束打扮形象表现，就更显其独特性。再者敦煌壁画中，即使是后来曾称过“天子”的敦煌西汉金山国开国皇帝张承奉或称过“王”的曹氏归义军节度使们，均没有发现以汉族帝王的形象表现。因此诸多因素表明于阗国王画像在敦煌石窟壁画中的出现意义深远，当值得引起我们的注意。有鉴于此，本文欲就这一问题发表一下自己的看法，不当之处，敬请方家教正。

一 基本资料

1、供养人画像

于阗国王以供养人画像的形式出现于敦煌洞窟壁画中，现存有莫高窟第98窟、第4窟、第454窟、榆林窟第31窟四身。详细如下：

其中莫高窟第98窟者是最为重要的一身，位于洞窟主室东壁门南北向第一身，头戴冕旒，身着衮服，一派中国帝王的装扮；头顶一大华盖，两侧二童子飞天；脚下从地中伸出一女神，

手托于阗国王二脚；腰佩一较长手柄饰剑。造像前有题记牌柱，上题“大朝大宝于阗国大圣大明天子 即是窟主”。第 98 窟为曹议金功德窟^①，建于后唐同光年间的 923-925 年^②。曹议金时期为了巩固归义军政权，维护周边的安定团结，向西嫁女子于阗国王李圣天，向东娶甘州回鹘天公主为夫人。结合题记并当时的历史事实，此像即为曹议金女婿于阗国王李圣天供养像。

由于 98 窟于阗国王李圣天供养人画像的确定，作为图像比较资料，最终使我们确信榆林窟第 31 窟、莫高窟第 4 窟两身同类造像的人物身份关系。因为这两身供养人画像与此 98 窟李圣天像完全一样，几无变化，可以证明是同一人物。

榆林窟第 31 窟甬道北壁供养人画像均有残，但仍可看到西向第一身为一王者形象，头戴冕旒，身着袞服，气度轩昂；身后为一女像，身着大袖裙襦，披帛，头饰虽不清，但大概可辨为有步摇、凤冠，项饰之多重宝石清晰可见；身后为一似小孩供养人，残毁不清。

而就榆林窟第 31 窟而言，所见最早记录的是现藏于敦煌研究院资料中心，曾在国立敦煌艺术研究所工作过一段时间的李浴先生手抄稿《榆林窟佛教艺术内容调查》：“窟口：南，男供养人一身；北，女供养人二身（第一身或是李圣天夫人）。”^③记载略有误，但也是认识到了李圣天夫人的问题。可能是笔误所致，因为甬道北壁前后一男一女像是十分明确的，且男像的王

① 贺世哲：《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986年，第194-236页。

② 马德：《敦煌莫高窟史研究》，甘肃教育出版社，1996年，第115-119页。

③ 李浴：《榆林窟佛教艺术内容调查》（手抄稿），现藏于敦煌研究院资料中心。相同记录又见于李浴《安西榆林窟（万佛峡）志略》（手抄稿），现藏于敦煌研究院资料中心。

像装束也是极其明显的；又第二身才是李圣天夫人，而非第一身，这也是相当容易辨别的，也应系误记。二十世纪四十年代随张大千来敦煌的谢稚柳先生《敦煌艺术叙录》，记录甬道北壁“男女像三身”，“第一第二身，于阗国皇帝皇后像”，“第三身，剥落不可辨”。^①敦煌研究院编《安西榆林窟》后附有对安西榆林窟进行长时间考察和研究的霍熙亮先生著《安西榆林窟内容总录》，记录第31窟甬道北壁“北壁垂幔下画于阗国王、王后、一童子供养像（残）”。^②王惠民在对敦煌石窟内容总录进行重新整理时也沿用了霍熙亮先生的意见。^③另，曾在榆林窟工作过较长一段时间的张伯元先生，在其《安西榆林窟》中的记录为第31窟甬道北壁“于阗国王、皇后像各一身、侍从一身”。^④可见学者们基本一致认为榆林窟第31窟甬道北壁的供养人画像是于阗国王、王后供养像，而且通过笔者专门的研究表明，这两身像就是于阗国王李圣天和他的曹氏夫人。榆林窟第31窟是李圣天在敦煌的功德窟“天子窟”，具体是由其大太子从德主持营建。^⑤

莫高窟第4窟主室东壁门南北向第一身也是于阗国王画像，身后为女供养人画像。这身于阗国王像和莫高窟第98窟的

① 谢稚柳：《敦煌艺术叙录》，上海古籍出版社，1996年，第474页。

② 敦煌研究院编：《安西榆林窟》，日本平凡社，文物出版社，1997年，第260页。

③ 敦煌研究院编：《敦煌石窟内容总录》，文物出版社，1996年，第216页。

④ 张伯元：《安西榆林窟》，四川教育出版社，1995年，第150页。

⑤ 参见沙武田：《敦煌石窟于阗国王“天子窟”考》，《西域研究》2004年第2期，第60-68页。

画像十分相似，所处洞窟位置也是相一致的；另外从画像特征上看同榆林窟第 31 窟后甬道北壁的于阗国王像也是极其相似，而和莫高窟第 454 窟主室东壁门南北向第一身的于阗国王像相差较大，也就是表明敦煌石窟中见到的于阗国王的四身画像，其中莫高窟第 98、4 窟、榆林窟第 31 窟三身似为同一人，而莫高窟第 454 窟则是另一人，具体是为 967 年继承李圣天为于阗国王的尉迟输罗（Visa Sura），亦即此前一直在敦煌活动的从德太子，曹议金外孙，曹元德、元深、元忠外甥。从德继位是 967 至 977 年，年号天尊^①。对此笔者有专文研究，可供参考^②。

莫高窟第 454 窟主室东壁门南北向第一身供养人画像，为一身高约有 2 米的人物，戴冕旒，身着袈服，一派中国帝王的装扮，身后立一男性侍从。在《敦煌莫高窟内容总录》和《敦煌石窟内容总录》中均说明为于阗国王像^③，霍熙亮先生认为是甘州回鹘天可汗^④。对 454 窟于阗国王像，霍熙亮先生认为是甘州回鹘天可汗，笔者则持不同意见，因为由伯孜可里克石窟属于回鹘时期洞窟壁画中的回鹘国王像，和莫高窟第 409 窟的回鹘国王像可知，回鹘供养人画像的形象完全不同于莫高窟第 454 窟这一供养人画像，同时参照前述洞窟中的相同画像，因

① 张广达、荣新江：《关于唐末宋初于阗国的国号、年号及其王家世系问题》，《敦煌吐鲁番文献研究论集》，中华书局，1982，第 193-199 页。

② 参见沙武田：《关于莫高窟第 454 窟窟主的一点补充意见》，《敦煌研究》2003 年第 3 期，第 7-9 页。

③ 敦煌文物研究所整理：《敦煌莫高窟内容总录》，文物出版社，1982，第 168 页。敦煌研究院编：《敦煌石窟内容总录》，文物出版社，1996，第 186 页。

④ 霍熙亮：《敦煌地区的梵网经变》，敦煌研究院编《中国石窟·安西榆林窟》，文物出版社，1997，第 213 页。

此 454 窟这一身王者像还是以传统意见认为的于阗国王像为准。另在敦煌石窟中出现这种身着中国汉族帝王装束的人物画像，一般的认定均为于阗国王，还没有见到有内地中原帝王或其它人物画像的情况。

2、新样文殊变中

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。由发愿文可知，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。其中有题“敬画新样大圣文殊师利[善]萨一躯并侍从”，即表明该文殊变是为“新样文殊”。

“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。现在看来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。对此笔者已有专文说明^①，在此不赘。对“新样”文殊而言，其中很重要的一点就是把传统和常见的文殊变中牵狮子的人物均为黑肤卷发的昆仑奴形象改为于阗国王。

第 220 窟“新样文殊”主本画面这文殊三尊像，即主尊文殊、狮子、于阗国王，其中驭狮者于阗国王，为一青年形象，络腮胡，姿态丰盈，双手执缰，头戴红风帽，足蹬高筒毡靴，

^① 沙武田：《敦煌 P4049.“新样文殊”画稿及相关问题研究》，《敦煌研究》2005 年第 3 期。

站立流云上，上侧题名：

大圣感得于阗

普观受持供养

……国王子……时

与此十分相近的敦煌藏经洞发现大量“新样文殊版画”，于英、法、俄、北京等地敦煌版画中多有见到，其中于阗国王位于狮子右侧，双手执缰，头戴风帽，蹬高筒毡靴，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，站流云上。

作为敦煌“新样文殊”画稿，P.4049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。于阗国王位于狮子左侧，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，身着四衫外袍，足蹬毡靴。

文殊变中出现于阗国王，另有榆林窟五代第19窟西壁南侧文殊变，驭狮为于阗国王，于阗国王人物特征并服饰等均与前几者有所不同。与此相似者是莫高窟第25窟西龛北侧五代宋画文殊变，也有于阗国王。另榆林窟五代第32窟东壁门南文殊变，于阗国王头戴冠，身着袍衫。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^①。与以上几幅造像颇有相似，但又不是完全一样的出自藏经洞，现藏于法国的一份“五台山图文殊化现图”，编号EO3588，绢本著色^②，整个画面主体反映的是五台山的地理地

① 以上资料更详细者可以参考孙修身《敦煌佛教东传故事画卷》，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。

② 《西域美术·伯希和敦煌绘画品》第二卷，日本讲谈社，1994年。

形全图，及各种文殊佛画现的故事并祥瑞图。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。更晚的五台山南台佛光寺文殊菩萨五尊像原塑于金天会十五年（1137），其中也有于阗国王像。另据孙修身先生研究表明，在日本大量的新样文殊造像中控狮者均为于阗国王，其形象特征与敦煌比较接近^①。

3、佛教史迹画中

在敦煌佛教史迹故事画和瑞像图中，由于有大量的与于阗有关的情节画面，因此于阗国王像也是多有反映，集中表现在莫高窟第454窟甬道顶的“牛头山图”中的小画面故事情节“于阗王诚心礼请释迦”、“毗卢遮那阿罗汉请于阗王修建的佛寺”、“于阗国都城”等当中^②，其中所画于阗王均与前所述几身，大同小异，全为汉族帝王的打扮。只是全为小像，大略勾描，看不到细节。另外此类造像只是故事情节的需要，因此也就无法一一核定人物身份关系，纯为象征性图像。

二 社会历史背景简说

莫高窟第98窟是曹议金功德窟“大王窟”。虽然于阗国王像是重修内容而非原作，但是作为“大王窟”内的于阗国王像，非李圣天莫属，因为五代初曹氏归义军时期，于阗与沙州曹氏政权政治联姻，于阗国王李圣天娶曹议金女为妻。98窟又是一所强烈反映归义军政治现实的洞窟，集中反映在洞窟内所

① 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。

② 孙修身：《敦煌佛教东传历史故事画卷》，上海人民出版社、上海世纪出版集团，2000，第103-105页。

绘大量的张氏归义军时期的大家族与大官僚属们的供养人画像。那么于阗国王李圣天的画像也表达着相同的意义，正如马德先生在《曹氏三大窟营建的社会背景》一文中对第 98、100、454 三大窟营建的社会背景作了详细而令人信服的考论，认为曹议金执政时期，曹氏政权实际只有效控制着弹丸之地孤悬塞外的瓜沙二州，前代“金山国时代的连年征战及其残败使敦煌地区的经济遭受重创，加之水灾虫害，更是元气大不振；周围各少数民族政权虎视眈眈，严重威胁着瓜沙的安全；恢复归义军旧制，还要屈辱地代‘金山国’履践与甘州回鹘的‘父子’之约……正是处于这种内忧外患的困境，所以在上两份文书中（P3262、P3781）一再祈愿‘四方开泰，使人早还，风雨顺时，五谷殷实’，‘四方开泰，使人不阻于前程；南北休征，口骑往来而无滞，蝗虫飞散，万劫不起于边口；水治洪津，竟唱南风之雅颂’，‘河清海晏，千年无九横之殃；夏顺秋调，万载罢三灾之难’，等。同时，刚刚恢复的归义军政权内部也很不稳，《祈愿文》（P3781）中所谓‘府僚大将，各尽节于辕门；亲从之官，务均平而奉主’即透露了这一迹象。当然，也反映了曹议金希望僚属们能齐心协力，助他振兴归义军政权的雄心大志。不仅如此，曹议金还在 98 窟中绘制了二百多名僚属的供养像，即是他以此作为笼络人心，实现其愿望的一种手段，同他的‘祈愿’所表达的愿望完全一致。”“除此而外，曹议金时代的其它一些佛教文书，如礼佛文、发愿文、燃灯文、回向文等，都有类似上两件造窟文书中的‘祈语’”^①。敦煌五代宋曹氏归义军时期历代节度使及都僧统等开大窟，本身是为了庆祝自己升任节度使或都僧统，反映佛教石窟的世俗性的一面。另外，大型甚至于超真人大小及家族供养人画像的绘入洞窟壁画中，也是佛教

① 马德：《敦煌莫高窟史研究》，甘肃教育出版社，1996年，第 页。

世俗化为政治服务的表现。从第 98 窟以至于其后各大窟内绘入大量的供养人画像，特别是窟主夫妇并家族大大小小，男女老幼，还有历代节度使的顺序排列，使人感觉并非佛窟，而是成了家族庙堂，因此这一时期创建大窟 98 窟一个明显的原因即为了各窟主及其家族，也就是所有这些大窟基本上反映的都是曹氏家族几代所有男女老幼的画像供养与题名，与其是为了开佛窟敬佛，倒不如说是为了借佛之名而行人事之美，大有家族祠堂、纪念馆的性质。各种需要的综合便使得于阗国王李圣天的画像也自然地走进 98 窟。

另外我们也可以发现于阗国王像出现在敦煌石窟中，集中在五代末曹氏归义军时期，是与当时曹氏归义军的外交政策密切相关。

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，^①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

① 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，1996 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。

不可辨驳的事实^①。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。^②

又敦煌石窟艺术中所反映有关于阗历史或敦煌和于阗之间的密切关系的资料为数不少，孙修身先生早年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。^③而孙先生对于敦煌石窟艺术中的大量于阗瑞像有专门介绍^④，另外张广达、荣新江二先生对这一问题也有精辟论述。^⑤又荣新江先生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影响时，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，保存了不少有关于阗的绘画资料，有于阗的‘瑞像图’，有于阗的供养人像，还有一些尚未辨别出来的于阗人绘制的洞窟”^⑥。

① 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，第45-51页。

② 沙武田：《敦煌石窟于阗国王“天子窟”考》，《西域研究》2003年第2期，第60-68页。

③ 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。

④ 孙修身：《敦煌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。

⑤ 张文达、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。

⑥ 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。

三 图像解读

1、造像的宗教意义

在莫高窟第98窟于阗国王李圣天供养像可以看到另一个十分重要的造像特征，即从地涌出半身双手托于阗国王二脚的女神像，对此史苇湘先生早年在解释98窟李圣天供养像时就十分敏锐地指出当与于阗的毗沙门天王信仰关系十分密切^①。在此在史苇湘先生基础上欲就此作进一步详细论证与说明。

于阗是一个佛教信仰十分发达的社会，其中最具有特征性和代表性的当属毗沙门天王信仰。毗沙门天王为佛教四个守护神中的北方天王，据《大唐西域记》的记载，毗沙门天王为于阗护国神，在佛教中一般认为毗沙门天王和吉祥天女或为兄妹或为夫妻，也表示他们共同保佑于阗五谷丰登。我们还可有有关于于阗的传说及如《于阗国授记》《于阗教法史》等中见到的记载可知，第一代于阗王英勇神武，敬重佛法，他建国后，苦无子嗣，央求毗沙门天王赐给儿子，毗沙门天王遂从额中剖出婴儿给予阗王，但婴儿只是啼哭，不肯吃奶，于阗王只好再到神祠祈祷。当其时，神坛前土地忽然隆起，流出乳汁，小王子就吃此奶长大，后来智勇双全，更为毗沙门天王立祠，故而历代于阗国王自称为毗沙门天王之后，毗沙门天王自然也成为于阗的重要护国神之一。于阗人对毗沙门天王的特殊感情和意义，另在于阗藏文文献《阿罗汉僧伽伐弹那授记》和《于阗国阿罗汉授记》中，记载有于阗人在国内佛法将灭之时，僧侣们在离开那里前往吐蕃寻求庇护时，在他们的长途艰辛旅途中总是得到

① 《敦煌学大辞典》，第179页。

毗沙门天王以神力化现成如牦牛等对其进行引导和救助。^①除此之外，于阗人对毗沙门天王的信仰在有关于阗的历史文献中可谓是不胜枚举，在此不一一列举。

正美先生对于阗和敦煌的毗沙门天王信仰有专门之精辟研究，表明敦煌的毗沙门天王信仰是受到于阗的影响所致，二地的毗沙门天王十分相似，关系紧密^②。

在敦煌的毗沙门天王有多种形式和造像组合，详细笔者有专文研究^③。其中有一类造像是毗沙门天王与乾达婆、吉祥天女（功德天女）、坚劳地神等人物一同出现的形式。在莫高窟吐蕃统治时期第154窟洞窟内南壁西侧，绘有两组瑞像图，分上下两组，上组是为毗沙门天王与观世音菩萨，下面是为毗沙门天王与吉祥天女或其它于阗护国女神，此外在西龛外北侧塑一天王像。其中的毗沙门天王与观世音菩萨，天王托塔，持戟，佩剑，悬吐蕃弯刀，着吐蕃武士常穿的长身甲，足踏彩云，榜题为草书“毗沙门天王”，而其旁人物榜题不可辨识，为一菩萨像，长裙璎珞，披帛，立于莲花座上，有头光项光，戴化佛冠，右手托一净瓶插有花枝，应是为观世音菩。表现仍是有关于阗建国的故事，反映的是东西两地的居民发生冲突时，毗沙门天王和观音菩萨现身调节，指定东主为王，西主为相，共同立国。而毗沙门天王与吉祥天女，其身旁戴冠，顶红帕，穿长袍者为

① 杨铭：《吐蕃统治敦煌研究》，新文丰出版公司，1997年，第261-263页。

② 古正美：《于阗与敦煌的毗沙门天王信仰》，《2000年敦煌学国际学术研讨会文集·历史文化卷》上，甘肃民族出版社，2003年，第34-66页。另见古正美：《从天王传统到佛王传统——中国中世佛教治国意思形态研究》，商周出版，台湾，2003年，第457-497页。

③ 参见沙武田：《敦煌画稿研究》之《毗沙门天王画稿》，兰州大学敦煌学研究所2005年博士学位论文。

吉祥天女或其它于阗护国女神瑞像，站立于一堆谷物上。这些毗沙门天王的造像均是来自于阗的粉本样式，宋郭若虚《图画见闻志》卷5“相兰十绝”记大相国寺十绝“西库有明皇，先敕车道政往于阗传北方毗沙门天王样来至，开元十三年封东岳时，令道政于此样画天王像，为一绝。”说明内地的毗沙门天王也有从于阗来的粉本，地接西域的敦煌就更不用说了。据孙修身先生的研究，这两组画像均与于阗建国有关，并是根据藏文《于阗国授记》等文献绘制而成的，也在《诸佛瑞像记》中有记。^①还有一点应当引起注意，那就是这二则与于阗有关的毗沙门天王瑞像在敦煌石窟中仅此一窟，别无他见，而这时也正是沙州和于阗同在吐蕃统治时期，反映着共同信仰要求。同时毗沙门天王作为地方特别是于阗国的守护神，除此二组瑞像故事之外，另外还有我们熟知的如毗沙门天王与舍利弗决海，这在敦煌石窟艺术中唐莫高窟第231、237等窟中均有反映；《诸佛瑞像记》中所记的于阗护国神王中毗沙门天王最为重要。

Pt2222、2223、2224 三幅纸本画著色毗沙门天王像，虽然基本是以单像形式出现，因为从 Pt2222 看有坚劳地神存在。同时此三幅画一有藏文题记、一有吐蕃装供养人，还有毗沙门天王着装，加上风格的一致性，因此时代基本确定在中唐吐蕃统治时期作品。立像托塔持戟，要特别注意 2223、2224 天王像之宝盖，并不多见。幡画 SP133 也是此类毗沙门天王造像。又有如藏经洞纸本彩绘画 P4518 (27) 毗沙门天王，坚劳地神女像从云中化

^① 孙修身：《敦煌佛教东传故事画卷》，敦煌研究院主编《敦煌石窟全集》，上海世纪出版集团、上海人民出版社，2000年。藏文文书 PT960《于阗教法史》和《于阗国授记》可相互参证，见王尧、陈践《〈于阗教法史〉—敦煌古藏文写卷 PT960 译释》，《西北史地》1982年第3期。同作者《敦煌吐蕃文献选》，四川民族出版社，1983年，第140-159页。

现上半身，双手托毗沙门天王之右脚，毗沙门天王托塔持戟，左侧立大袖裙襦头戴风帽之吉祥功德天女，右而立着虎皮衣之乾达婆；画面最下部二侧，左侧画一象头之毗那夜迦供养，右侧画一胡跪方毯上之幞头袍衣人供养，题记无框字体拙劣双从左至右书“发心供养张/口口”，极不规则化；之间最下部中间为婆罗蜜文字，不清，似与于阗人有关；另在吉祥天女头上从右至左墨书“王上卿天王/一心供养”，无题框。而要特别注意的是，此组毗沙门天王造像出现了顶上华盖，与众不同。

及以 SP245 为代表的曹元忠发心雕造的一批“大圣毗沙门天王”版画，坚劳地神女从云中化现上半身，双手托毗沙门天王二脚，毗沙门天王托塔持戟，有宝盖，天衣飘带；左侧立大袖裙襦之吉祥功德天女，持香炉供养，脚下为宝藏山；右侧同样为立宝藏山上之着虎皮衣之乾达婆，一手拿一金鼠，一手拿一宝珠；身后一身夜叉鬼举一光身小男孩。版画左上角题榜“大圣毗沙门天王”，下面为曹元忠发愿供养文。

以上各毗沙门天王造像大同而小异，基本的构成就是有坚劳地神、吉祥天女、乾达婆。其中坚劳地神，又名地天。对于此形象出现在毗沙门天王脚下，作为女像双手托天王之右脚，日本学者松本文三郎氏早有考察，主要是与《金光明经》有关。^①《金光明最胜王经·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，

①（日）松本文三郎著，金申译：《兜跋毗沙门天考》，《敦煌研究》2003年第5期，第37-43页。

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。更为重要的是表现出与毗沙门天王作为财神、护世护法的思想完全一致，因此二者结合出现。而且坚劳地神本身就是作为法座下隐身的护法神，《金光明经·坚劳地神品》“尔时地神坚牢白佛言：世尊，是金光明微妙经典，若现在世若未来世，在在处处，若城邑聚落，若山泽空处，若王宫宅。世尊，随是经典所流布处，是地分中敷师子座，令说法者坐其座上，广演宣说是妙经典，我当在中常作宿卫，隐蔽其身于法座下顶戴其足我闻法已。”因此出现在毗沙门天王脚下，作为生长万物的大地神，以女像出现，就好理解了。

既然如此，于阗兴盛毗沙门天王信仰，毗沙门天王是于阗的守护神，于阗国王又是毗沙门天王胤嗣，而在敦煌自中唐吐蕃统治时期以来的毗沙门天王造像中，就有大量的造像受于阗和吐蕃的影响。因此发展到曹氏归义军时期，在绘制于阗国王供养像时，在以一般供养人画像表达的同时，又把于阗国王所包含着的宗教意义即与于阗的毗沙门天王信仰密切关联的层面在图像中尽可能地表现了出来，以于阗国王脚下的地神为代表。另外于阗国王作为供养人画像，出现了华盖，除前所述其所表达出的强烈的世俗意义外，也或许是与在敦煌所见来于毗沙门天王造像出现华盖有关。

2、造像的写真肖像性

敦煌石窟中的四身于阗国王供养像，学者们一般认为是于阗国王之写真像。由前讨论表明敦煌石窟中见到的于阗国王的

四身画像，其中莫高窟第 98、4 窟、榆林窟第 31 窟三身似为同一人，而莫高窟第 454 窟则是另一人。经过比较发现，莫高窟 98 窟、4 窟和榆林窟 31 窟的于阗国王像，二者之间是相同的一个人是没有疑问的，从其面貌、神态、气质并服饰等方面均是属于同一人物的邈真类画像。说明了曹氏归义军时期在处理与于阗关系时的小心谨慎，因为这几身与于阗紧密相关的人物画像，由于其特殊的性质，时常会受到常住沙州的于阗人和来沙州的于阗使节等的“观照”，因此画像必然是和真人基本一致，属当时流行的邈真类画像，是不可以随意而为的。而 454 窟的这身像则是与前二者区别较大，无法表明是相同的一个人，形象没有前者高大伟武，也没有前者的英俊之姿。经过笔者考察认为这四身于阗国王像前三身为李圣天像，454 窟者可能为从德太子即尉迟输罗像。^①另外考虑到于阗与归义军之关系^②，当时要在敦煌石窟中画入与曹氏归义军有极其重要关系意义的于阗国王的画像，是不可以随意而为的，而是有着非常严肃的态度，基本上是以邈真像的形象绘画，否则便和当时二地的关系不相符合，因为作为于阗国王的画像，无论是对于曹氏还是在敦煌的于阗使节僧人而言，均是有着特殊意义与象征的“外交图像”。更何况存在于敦煌石窟中的于阗国王如李圣天及其子从德的形象面貌，对敦煌人来讲并不陌生，李圣天在敦煌石窟中的画像的真实性，包括 220 窟五代重画“新样文殊”中之驭狮

① 沙武田：《莫高窟 454 窟窟主的一点补充意见》，《敦煌研究》2003 年第 3 期，第 7-9 页。

② 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。

者于阗国王像，宁强先生已有确认^①。而其后的从德当更是不容多说，因为他少年青年时（935-964）常住敦煌^②，在莫高窟 244 窟甬道就画有他和另一位于阗小孩的供养人画像，十分逼真可爱，当为他的写真像。

另外虽然于阗国王画像是以汉族帝王的形象表现，但是我们可以看到，其所着十二章服的纹饰是与《周礼》、《尚书》和各朝史书所记略有不同，大概是“衣冠如中国”的于阗国王像的变化。另外于阗国王所饰大量的绿色宝石，毫无疑问是与于阗产玉有密不可分的关联，是当地物产和习俗的集中反映。同时于阗国王双手所戴宝石戒指与腰间所佩玉雕拳形柄剑，就更不是中原汉族帝王的装饰和习惯，而是于阗的本地特色。以上这些也是于阗国王写真像的表现，否则这些细微的差别是很难在作为艺术品的画像中得到一丝不苟的再现。

四 在洞窟中的性质与意义

1、供养人画像与洞窟窟主关系

就敦煌石窟中的四身于阗国王像而言，莫高窟第 98、4、454 窟的三身像均位于所在洞窟主室东壁门南北向第一身，在洞窟中的排列位置和方向完全一致。而榆林窟第 31 窟于阗国王像则画于洞窟甬道北壁。

于阗国王供养像集中出现于五代宋曹氏归义军时期洞窟，

① Ningqiang: Diplomatic Icons: The Social and Political Meaning of the Khotanese Images in Dunhuang Cave 220. In *Oriental Art*. Vol. XLIV NO. 4 (1998/1999), pp. 2-15.

② 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页。

且均为归义军大窟。敦煌石窟发展到晚唐五代宋归义军时期，供养人画像在洞窟中听位置关系发生了较前很大的变化，主要表现于甬道南北两壁和主室东壁门两侧经变画下面，部分洞窟有由东壁两侧向南北壁经变画下面延伸的现象，但只是一小部分供养像，少见占据整个南北两壁底层的情形，代表洞窟有莫高窟晚唐张氏归义军第 156、85、138 等窟，五代宋曹氏归义军第 98、100、108、61、454 等窟，此其一；其二，洞窟功德窟主即窟主多画于甬道位置，如前所述洞窟，虽然个别有例外，主要是受当时归义军政治关系的影响，因为在特殊情况下要把归义军节度使等地方政权重要人物画入洞窟，这时不得已只有窟主屈据东壁，代表洞窟如晚唐第 196 窟。而第 98 窟于阗国王李圣天位于主室东壁门南北向第一身，虽题记说明“即是窟主”，但真正的窟主是位于甬道南壁西向第一身的曹议金，甬道北壁和南壁分别画以张议潮和曹议金为代表的张曹二氏归义军诸节度使和其他重要人物，主室东壁门北画以曹议金回鹘夫人天公主代表的曹氏女供养人，南壁画以于阗国王李圣天和他的曹氏夫人及其他曹氏女供养人画像。98 窟作为曹氏归义军时期的重要洞窟，在各方面均影响了此后归义军大窟的营建；对此笔者已有专文论及^①。同样于阗国王像的布局也影响了以后第 4 窟和第 454 窟的绘画。

我们知道，除第 4 窟残破不清外，第 98 窟窟主为曹议金，因此称其为“大王窟”。第 454 窟贺世哲先生认为是曹延恭功德

^① 沙武田：《莫高窟第 98 窟及其对曹氏归义军时期大窟营建的影响》，《敦煌佛教文化与艺术国际研讨会论文集》，兰州大学出版社，2002 年，第 165-185 页。

窟，后由曹延禄续修完成^①，霍熙亮先生认为是曹元深为司空时初建，即曹元深的功德窟，后由曹延恭时以窟主身份重修^②，马德先生也认为是曹元深功德窟，曹延恭时期又重修洞窟^③，王惠民先生则以为是曹元德功德窟^④，荣新江先生也同意为曹延恭功德窟后由曹延禄续建而成的意见^⑤，郭俊叶进一步认为是曹延恭功德窟^⑥，笔者则倾向于曹延恭功德窟^⑦。第454窟甬道南壁即为以曹议金为首的曹氏政权各节度使等人物，因此不管谁为窟主，在洞窟中的位置关系并没有超出我们讨论的范围。

那么在此我们就不得不回答一个问题，那就是为什么要把于阗国王这样一个重要而又身份地位关系特殊、又“即是窟主”的人物画于次于窟主等人物的次要位置？首先我们知道98窟的李圣天像是补绘的，再一次表明了他非为窟主的事实。题记中“即是窟主”四字是用很小的字写于他的供养题记的最后面，又与前面的大字空出了好多格，从字体书法风格判断非同一人书写，同样极似后来补写。因为从同时期及以前敦煌石窟供养

① 贺世哲：《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986，第229页。另见贺世哲：《再谈曹元深功德窟》，《敦煌研究》1994年第3期，第33-36页。

② 霍熙亮：《敦煌石窟中的〈梵网经变〉》，敦煌研究院编《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，第472-473页。

③ 马德：《曹氏三大窟营建的社会背景》，《敦煌研究》1991年第1期，第22-24页。马德：《敦煌莫高窟史研究》，甘肃教育出版社，1996，第130-134页。

④ 王惠民：《再谈曹元德功德窟》，《敦煌研究》1995年第4页，第163-170页。

⑤ 荣新江：《归义军史研究》，上海古籍出版社，1996，第123页。

⑥ 郭俊叶：《莫高窟第454窟窟主再议》，《敦煌研究》1999年第2页，第21-24页。

人大量的供养人画像题记的书写格式可知，如果是窟主或施主人物题记，均把此二字写于题记开首，即为“窟主……”“施主……”，而非李圣天像题记所见形式。98窟内如此表现，很清楚地可以反映出李圣天非为真正的窟主，只是为了处理与于阗的关系而曲意奉迎，属不得已而为之，也就表现得非常的不合常规。另外98窟东壁门北南向第一身供养人画像是曹议金回鹘夫人天公主，与李圣天处同等地位，对称布局，一代表于阗一代表回鹘，是曹议金东西联姻的形象表示，图像中包含有很深的政治意义。

而到了榆林窟第31窟就完全不一样了，于阗国王与王后像画于甬道北壁，此位置正是当时敦煌石窟中窟主供养人画像的位置，而经我们的研究表明，此洞窟正是从德太子为其父王李圣天主持营建的“天子窟”^①。于阗国王供养像的洞窟位置关系与洞窟功德主的对应关系再一次表明我们此前研究结果的成立。也说明了榆林窟第31窟于阗国王供养像位置关系与其他三身完全不同的真正原因。由此也提示我们在石窟研究中，供养人画像的位置变化与洞窟的密切关系。

2、洞窟新题材的出现及其相互关联

莫高窟第220窟新样文殊造像的出现，无疑是敦煌石窟造像题材的一次变化，新题材的出现暗含着这个洞窟的特殊性。

正因为曹氏归义军时期，敦煌沙州与于阗有如此密切关系，这样有于阗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，但是于阗国王是必须存在的。这一现象说明了为什么与220窟新样文殊同时期被翟奉达重修的220窟表层壁画中，同时在

^① 沙武田：《敦煌石窟于阗国王“天子窟”考》，《西域研究》2003年第2期，第60-68页。

南壁整壁一铺地绘画了佛教史迹画与瑞像图合集，且在莫高窟仅此一铺^①，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，但从伯希和的照片中可以非常清楚地看到这一特殊的题材。这些题材大量是于阗瑞像或与于阗有关的佛教史迹画，现在我们才明白这些连同新样文殊与于阗密切相关的题材，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”^②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。^③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。

另外有于阗国王供养像的第 98 窟和 454 窟在甬顶画大幅的

① Grottes de Touen-houang: Carnet de notes de Paul Pelliot, inscriptions et peintures murales, I-VI. N. Vandier 与 M. Mailland, Paris, 1920-1924.

② 莫高窟第 220 窟现南壁画的是整壁一幅的大幅经变画“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。

③ 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), pp.2-15.

佛教史迹画与瑞像图，其中基本上是由于阗的佛教故事和于阗瑞像，代表如于阗牛头山史迹画，再一次表明了于阗国王供养像的绘画及洞窟思想受于阗佛教的影响，以及洞窟中所深含着的曹氏与于阗的政治关系意义。

比较有意思的是，为什么曹议金时期的翟家窟 220 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 窟至少四倍，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。

中国发现东罗马金币 波斯萨珊朝银币相关问题研究

王义康

(国家博物馆)

1897年，俄国人古德弗雷(Godfrey)首次在我国新疆和田古城废墟上发现了东罗马金币。事隔十八年之后，1915年英国人斯坦因(Stein)又首次在吐鲁番地区发现波斯萨珊王朝银币。百余年来，特别是五十年代以来，在中国境内相继有多批东罗马金币、萨珊银币出土，数量之多，分布之广泛引起国内外学术界的关注，并作了大量的研究，颇有成就，但对若干问题的研究仍有不足之处。本文拟在前贤的基础上，对东罗马金币、萨珊银币在我国是否曾为流通货币，在哪些区域流通，以及仿制品的问题作进一步探讨或补充说明。

一、唐代律令中的金银钱与东罗马金币、萨珊银币

在我国发现的东罗马金币、波斯萨珊银币绝大多数是在古墓的随葬物中出土的，其中窖藏次数极少。由于这个原因，对出土金银币在当是用途产生了不同的看法，其中是否曾作为流通货币更引人注目。具有代表性的是夏鼐的观点，认为萨珊银币在我国既即可作为货币流通，也可作为贵重金属金银或装

饰物^①。关于东罗马金币的用途，夏鼐在1959年的文章中根据《隋书·食货志》的记载，认为北周时期东罗马金币、萨珊银币在河西地区是作为货币流通的^②。至1977年，夏鼐发表的文章对以前的说法进行了调整，认为当时远处东方的赵郡（今河北赞皇一带）是不会使用金币的，进而提出东罗马金币在我国是作为葬俗中的葬品或装饰物使用的^③。康柳硕用在新疆地区发现的粟特文信札和佉卢文文书中，关于金钱交易的事实来证明东罗马金币在我国曾作为货币流通^④。陈志强以为不能根据我国没有数量较多的拜占庭金币窖藏的结论，引申出拜占庭金币在我国不曾流通的观点^⑤。这些认识是否准确姑且可以不论，但囿于没有东罗马金币、萨珊银币在我国流通的直接记载，往往只是依据西北个别地区使用金银钱的零星记载或出土文书作出的判断，普遍忽视魏晋南北朝时期金银币在我国是否曾经为合法货币的问题。其实唐代律、令中有关于金银钱流通问题的若干规定，律、令中的金银钱与东罗马金币、萨珊银币是否有关系呢？恰恰对这一问题的探讨，也许可以帮助我们进一步了解东罗马金币、萨珊银币在我国流通的问题。

《大唐六典》卷三《户部尚书》户部郎中员外郎条记载：

① 夏鼐：《综述中国出土波斯萨珊朝银币》，《考古学报》1974年第1期。

② 夏鼐：《咸阳底张湾隋墓出土的拜占庭金币》，《考古》1959年第3期。

③ 夏鼐：《赞皇李希宗墓出土的拜占庭金币综述》，《考古》1977年第6期。

④ 康柳硕：《中国境内出土的拜占庭金币综述》，《中国钱币》2001年第4期。

⑤ 陈志强：《我国所见拜占庭金币相关问题研究》，《考古学报》2004年第3期。

凡诸国蕃胡内附者，亦定户为九等。四等已上为上户，七等已上为次户，八等已下为下户。上户丁税银钱十文，次户五文，下户免之。附贯经二年已上者，上户丁输羊二口，次户一口，下户三户共一口。无羊之处，准白羊估，折纳轻货。若有征行，令自备鞍马，过三十日以上者，免当年输羊。凡内附后所生子，即同百姓，不得为蕃户也。

开元二十五（740）年赋役令规定内迁唐境的各民族在附户贯后，视同唐人编户，按户等高下课税和在征行时得以减免，其中课税的一部分是以银钱形式完纳。可见唐前期银钱是法定的流通货币。由于银钱在市面上流通，因而与其它货币之间也有相应的兑换率。吐鲁番阿斯塔那35号墓所出《武周如意元年（692）里正李黑抄》中“高昌县史玄佐付马脚钱札”写明，马价银钱二文，准以铜钱陆拾肆文交付，即一文银钱值铜钱三十二文^①。

金钱在唐代虽然未被用来征收赋税，但它与银钱同样是合法的流通货币。《唐律疏议·杂律》关于私铸刑法规定：“若私铸金银等钱，不通时用者不坐。”所谓“不通时用者不坐”，是指私铸的金银钱用作其它用途，而不作为货币在市面上流通，私铸者则不在犯禁之列。反之，则要按律论罪。唐律禁止私铸金银钱，与禁止私铸铜钱一样，其目的是防止产生恶钱，影响通货正常流通。说明唐前期在法律上是允许合法的金银钱流通的。这种认识虽不免有推测的成分，但却有充分的依据。唐初高僧玄奘赴西域取经，途径河西地区时，就看到当地使用金银钱的情况。“凉州为河西都会，襟带西蕃。葱石诸国，商侣往来，

① 新疆维吾尔自治区博物馆：《吐鲁番阿斯塔那——哈拉和卓墓群发掘报告》，《文物》1973年第10期。

无有停绝……散会之日，珍施丰厚，金钱、银钱、口马无数。法师受一半然灯，余外并施诸寺^①。”金银钱施捨给寺院后不一定再作为货币在市场上流通，但过往的西域蕃客与当地民众在施捨前，这些金银钱无疑是作为货币流通的。任何货币一旦在市场上流通，难免就会产生盗铸的现象，有盗铸，就会产生相关的法律制裁。唐代私铸金银钱刑法也就是基于这样的事实产生的。

洪遵《泉志》记载景龙中，中宗出降睿宗荆仙公主时，铸银钱以撒帐，让众人拾钱。唐玄宗也曾赐贵妃洗儿金银钱。偃师杏园唐墓曾出土两枚埋藏于唐玄宗开元二十六年（738）的银质开元通宝（含银量 85%），但铸造这种金银质钱专为满足皇室的特殊需要，不属于流通货币^②。唐初的私铸刑法，虽不排除意在禁止仿唐本位币——铜钱的范式私铸金银钱用于流通，但在墓葬中出土的仿铜钱样式的金银钱极为罕见，也无法与东罗马金币、萨珊银币相比，这说明当时仿制唐朝铜钱样式私铸金银钱在民间并不普遍。唐律禁止私铸的对象主要是唐初政府允许在市面上流通的金银钱。

在中国货币史上，即使黄金通行的西汉也不铸造金钱，只是汉武帝时期一度杂铸银锡为白金，银始作为币材。王莽正式将银列为“货币六品”之一，当时银以“流”为单位，而未铸银钱^③。我国出土的东罗马金币、萨珊银币，其埋藏时间在南北朝至隋唐（唐前期）之间，相应地在南北朝时期金银钱也出现于文献记载。关于银钱最早的记载是北魏高祖孝文帝之子汝南

① 《大慈恩寺三藏法师传》，中华书局 1983 年版，第 134 页。

② 中国社会科学院考古所编著：《偃师杏园唐墓》，科学出版社 2001 年 10 月版，第 153、382 页。

③ 《汉书》卷二四下《食货志》，中华书局版，第 1179-1180 页。

王悦散银钱的故事^①。金钱最早的记载，则是南朝齐末或梁初，吕僧珍生子，宋季雅送金钱一千枚之事^②。之后金银钱也屡见记载^③。彭威信以为，魏晋南北朝时期出现金银钱是受外国货币影响而铸造出来的^④，但魏晋南北朝时各政府均无铸造金银币的记载，也无有关方面的实物出土^⑤。唐代虽然允许金银钱流通，并用银钱征收赋税，但同样唐政府无铸造金银钱的记载，更是禁止私铸金银钱作为货币流通。九世纪的阿拉伯旅行者就看到在中国不用金银来铸造硬币^⑥。这就是说，唐代允许合法流通的金银钱只能是外国传入的金银币。今天看到的埋藏于南北朝隋唐时期的金银币有东罗马金币、萨珊银币、阿拉伯文金币^⑦、

① 《北齐书》卷三一《王昕传》载：“悦散钱于地，令诸佐争拾之，听独不拾。悦又散银钱，以目昕，昕乃取其一。”中华书局版，第415页。

② 《南史》卷五六《吕僧珍传》载：“及僧珍生子，季雅往贺。署函曰钱一千，阖人少之，弗为通。强之乃进。僧珍疑其故，亲自发，乃金钱也。”中华书局版，1397页。

③ 《周书》卷二五《李贤传》载：“保定二年往瓜州……赐……银钱一万。”《隋书》卷八四《杨素传》载：“上（高祖）……赐黄金四十斤，加银瓶，实以金钱。”中华书局版，417页。

④ 彭威信：《中国货币史》上册，群联出版社1954年版，第130页。

⑤ 郑学稼以为六朝墓葬中曾出土银五铢（参见《十六国羯氏王朝时期高昌使用银钱的情况研究》，《敦煌吐鲁番文书研究》厦门大学出版社，1986年12月版），但核查所引发掘报告（《文物参考资料》1955年第1-2期）并无银五铢出土，郑先生失察。

⑥ 穆根来等译：《中国印度见闻录》，中华书局2001年版，第15、68、99页。

⑦ 陕西文管会：《西安市窑头村唐墓清理记》，《考古》1964年第8期。

嚙噠银币等^①，其中萨珊银币、东罗马金币分布最广，出土次数与数量为多。尽管出土的这些金银币，许多是作为装饰物或冥钱、宝物埋入地下，窖藏数量较少，难以充分说明东罗马、金币、萨珊银币在中国曾是流通货币，但是，如果联系到唐前期既允许金银钱合法流通，特别是将银钱用于税收，政府却不铸造金银钱且禁止私铸金银钱流通的事实，那么，在我国境内流通的金银钱，西亚、中亚的强势货币——东罗马金币、萨珊银币应是主要的成分。

二、东罗马金币与萨珊银币流通区域

中国出土东罗马金币、萨珊银币分布范围相当广泛。从报道的情况来看，东罗马金币在新疆（和田、叶城、吐鲁番）、青海（都兰）、甘肃（武威、天水、陇西）、宁夏（固原、原州）、陕西（西安、咸阳、定边）、内蒙古（呼和浩特、武川）、河南（洛阳）、河北（赞皇、磁县）、辽宁（朝阳）等地均有发现；萨珊银币见于新疆（高昌古城、乌恰山）、青海（西宁）、甘肃（张掖、天水、临夏、陇西）、宁夏（固原）、陕西（西安、长安、耀县、商洛、紫阳）、内蒙古（呼和浩特）、河南（洛阳、陕县）、河北（定县）、江苏（南京）、湖北（安陆）、广东（英德、曲江、遂溪）等地，远至长江流域^②。但是作为流通货币，曾在中国哪些区域使用，夏鼐首先涉及了这一问题，但他的看法前后不一。例如上引《咸阳底张湾隋墓出土的东罗马金币》一文中认为北周时期，东罗马金币、萨珊银币在河西诸郡被采用为该地区的流通货币，而他在《综述中国出土的波斯萨珊朝

① 夏鼐：《河北定县塔基舍利函中波斯萨珊朝银币》，《考古》1966年第5期。

② 孙莉：《萨珊银币在中国的分布及其功能》，《考古学报》2004年第1期。

银币》文末强调萨珊银币只在西北地区的高昌曾流通使用，《赞皇李希宗墓出土的拜占庭金币》一文指出远在东方的赵郡是不会使用东罗马金币的。后来的研究虽不乏认同东罗马金币、萨珊银币在我国曾用作流通货币，但在我国的那些地区流通往往避而不谈，仍有待于进一步探讨。东罗马金币、萨珊银币与南北朝隋唐时期所见金银钱均是由西向东流传的^①，作为流通货币两者的流通区域具有重叠关系。以下在考察唐代金银钱流通区域的基础上，以明确东罗马金币、萨珊银币在我国的流通范围。唐代金银钱的流通区域，诸国内附蕃胡赋役令给我们提供了有关的线索。《隋书》卷二八《百官志下》记载：“雍州萨保为视从七品”，“诸州胡二百户已上萨保为视正九品”。《旧唐书》卷四二《职官志一》又云：“初从萨宝府、亲王国官及三师、三公、开府、嗣郡王、上柱国已下，护军已上勋官职事官者府官等品。开元初，一切罢之。今唯萨宝、袄正二官而已。……开元初唯留萨宝，袄祝及府史，余亦罢之。”可知隋唐时期雍州等地设有管理中亚粟特人的萨保（宝）一职。他们在内迁中国境内初期，在生活方式未发生变化之前，作为诸国内附蕃胡的一种，理应是按赋役令的规定输纳课役。因此雍州等地区的中亚粟特移民是使用银钱的。

内附蕃胡赋役令武德七年已颁布^②，关于蕃胡的内涵，有人推测其中多为“商胡”，或主要是指“商胡”、“兴生胡”，但边远地区部落民族承担赋役之事历代有之，唐代重新颁布内附蕃胡赋役令是前代对少数民族征收有别于汉民族赋税的遗意，并非针对“商胡”这一特殊的群体制定的赋役制度，而是针对居

① 郭媛：《试论隋唐之际吐鲁番地区的银钱》，《中国史研究》1990年第4期。

② 引《旧唐书》卷四八《食货志上》，中华书局版，第2088—2089页。

于北方境内的各少数民族，其中包括为少数民族主体的游牧族^①。因此内迁唐境内的北方民族也是按赋役令的规定输纳银钱的。

关于这方面的情况，《唐仪凤三年度支奏抄》提供了可供分析的实例。云：“雍州诸县及诸州投化胡家。富者（丁）（别）每年请税银钱拾文，次者丁别伍文，全贫者请免。其所税银钱，每年九月一日以后，十月卅日以前，各请于大州输纳^②。”《度支奏抄》依据诸国内附蕃胡赋役令规定了“投化胡家”税银钱的时间与具体交纳地点。胡泛指北方民族，唐代又专指西域粟特人。

《度支奏抄》中的纳银钱对象——投化胡家已不是专指中亚胡人。《新唐书》卷五一《食货志一》云：“四夷降户，附以宽乡，给复十年。”同事《通典》卷六《食货六》赋税下又云：“外蕃之人投化者，复十年。”唐代对不同形式内附的民族在赋税起征时间上给予优惠，如日本赋役令“没落外蕃”条集解引《古记》开元令云：“夷狄新招慰附户贯者，复三年^③。”毋庸置疑，给复十年的“外蕃之人投化者”就是“四夷降户”。“投化胡家”即“外蕃之人投化者”，也就是“四夷降户^④”。但是“四夷降户”看似泛指，实际上又是专指。《新唐书》是把四夷降户给复十年的规定附记于贞观赋役制度之中，这与贞观四年（631）突厥灭亡后内迁有关。斯一三四四《唐开元户部格残卷》所存景云二年（711）六月九日敕云：“左厢桑乾、定襄两都督府管内降户

① 拙文《唐代蕃族赋役制度试探》，《民族研究》2004年第4期。

② （日）大津透《唐律令国家の予算について》、《史学杂志》、第95卷、12号、1986年。

③ （日）惟宗直本等撰：《赋役舍》《舍集解》卷一二、国书刊行会本。

④ 《魏书》卷一〇三《蠕蠕传》又有“投化蠕蠕”、“在婆罗门之前投化者”之说。所谓“投化者”均指蠕蠕内乱中归降北魏之人。“投化者”即“归降者”。

及党项等，至春听向夏州南界营田，秋收后勒还^①。”八州降户是指桑乾、定襄两都督府所辖突厥部落，他们在贞观四年后南下降唐，设府州以处之。党项在贞观中一些部落内附，“请同编户”。贞观后，离开原居地陆续内迁。其时同为内迁的部落，敕文将两都督府所辖八蕃州部落称为“降户”以区别于党项部落，可见“四夷降户”又是指突厥降户，即“投化胡家”、“外蕃之人投化者”是专指突厥降户。

《唐仪凤三年度支奏抄》规定“雍州诸县”与“诸州”投化胡家是向“大州”交纳银钱。这里“大州”不是唐代常见公文书当中的用语“本州”，而是指当是的正州；诸州是指当是的蕃州^②。这是说隶于雍州诸县与诸蕃州的突厥降户是向所隶正州交纳银钱。突厥灭亡后，“处其于河南、朔方之地，入居长安者近万家^③。”雍州之外，贞观四年之后关内道的夏州（内蒙古白城子）、单于都护府（内蒙古和林格儿西北土城子）、安北都护府（治所在今内蒙古、甘肃境内屡有迁移）置有突厥州十九。宥州宁朔郡本是以灵、夏境内突厥降户中的胡部六胡州所置。陇右道凉州（今甘肃武威县）置有突厥州三^④。那么上述地区也就是银钱流通的地区。

突厥降户之外，居于太原地区的铁勒部族可能也是以输羊、纳银钱的形式完成赋税的。《旧唐书》卷九七《张说传》记载宇

① 唐耕耦、陆宏基编：《敦煌社会经济文献真释释录》第二辑，全国图书馆文献缩微复制中心1990年版，第579页。

② 参见李锦绣：《城傍与大唐帝国》，《唐代的社会与历史》武汉大学出版社1997年版；拙文《唐代蕃族赋役制度试探》。

③ 《唐会要》卷七三安北都护府，中华书局版，第1314页；《通典》卷一九七《边防十三》，中华书局点校本2003年版，第5414页；《旧唐书》卷一九四上《突厥传上》，中华书局版，第5163页。

④ 《新唐书》卷三七《地理志一》、卷四三下《地理志七下》，中华书局版，第974、976页，第1129—1130页。

文融等奏弹张说：“引术士夜解及受脏等状。……时中书主事张观、左卫长史范尧臣并倚说势，诈假纳赂，又私度王庆则往来与说占卜吉凶。”此事《新唐书》卷一二五《张说传》记载较详，云：“（说）引术士王庆则夜祠祷解，而奏表其闾，引僧道岸窥洞时事，冒署右职；所亲吏张观、范尧臣依据说势，市权招赂，擅给太原九姓羊、钱千万。”所谓张说受脏，乃是所亲吏属以权招贿，贪脏太原九姓羊钱之事。太原九姓为开元四年（716）归降，置于大武军的铁勒五部^①。张说吏属贪脏的羊钱，虽未说明是输羊与银钱，但从其形式看，当是铁勒五部按蕃胡赋役令输纳的羊与银钱^②。唐前期的太原地区也是银钱流通地区。

以上仅根据税银钱的规定对唐代使用银钱的地区作了初步考察，长安、太原、夏州、宥州，乃至凉州地区是使用银钱的。金银钱在我国的流通是中西交通的产物，因此两者的传入路线与流通范围是大体相当的。南北朝至隋唐时期，金银钱一直是我国西北某些地区的流通货币。在新疆地区，高昌“赋税则计输银钱^③”。唐灭高昌后，吐鲁番出土的文书表明该地区交易税收当中仍使用银钱。龟兹，“税赋准地征租，无田者则税银钱^④。”和田奴隶交易也用金钱完成。《大唐西域记》也记载了唐初我国新疆地区使用金钱的情况。由于中西交通贸易的持续发展，使用金银钱的地区出现东移。四世纪时，粟特商人以敦煌、武威、金城为据点，持金币到中国内地西安、洛阳、蓟州等地采购丝

① 《通鉴》卷二一一，唐玄宗开元四年六月，中华书局标点本，页。

② 《旧唐书》卷四八《食货志上》武德七年赋役令云蕃胡税“钱”，《大唐六典》、《唐仪凤三年度支奏抄》均作税“银钱”，可见武德七年赋役令中“钱”实际上是“银钱”。上文“羊、钱”作“羊、银钱”为是。

③ 《周书》卷五〇《高昌传》，中华书局版，第915页。

④ 《魏书》卷三五《龟兹传》，中华书局版，2266页。

绸，贩往中亚^①。北魏末年，瓜州地区就出现用银钱布施三宝的情况。敦煌文书斯四五二八《佛说仁王般若罗密经》题记云：

大代建明二年四月十五日，佛弟子元荣，既居末劫，生死是累，离乡已久，归慕常心。是以身及妻子奴婢六畜，悉用为毗沙门天王布施三宝，以银钱千文赎。钱一千文赎身及妻子，一千文赎奴婢，一千文赎六畜。入法之钱即用造经。原天王成佛。弟子家眷奴婢六畜滋益长命，及至菩提，悉蒙还阙，所愿如是。

题记中佛弟子元荣即北魏宗室东阳王元太荣，时任瓜州刺史^②，所施大量银钱自是凭借瓜州位于中西交通咽喉要地之便聚集而来。元太荣所施银钱样式不明，但在内地用萨珊朝银币布施寺院并不稀见。河北定县塔基出土北魏石函中的波斯萨珊朝银币，即为施舍钱财^③。陕西长安县曾出土埋藏于唐天宝以前残舍利塔内白瓷钵中的萨珊朝银币，陕西耀县舍利塔基也曾发现贮于隋代石函中的隋五铢、萨珊朝银币，这些银币亦为布施所得^④。

到了北周时期，河西当地居民用金银钱交易已是常见之事。据载：“河西诸郡或用西域金银之钱，而官不禁^⑤”。桑原鹭藏认

① 王冀青：《斯坦因所获二号信札》，《西北史地》1987年第2期。

② 向达：《莫高、榆林二窟杂考》，《唐代长安与西域文明》，河北教育出版社2001年版。

③ 河北省文化局文物工作队：《河北定县出土北魏石函》，《考古》1966年第5期；夏鼐：《河北定县塔基舍利函中波斯萨珊朝银币》，《考古》1966年第5期。

④ 朱捷元、秦波：《陕西长安和耀县发现的波斯萨珊朝银币》，《考古》1974年第2期。

⑤ 《隋书》卷二四《食货志》，中华书局版，第690页。

为这种现象是当时该地区众多的西域商贾往来通商的结果^①。此论甚是，但北方游牧民族对西域金银钱东传的作用却不可轻视。隋裴矩撰《西域图记》序记载，从敦煌至西海有三条通道，其中北道从伊吾出发，“经蒲类海，铁勒部，突厥可汗庭，度北流河水，至佛菴国，达于西海^②。”铁勒、突厥等游牧民族直接处于通向东罗马（佛菴国）、波斯的交通要道上。柔然、突厥、铁勒等游牧民族政权强大时，往往役属西域一些国家，控制着中西交通贸易。如麹氏高昌时期，伯雅先臣属铁勒，铁勒常遣重臣在高昌，“有商胡往来者，则税之送于铁勒^③。”高昌境内对商胡往往以银钱的方式征收商税^④，在对游牧政权进献时，银钱不可避免会进入这些地区。同时中亚粟特人与突厥等北方游牧民族有着密切的商业关系^⑤，粟特人在这些地区频繁的商业活动，也会导致金银钱流入草原地区^⑥。贞观四年以后突厥等北方民族归降，主要聚居于河东道太原以北地区、关内道北部及雍州、陇右道，向这些民族征收银钱，显然是考虑到西北地区固有货

① 《隋唐时代に支那に来往した西域人に就て》、《桑原鹭藏全集》、第二卷、岩波书店、1968年。

② 《隋书》卷六七(裴矩传)，中华书局版，第1578页。

③ 《隋书》，卷八三(高昌传)，中华书局版，第1867页。

④ 参见朱雷：《麹氏高昌王国的‘称价钱’》。

⑤ (日)羽田亨著、耿世民译：《西域文化史》，新疆人民出版社1984年版，第47页。

⑥ 在游牧民族原居地出土萨珊银币，见于魏晋南北朝时期由益州经吐谷浑至西域的通道上，吐谷浑境内就出土过萨珊银币(夏鼐：《青海西宁出土的波斯萨珊朝银币》，《考古学论集》，科学出版社1961年版)。《史记·匈奴传》载匈奴习俗，“送其死，有棺槨金银衣裘。”东魏茹茹墓中出土两枚东罗马金币(磁县文化馆：《河北磁县东魏茹茹公主墓发掘报告》，《文物》1984年第4期)，这并非是受汉地习俗影响，应为北方民族固有习俗，以金币随葬当是东罗马金币传入草原地区所致。

币流通的实际情况及他们的民族特点,但由于这些民族的内迁,银钱的流通相应东扩至雍州、太原地区。

总之,东罗马金币、萨珊朝银币在我国出土分布虽广,作为流通货币不会超出唐前期常见使用金银钱的区域。主要限于雍州、太原一线以西至新疆等地,其中新疆地区及西北内迁民族当中使用较多,但流通数量非常有限,东罗马金币更甚,有明显的地域性货币特征,在其它地区则主要用作其它用途。其流通时间主要在南北朝至唐前期。虽然唐代由于陆路中西交通空前发达,东罗马金币、萨珊银币的流通区域有向东扩展的势头,但由于中国内地经济的繁荣与唐货币体系的建立,也在开始削弱东罗马金币、萨珊银币在中国流通领域的影响力。如高昌地区,七世纪中叶以后,铜钱在货币经济中的地位逐渐上升,七世纪末,吐鲁番地区已是铜钱与银钱并用,银钱在高昌为主要货币的局面已不存在。唐后期由于中西交通陆路受阻,东罗马金币、萨珊银币在中国的使用渐趋消亡。《通典》卷九《食货九》钱币下在后周之初河西诸郡使用西域金银钱句下小注云:“《汉书·西域传》罽宾国以金银为钱,文为骑马,幕为人面。幕即漫也。乌戈山离国之钱,与罽宾国同,文为人头,幕为骑马加金银饰其仄。安息国亦以银为钱,文为王面,王死即更铸。”《通典》成书在贞元十七(八〇一),距天宝不过半世纪,以杜佑之博识,犹以西汉时西域的流通货币,来解释六世纪河西诸郡流通的西域金银钱,可见唐后期东罗马金币、萨珊朝银币已罕有流传,不易为人所知。

三、关于东罗马金币、萨珊银币的仿制品

中国境内出土的东罗马金币、萨珊银币都有仿制品发现。有关东罗马金币的仿制品,早年夏鼐先生对1956年西安土门村

唐墓出土的那枚希拉克略仿制品，根据阿拉伯国家兴起后的政治形势推测，仿制于公元七世纪中叶，大概是中亚细亚国家所仿制^①。近年来，法国学者 F.蒂埃里、C.莫里森对我国境内发现的东罗马金币作了系统的研究，以为六世纪至七世纪之间，中国与东罗马帝国之间相互联系，由于路途遥远，有可能在中亚某个地区铸造东罗马金币的仿制品用于商品交易，金币在交易中充当了重要角色^②。关于萨珊银币仿制品，罗丰以为由于贸易的需要，公元五世纪初粟特人在粟特地区开始仿造银币。同时他还推测粟特人在粟特地区仿制东罗马金币流入中国境内^③。我们认为，东罗马金币与萨珊银币的仿制品，何人、何地所仿造，实际情况远比以上论述复杂。

我们先说东罗马金币仿制品。

东罗马金币仿制品应该区分为中国境内仿制品与境外仿制品两种情况。蒂埃里、莫里森文中收录了 36 枚东罗马金币（陈志强最新统计 53 枚），其中 17 枚为原形金币，其它均可能为仿制品或带有仿制的标记。以下在蒂埃里、莫里森统计的基础上，参照刊布的东罗马金币，将境内仿制品按省份编号统计。

1、1905 年斯文·赫定于和田发现，单面铸造，币正面有

① 夏鼐：《西安土门村唐墓出土的拜占庭式金币》，《考古》，1961 年第 8 期。

② (法)F. 蒂埃里、C. 莫里森撰，郁军译：《简述在中国发现的拜占庭帝国金币及其仿制品》，《中国钱币》2001 年第 4 期。

③ 罗丰：《固原南郊隋唐墓地》，文物出版社 1996 年版，第 153—157 页。

皇帝半身像，但何帝不可辨，可能于 538 年后铸造^①。

2、1905 年斯文·赫定于和田发现，不知何帝，单面铸造，币面铸有胜利女神像，可能于 522 年后铸造，铭文 VIC……ADVCCCON^②。

3、1915 年斯坦因在吐鲁番阿斯塔那发现，不知何帝，单面铸造，正面为皇帝身穿盔甲半身像，墓中墓志有 632 年的日期，墓葬编号 Ast. I 5^③。

4、1915 年斯坦因在吐鲁番阿斯塔那发现，查士丁尼一世（527—565）索得里仿制品，单面铸造，正面为皇帝身穿盔甲半身像，铭文 PTELOLOL，可能于 538 年铸造，墓葬编号 Ast. I 6^④。

5、1976 年吐鲁番哈拉和卓 105 号唐墓出土，单面铸造，直径 1.7 厘米，重 0.4 克。发掘报告《吐鲁番哈拉和卓 105 号唐墓》载《新疆钱币》1995 年第 1 期，此枚蒂埃里、莫里森文未

① 原载 Gosta Montell, Sven Hedin's Archaeological Collection from Khotan II, Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities X, (1938), 83-106. 引自陈志强《我国所见拜占庭币相关问题研究》，蒂埃里、莫里森《简述中国发现的拜占庭帝国金币及其仿制品》。

② 同上。

③ 原载 A. Stein in his book Innermost Asia, detailed report of explorations in Central Asia, Kan-su and eastern Iran, carried out and described under the orders of H. M. Indian government, Oxford, 1928, vol. I, pp. 646, vol. III, 995, PL. CXX, 15-17. 引自陈志强《我国所见拜占庭币相关问题研究》，蒂埃里、莫里森《简述中国发现的拜占庭帝国金币及其仿制品》。

④ 原载 A. Stein in his book Innermost Asia, detailed report of explorations in Central Asia, Kan-su and eastern Iran, carried out and described under the orders of H. M. Indian government, Oxford, 1928, vol. I, pp. 646, vol. III, 995, PL. CXX, 15-17. 引自陈志强《我国所见拜占庭币相关问题研究》，蒂埃里、莫里森《简述中国发现的拜占庭帝国金币及其仿制品》。

收。

6、1986年于宁夏固原史铁棒墓中出土，埋藏时间在唐代咸亨元年（670）。单面花纹，正面上端有一穿孔，穿孔有打磨过的痕迹，中为皇帝侧面肖像，头戴王冠，身著铠甲，项佩项圈。周有一圈铭文，但字母大多不可识。直径2.5厘米，重7克^①。

7、1982年在宁夏固原史索岩墓中出土，埋藏时间在唐麟德元年（664）。单面花纹，上下均有一穿孔，正面为皇帝头戴盔、身著铠甲、肩扛短矛的半身肖像。铭文大都不可识。直径1.9厘米，重0.8克，已被剪边^②。

8、1986年在宁夏固原史诃耽墓中出土，埋藏时间在唐咸亨元年（670）。单面打印花纹，正中为皇帝头戴盔、身著铠甲、肩扛短矛的半身肖像。有铭文一周，铭文大多以变形，除个别字母外，大多难以辨识。直径2.3厘米，重2克^③。

9、1981年在西安市枣园公社曹家堡唐墓中发现，圆形，薄如纸，剪轮，直径2厘米，重0.97克，上面有一模压而成的深目高鼻、高颧骨、大胡子的胡人头像，额上有一圈连珠纹。夏鼐回信，拓片正背面相同，仅一面凸出，一面凹入，不是货币，当是饰物^④。此枚蒂埃里、莫里森文未收。

10、1989年在西安市东郊唐墓发现，圆形略扁，剪轮，薄如纸，上下径2厘米，左右2.15厘米，重0.8克，两面图案相同，也是模压而成，一面外凸，一面内凹，铭文为DNDAN……

① 《固原南郊隋唐墓地》，第152页。

② 《固原南郊隋唐墓地》，第151页。

③ 《固原南郊隋唐墓地》，第151-152页。

④ 张海云等：《西安市西郊曹家堡唐墓清理简报》，《考古与文物》1986年第2期。

VS……AVG^①。蒂埃里、莫里森以为是阿纳斯塔修斯一世（491—518）金币的仿制品。次枚金币与曹家堡唐墓出土那枚也同样为单面打印花纹。

从形制上看，标准的东罗马金币均为双面花纹，正面为侧面头像，背面为罗马诸神或皇帝全身像^②。上述 10 枚仿制品为单面铸造花纹。从重量上看，君士坦丁堡一世改革币制后，标准金币索里德（Solidus）约重 4.4 克，同时发行相当于索里德一半的塞米西斯（Semissis）约重 2.2 克，相当于索里德三分之一的翠米西斯（Tremissis）约重 1.45 克。上述 10 枚仿制品当中，1—4 重量不详。6 重达 7 克，远超出标准索里德的重量。8 与标准塞米西斯相差 0.2 克。5、7、9、10 重量均不足 1 克，其中 5 不足翠米西斯重量三分之一。总的来说，这 10 枚金币东罗马原型金币的外形特征均不完备，可知重量与原型金币相差甚远，只具备黄金本身的价值。由于这两方面的原因，在交易中起不到与东罗马原型金币等同价值的作用。中亚地区或粟特地区人，没有理由因为贸易的缘故铸造这种很不完备，不易被人接受的金币带到中国。

唐初法律规定：“若私铸金银等钱，不通时用者不坐。”从这看出在中国境内私铸金银钱由来已久，并且很普遍，政府不得不从法律上禁止。但同时又规定只要私铸的金银钱不作为通货在市面上流通，又不在禁止之列。不用于流通的金银钱作何用途呢？出土的东罗马金币、萨珊银币往往被用来作为葬仪品或珍贵的装饰品。表明除用作通货以外，东罗马金币、萨珊银币在我国还有另外一种用途。来自异域的金银钱作为葬俗或饰

① 张全民、王自力：《西安东郊清理的两座唐墓》，《考古与文物》1992 年第 5 期。

② 标准东罗马金币的特征及重量参见上引陈志强文。

物，与当时来自异域的胡服、器物等一样成为时尚，竞相模仿。由于金银币在中国的流量均不大，东罗马金币流量就更小。为了满足时尚的需求，便捷的手段则是仿制。单面、减重铸造金币，不能简单视为缺乏东罗马金币样本所致，而是对铸造者来说既可满足习俗的需求，又可避免私铸金币流通之嫌。因此，上述 10 枚金币不是为了流通的目的而仿铸的，而是用作葬仪品或装饰品而在中国境内的铸造的仿制品。

境外流入仿制品是 1956 年西安土们村唐墓中发现的一枚（0092 地 M₂ 中出土），径 2.15 克厘米，重 4.1 克。正面没有铭文，仅有半身像，图像和拜占廷的希拉克略（610—641）所铸金币相同，继夏鼐之后，徐平芳进一步确定它是七世纪由阿拉伯人所仿制^①。这种仿制品是由于交易的缘故流入中国境内。

萨珊式银币仿制品与东罗马金币仿制品情况类似，也有中国境内仿制品与境外仿制品两种之分。1955 年在西安市南郊隋唐墓 30 号墓室中发现，直径 3.7 厘米，重 4.6 克，单面打印花纹，花纹不是两面由不同的印模压印出阳文，而是正面压锤阴文，花纹便在背面凸出来。花纹粗陋，是一侧面王者半身像，无铭文。夏鼐推断它是根据库思老二世或更晚的萨珊朝银币原型仿制的，最早不超过七世纪前半期^②。夏鼐没有明确它系何人铸造，罗丰却说夏鼐认为它是阿拉伯人仿制^③。标准萨珊银币双面打印花纹，正面为王者图像，王像两侧由右而左铸印钵罗婆文字，背面中央铸有拜火教祭坛，祭坛两侧各有祭司一人。这

① 徐平芳：《考古学上所见中国境内的丝绸之路》，《燕京学报》第 1 期，北京大学出版社 1995 年。

② 夏鼐：《中国最近发现的波斯萨珊朝银币》，《考古学论文集》科学出版社 1961 年版。

③ 《固原南郊隋唐墓地》，第 158 页。

枚仿币并不具备萨珊银币的形制特征，且重量超过出土的原型银币重量，显然不是阿拉伯人因为交易的目的仿制的，它应是中国境内作为饰物或葬品而仿制的。

萨珊式银币境外仿制品，迄今已辨识出来的则是政府行文。1928年在新疆库车苏巴什旧城发现一枚银币^①，直径2.3厘米，剪边，重1.8克，仅及萨珊朝“德拉克麦”银币的一半。它是阿拉伯翁米亚王朝时，太伯里斯坦仿库思老二世样式铸造的银币^②。新疆乌恰县出土的947枚银币中，有281枚压印阿拉伯文的翁米亚朝代的库思老二世样式银币^③。这种萨珊式银币本来就是政府发行的通货，意在代替原型萨珊银币的货币功能，由于贸易的缘故，辗转流入中国境内，再而成为葬仪品。

综上所述，东罗马金币、萨珊银币仿制品系何人、何地仿制是一个复杂的问题，不能一概而论，就以上列举的金银币而言，有境外与境内仿制两种情况。东罗马金币、萨珊银币既在我国曾用作流通货币，境内难免因为交易的目的而仿铸，出土金银币当中是否有这类货币，有待于进一步辨别，但本文论及的境内仿制品，显然是因为葬俗或时尚的需要在中国境内仿制的，是胡风胡俗影响的结果。并非如论者所说，是因为贸易的目的在中亚地区仿制的。

① 黄文弼：《塔里木盆地考古记》，科学出版社1958年版，110页。

② 夏鼐：《中国最近发现的波斯萨珊朝银币》，《考古学论文集》科学出版社1961年版。

③ 夏鼐：《综述中国出土波斯萨珊朝银币》，《考古学报》1974年第1期。

从《教坊记》曲目考察词调中的 西域音乐因子

高人雄

(西北民族大学语言文化传播学院)

词的起源问题，一直是词学界所关注的论题。“词源于隋唐燕乐”说，自20世纪早期王国维《清真先生遗事》(1910年完成)、夏敬观《词调溯源》(1932年出版)、王光祈《中国音乐史》(1932年作)等论著问世，已逐渐为学界认可。故游国恩《中国文学史》阐释：“配合词调的音乐主要是周、隋以来从西北各民族传入的燕乐，同时包含有魏晋南北朝以来流行的清商乐。燕乐音律变化繁多，五七言诗体不易跟它配合，长短句的歌词就应运而生”，又举例说：“当时流行的俚曲小调，如[渔歌子]、[望江南]等。所谓胡夷之曲是当时外国和边疆少数民族的乐曲，如[苏幕遮]、[菩萨蛮]等。”到90年代中期，袁行霈《中国文学史》仍确认词“……形成了包括中原乐、江南乐、边疆民族乐、外族乐等多种因素，有歌有舞，有新有旧，兼收并蓄，包罗万象的隋唐燕乐”。邱琼荪于60年代研究的力作《燕乐探微》，也认为燕乐是古今中外兼收并蓄包罗万象的一种新乐种，又指出：二十八调是研究隋唐燕乐的中心材料。^①但是今人还有

① 参见邱琼荪：《燕乐探微》，见《燕乐三书》，黑龙江人民出版社，1986年，第265、482页。

认为词是源自中华本土音乐，尤其是民间音乐，并且将敦煌曲子词调与《教坊记》所记曲调进行比较，认为华乐居多。但却忽略了胡乐对华乐的重大影响，忽略了自南北朝以来，胡乐与中原民间音乐交汇渗透而形成的与传统“清乐”迥异的新华乐——隋唐燕乐。^①本文主要就《教坊记》所录曲调中的西域乐舞及其对词曲的影响进行探讨，发表一些个人的见解，与同仁共榷。

一、教坊乐曲与词乐

唐代燕乐的主体部分，为西凉乐与龟兹乐，以及前代流传下来的清乐曲调。因此燕乐堪称在传统音乐积累的基础上，出现的由唐代各族人民共同创造的新乐形式。如《旧唐书·音乐志》记载的南朝存世 63 曲，唐武则天时尚有[昭君]、[杨伴]、[骝壶]、[春歌]、[秋歌]、[白雪]、[堂堂]、[春江花月夜]等八曲能传唱歌坛。《隋书·音乐志》在九部乐下具列所属歌曲、舞曲、解曲之调名。如歌曲有清乐[阳伴]、西凉乐[永世乐]、龟兹乐[善善摩尼]、天竺乐[砂石疆]、康国乐[毘阇农和正]、疏勒乐[亢利死让乐]、安国乐[符萨单时]、高丽乐[芝栖]等。这些曲调在当时，显然是用以填词配乐而歌的。《通典》卷一四四录唐代曲名二百四十四；《册府元龟》卷五六九亦录唐代曲名二百四十四；《唐会要》卷三三载十四宫调、二百五十三曲（太常 222、法歌乐 11、云韶乐 20）。这些曲名是依据杜佑《理道要诀》所载天宝年间太常寺大乐署供奉曲曲调名称。太常寺是朝廷掌管礼乐之司，天宝十三载有旨将该署所用十四调二百余曲，刻石立于该寺以存典型。这些曲名为《理道要诀》所辑。《理道要诀》今佚，

① 参见《文学遗产》2003 年第 6 期，第 80 页刘扬忠、沈松勤评议。

但《唐会要》、《册府元龟》曾转录了其中曲名，从而得以流传至今。《教坊记》所录曲名三百二十四曲（包括杂曲 278 名，大曲 46 名），任半塘《教坊记笺订》增补至三百四十三名，其中只有[春莺啭]等十五曲与太常乐同名。这些乐曲与太常寺大乐署供奉曲不同，主要用于宫廷宴享娱乐，所以更加新鲜活泼，代表了音乐歌舞的最高成就和发展趋势。从现存史料看，载于《教坊记》的唐乐杂曲、大曲、俗曲调名最全，其他如南卓《羯鼓录》百三十一曲名，同为盛唐之音，只是限于鼓曲，属太簇商一调而已；段安节《乐府杂录》没有曲目表，只散见四十三曲名。又太常寺为掌管朝廷礼乐之司，因而太常寺大乐署乐曲较典重，诸如[天命]、[神祇]、[歌功]、[颂德]、[祝寿]、[郊庙]、[宫廷]数类，有百十五曲之多；又一部分为胡曲调名改作汉语名称，保存胡乐调音而填制文辞者，诸如：“帝释婆野娑改为九野欢、优婆师改为泛金波、半射渠沮改为高唐云、半射没改为庆惟新、耶婆色鸡改为司晨宝鸡、野鹊盐改为神鹊盐、捺利梵改为布阳春、苏禅师胡歌改为怀思引”（参见《唐会要》三三）计有六十余曲。由于太常乐的内容古板枯燥，远离人民生活，后来为词乐吸收的较少，仅有[泛龙舟]、[苏幕遮]、[十二时]、[倾杯乐]、[感皇恩]等数曲。而《教坊记》辑录的曲调，对后代的词乐、曲乐影响很大，仅以演变为唐五代以后的词调为例，就有 79 种之多：

抛球乐 清平乐 贺圣朝 泛龙舟 春光好 凤楼春 长
命女 柳青娘 杨柳枝
柳含烟 浣溪沙 浪淘沙 纱窗恨 望梅花 望江南 摘
得新 河湟神 醉花间
思帝乡 归国遥 感皇恩 定风波 木兰花 更漏长 菩
萨蛮 临江仙 虞美人

献忠心 遐方怨 送征衣 扫市舞 风归云 离别难 定
西番 荷叶杯 感恩多
长相思 西江月 拜新月 上行杯 鹊踏枝 倾杯乐 谒
金门 巫山一段云
望月婆罗门 玉树后庭花 儒士谒金门 麦秀两歧 相见
欢 苏幕遮 黄钟乐
诉衷情 洞仙歌 渔父引 喜秋天 梦江南 三台 柘枝
引 小秦王 望远行
南歌子 鱼歌子 风流子 生查子 山花子 竹枝子 天
仙子 赤枣子 酒泉子
甘州子 破阵子 女冠子 赞普子 南乡子 拨棹子 何
满子 水沽子 西溪子
回波乐

以上这些教坊曲调转化的词调，绝大多数又被后来的曲乐所吸收。这些词调从数量而言只占宋以后的词调的百分之十强，数量虽不多，却对“词”这一文学体类的形式和发展的趋向具有深远的意义。《教坊记》乐曲除少数专为殿廷演奏者外，绝大部分乃包罗当时社会各方面的风行之曲，从里巷到边庭，从陵宫到田野，无不收集。所以《教坊记》是考察盛唐乐曲以及唐乐曲对词文学关系的最有代表性的史料。

二、教坊乐曲的华夷之辨

任半塘先生对崔氏《教坊记》的研究作出了重大的学术贡献，他的《教坊记笺订》也是对唐代配乐歌唱的齐言诗和杂言歌词的多层次的开拓型研究。他将三百四十三曲考为清乐者八十二曲，胡曲三十五曲，是首次较系统的辨析。认为可确定的

胡曲的三十五曲是：

菩萨蛮 八拍蛮 女王国 南天竺 望月婆罗门 西河狮子
子 西河剑器 苏幕遮
胡渭州 杨下采桑 合罗缝 苏合香 胡相问 胡醉子
甘州子 穆护子 赞普子
蕃将子 毗沙子 胡攒子 西国朝天 伊州
甘州 胡僧破 突厥三台
穿心蛮 回波乐 龟兹乐 醉浑脱 春莺啭 达摩支 五天
阿辽 拂林 大渭州

除去确定清乐曲名者八十二曲，其余二百余曲为清乐或胡乐未分明者。然而，随着近年来学界研究的成果不断增多，也需要有所补充。《教坊记笺订》将汉魏六朝所存之乐统称为“清商乐”简称“清乐”，而学界有的认为泛指南朝音乐，不包括汉魏六朝以来传入北方的异族音乐。所以《教坊记笺订》（以下简称《笺订》）考为清乐的曲调有些实属汉魏六朝以来传入的异族音乐，当今学界也多有新的论证。以下一些乐曲值得再作定义：

[霓裳羽衣曲]，简称[霓裳]（《笺订》289，为道调、清乐），大曲，由散序6编、中序18编、曲破12编三部分组成。散序奏乐不歌不舞，中序有歌有舞有乐器伴奏，曲破又名舞遍，以舞为主。据《碧鸡漫志》引唐郑嵎《津阻门诗注》记载，其“散序”是唐玄宗登三乡望女儿山回宫后，依据他对女儿山神奇的想象写成的。歌与破则是在吸收凉州所进天竺的《婆罗门》曲调续写而成的，就它的主体部分而言主要是外来音乐的改编曲调。而外来音乐则是取自印度的佛曲，用以表现中国道教的神仙故事。[拂霓裳]（《笺订》191，清乐）应与[霓裳羽衣曲]同源，也应是西域音乐为主体的乐曲。

[绿腰]（《笺订》280，未辨清乐与胡乐），（唐）段安节《乐

府杂录》中载康昆仑登彩楼“弹曲新翻《羽调绿腰》”。阴法鲁先生在《敦煌曲子集》序中说：“《绿腰》就是《六么》，也叫《乐世》，是唐代从西域传来的一个大曲名称。《绿腰》和《六么》是西域语言的译音。”康为摩尼教徒，所奏当是摩尼教曲。^①另据唐开元年间贺朝诗《赠酒店胡姬》：“胡姬春酒店，弦管应铿锵。红毡铺新月，貂裘坐薄霜。玉盘初鲙鲤，金鼎正烹羊。上客无劳散，听歌《乐世》娘。”正是胡姬歌胡歌的情景。

[凉州]（《笺订》281，清乐），属西凉乐，吸收龟兹乐而形成的，所以唐代刘昫的《太乐令壁记》中称其为“杂以羌胡之声”。所用乐器多曲项琵琶、五弦琵琶、羯鼓等龟兹常用乐器。据《隋书·音乐志》记载，“西凉者，起苻氏之末，吕光、沮渠蒙逊等，据有凉州、变龟兹声为之，号为‘秦汉伎’。魏太武既平河西得之，谓之‘西凉乐’。至魏、周之际，遂谓之‘国伎’。今曲项琵琶、竖头箜篌之徒，并出自西域，非华夏旧器。《杨泽新声》、《神白马》之类，生于胡戎。胡戎歌非汉魏遗曲，故其乐器、声调，悉与书史不同。其歌曲有《万世丰》，舞曲有《于阗佛曲》。其乐器有钟、磬、弹箏、搥箏、卧箜篌、竖箜篌、琵琶、五弦、笙、箫、大箏、长笛、小箏、横笛、腰鼓、齐鼓、担鼓、铜钹、贝等十九种，为一部。工二十七人。”

[狮子]（《笺订》247，未辨清乐与胡乐），应与[太平乐]、[五方狮子]及以后的《西凉伎》有关。

[太平乐]（《笺订》163，未辨清乐与胡乐），五言四句体诗。《羯鼓录》属太簇商，配合《狮子舞》。唐人杜佑所记狮子舞之表演情况：“《太平乐》，亦谓之五方师子舞。师子鸞兽，出于西南夷天竺、师子等国。缀毛为衣，象其俛仰驯狎之容。二人持

^① 参见周蕾葆：《西域摩尼教的乐舞艺术》，《西域研究》2005年第1期。

绳拂，为习弄之状。五师子各依其方色，百四十人歌《太平乐》，舞拊以从之，服侍皆作昆仑象。”^①《旧唐书·音乐志》、段安节《乐府杂录·龟兹部》亦同。史称唐代舞狮所演奏之《太平乐》乃“周、隋遗音也。”^②所谓周、隋遗音，就是上述西凉乐、龟兹乐。《太平乐》属龟兹部，即龟兹乐舞，在凉州地区扩大加工，于开元年间凉州都督郭知运向朝廷进献《西凉伎》，可知《西凉伎》乃为龟兹乐舞《五方狮子》改编而来。《五方狮子》表演时，由人化装为狮子，每一狮子由十二个人手执红拂引导跳舞，伴奏乐器有箏、笛、拍板、羯鼓、鸡娄鼓等，从所用乐器看，应为胡乐或以胡乐为主体的混合新声。

《西凉伎》，西域歌舞戏，始于唐代，跨越宋、元，一直传到明代。它是由胡腾舞与狮子舞编成的歌舞戏，不仅有歌、有舞、有情节、还有科白。演员来自西域安西（龟兹一带），他们的形象是“紫须深目”，演胡舞龟兹曲的演员装束一般是“假面饰金银，盛装摇珠玉”（隋代诗人薛道衡《和许给事善心戏场转韵诗》）。元稹在诗歌《西凉伎》中这样描写道：“吾闻昔日西凉州，人烟扑地桑柘稠，葡萄酒熟恣行乐，红艳青旗朱粉楼。楼下当垆称卓女，楼头伴客名莫愁。乡人不识离别苦，更卒多为沈滞游。哥舒开府设高宴，八珍九醞当前头。前头百戏竞僚乱，丸剑跳掷霜云浮。狮子摇光毛彩竖，胡腾醉舞筋骨柔。”在此，聚集着大量的西域商贾和艺术家，聚集着众多的中原将卒与过客。

相传，唐代宗广德二年（764）凉州陷落于吐蕃，陇右六州亦相继陷落，河西道路完全阻断了，来中原的西域胡人有家不能归。天宝年间，凉州尚未陷落时，安西都护向长安贡狮子，

① 《通典》卷146《乐典·坐立部伎》。

② 参见《新唐书·礼乐志》。

由两名驯狮人随来。此时，凉州陷落，回安西之路已绝，思乡之情日甚，以调弄狮子消愁。然触景伤情，对狮哭泣。没料到狮子竟通人性，向西方哀吼，令思乡之人断肠。这就是当初《西凉伎》歌舞戏的主要内容。白居易《西凉伎》诗中也有写照：

“西凉伎，假面胡人假狮子。刻木为头丝作尾，金镀眼睛银贴齿。奋迅毛衣摆双耳，如从流沙来万里。紫髯深目两胡儿，鼓舞跳梁前致辞：道是凉州未陷日，安西都护进来时。须臾云得新消息，安西路绝归不得！泣向狮子涕双垂：‘凉州陷没知不知？’狮子回头向西望，哀吼一声观者悲。贞元边将爱此曲，醉坐笑看看不足。娱宾犒士宴监军，狮子胡儿常在目。有一征夫年七十，见弄凉州低面泣。泣罢敛手白将军：主忧臣辱昔所闻。自从天宝兵戈起，犬戎日夜吞西鄙。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。缘边空屯十万卒，饱食温衣闲过日。遗民断肠在凉州，将卒相看无意收。天子每思常痛惜，将军欲说合惭羞！奈何仍看西凉伎，取消资欢无所愧。纵无智力未能收，忍取西凉弄为戏！”

狮舞所表现的主要内容是人对狮子的调教和驯服、戏弄。在出产狮子的印度，狮子这种猛兽被视为兽中之王，《大集经》卷10说：“过去世有一狮子王，在深山窟常作是念：我是一切兽中之王。”但是佛却能威服狮子，而凌驾于狮子之上。因此，佛陀说法坐狮子座，演法作狮子吼。文殊菩萨的形象是骑着狮子的，以表示其智慧威猛。佛陀坐狮子座，影响了世俗社会，于是人君也坐狮子座，并随着佛教的由西向东传播而东渐。《旧唐书·西戎传》载：“泥婆罗国……其王那陵提婆，身著真珠、玻瓈……坐狮子床。”《新唐书·西域传上》云：“泥婆罗……其君服珠、颇瓈……御师子大床。”《隋书·西域传》：波斯国，“王著金花冠，坐金师子座。”《旧唐书·西戎传》说：“其王冠金花

冠，坐狮子床。”北魏时宋云、惠生出使西域至嚙哒国，“嚙哒国王妃……出则舆之，入坐金床，以刘牙白象四狮子为床。”^①

“龟兹国……其王头系彩带，垂之于后，坐金师子床。”^②直至唐代仍然如此，“其王……坐金狮子床。”^③吐谷浑，“自吐谷浑至伏连筹一十四世。伏连筹死，子夸吕立，始自号为可汗……夸吕椎髻、髡、珠，以皂为帽，坐金师子床。”《魏书·西域传》载：“疏勒国……其王戴金师子冠。”

在斗狮、驯狮的现实生活基础上，因而产生了戏狮、舞狮的艺术形式。元稹《西凉伎》：“狮子摇光毛彩竖，胡腾醉舞筋骨柔。”在这里“狮子”与“胡腾”亦并述，前者为狮子舞，后者为胡腾舞，两者同在宴饮中表演。事实上直至唐代西域仍向唐进贡狮子舞，这在唐诗中也有反映。李白《上云乐》：“金天之西，白日所没。康老胡雏，生彼月窟……老胡感至德，东来进仙倡，无色师子，九苞凤凰。”明言狮子舞是西胡康所献“仙倡”之一。

而《新唐书·礼乐志》等则又谓《西凉伎》为龟兹伎，这是因为西凉伎与龟兹伎有密切关系，西凉伎中也包含龟兹伎的因素。“《西凉》者，起苻氏之末，吕光、沮渠蒙逊等据有凉州，变龟兹声为之，号为《秦汉伎》。魏太武既平河西得之，谓之《西凉乐》。至魏、周之际，遂谓之《国伎》。”^④“自周、隋以来，多用《西凉》乐，鼓舞曲多用《龟兹》乐。”^⑤史称唐代舞狮

① 参见《洛阳伽兰记》卷5《城北·闻义里》。

② 参见《魏书·西域传》。

③ 参见《旧唐书·西戎传》。

④ 参见《隋书·音乐志下》。

⑤ 参见《唐会要》卷33清乐。

所演奏之《太平乐》乃“周、隋遗音也。”^①所谓周、隋遗音，就是上述西凉乐、龟兹乐。

在唐代歌舞戏中，“胡部”剧目占有相当的份量。《合生》歌舞戏是唐初的著名胡戏。《新唐书》说：“异曲新声，哀思淫溺。始自王公，稍及闾巷，妖姬胡人，街童市子。或言妃主情貌，或列王公名质，咏歌舞蹈，号曰合生。”这段记载表明西域艺人演出的融胡乐、胡歌、胡舞、胡戏于一体的《合生》，在中原极受欢迎。《合生》是曲调名呢，还是指演出形式，众说纷纭。在唐代歌舞戏的剧目中，源于西域有《神白马》、《羊头浑脱》等，这些剧目均列入唐代歌舞戏的“胡部”。

[倾杯乐]（《笺订》137，未辨清乐与胡乐），唐教坊曲名。又名[古倾杯]、[倾杯]。或谓起于晋人之杯盘舞，《隋书·音乐志》云：“牛弘改周乐之声，献莫登歌六言，像[倾杯曲]。”这表明北周已有六言之[倾杯曲]。至唐初，形成大曲，用龟兹乐。长孙无忌等人作辞。《通典》卷146云：“贞观末，有裴裨奴作[倾杯乐]。”南卓《羯鼓录》列有[倾杯乐]。段安节《乐府杂录》亦收“[新倾杯乐]”。足见此调渊源甚早。《词律》卷七载[倾杯乐]8体；《词谱》列10体。敦煌曲谱P.3808收有[倾杯乐]之谱，有急有慢，说明宋代兴起的慢词早在唐代民间就有流传。宋代柳永集中就有《倾杯乐》八首，七种不同句法。^②

[兰陵王]（《笺订》203、334，未辨清乐与胡乐）。中原舞剧《兰陵王》，又称“大面”、“代面”。段安节《乐府杂录·鼓架部》：“大面出自北齐。齐兰陵王长恭才武而貌美，常以假面以敌。”《教坊记》中说：“大面出自北齐，兰陵王长恭性胆勇，而貌若妇人，自嫌不足以为敌，乃刻木为面。”可见北朝民族的

① 参见《新唐书·礼乐志》。

② 参见张锡厚：《敦煌文学源流》，北京作家出版社，2000年。

审美与南朝不同，体现了他们的尚勇好武精神。[兰陵王]传到日本的歌词：“吾等胡儿，吐气如雷。我采顶雷，捣石如泥。右得士力，左得鞭回。日光西没，东西若月。舞乐大去，録録长曲。”¹“胡人”是中原对西域人得统称。从上述[兰陵王]的歌词看，兰陵王是来自西域的胡人。他具有“吐气如雷”、“捣石如泥”的英雄主义气概与宏伟魄力，具有史诗英雄一样气吞山河的气势。北朝的皇帝与朝廷的文武官员，基本上是北方少数民族出身。他们拔刀张弓，善骑射，喜服胡服，喜胡乐舞。由于北朝统治者对于西域文化的痴迷，大量西域人涌向北朝。《北齐书·恩怙传》对此有生动的记载：“西域丑胡、龟兹杂伎，封王者接武，开封者比肩”，这说明定居于北齐的西域人数量已相当多，其中有不少被封王，出入宫廷。推测兰陵王是西域胡人，不无道理。

[柘枝引]（《笺订》199，未辨清乐与胡乐）；[柘枝]（《笺订》293，未辨清乐与胡乐），是唐代盛行的健舞曲，即是从西域石国传入中原的乐舞《柘枝舞》。²此舞特征，一是以鼓伴奏为主的女子独舞和双人舞（到宋代变为群舞），二是突出腰部动作，体态轻盈。白居易《柘枝妓》“带垂细胯花腰重，帽转金铃雪面回。”刘禹锡《观柘枝舞》说：“体轻似无骨，观者皆耸神。”等等，众多诗人的诗章对柘枝舞极尽赞美，柘枝舞在中原广泛流传，后来转为词调。

另有[上云乐]，《乐府诗集·清商曲辞》有《上云乐》，序云：“《古今乐录》曰：《上云乐》七曲，梁武帝制，以代西曲。一

① 大日本史卷三百四十七《新乐部》。转引自《唐代长安与西域文明》，三联书店，1979年，第70页。

② 参见赵世寿：《丝绸之路乐舞大观》，新疆美术摄影出版社，1997年。

曰《凤台曲》，二曰《桐柏曲》，三曰《方丈曲》，四曰《方诸曲》，五曰《玉龟曲》，六曰《金丹曲》，七曰《金陵曲》。’按《上云乐》又有老胡文康辞，周舍作，或云范云。《隋书·乐志》曰：‘梁三朝第四十四，设寺子导安息孔雀、凤凰、文鹿、胡舞、登连、《上云乐》、歌舞伎。’”^① 其后所录梁·周舍《上云乐》“老胡文康辞”：“西方老胡，厥名文康……青眼眇眇，白发长长。蛾眉临髡，高鼻垂口……举技无不佳，胡舞最所长……赍持数万里，愿以奉圣皇……”^② 李白《上云乐》“老胡文康辞”：“金天之西，白日所没。康老胡雏，生彼月窟。巉岩容仪，戍削风骨。碧玉灵灵双目瞳，黄金拳拳两鬓红。华盖垂下睫，嵩岳临上唇……老胡感至德，东来进仙倡。五色狮子、九苞凤凰，是老胡鸡犬鸣舞飞帝乡。淋漓飒沓，进退成行，能胡歌，献汉酒，跪双膝，并两肘，散花指天举素手……”^③ 可知[上云乐]为综合性乐舞，据周舍、李白《上云乐》辞“赍持数万里，愿以奉圣皇”“老胡感至德，东来进仙倡”，显然为胡人所进之乐。又《上云乐》明言老胡“举技无不佳，胡舞最所长”，最擅长胡舞。唐人刘言史诗：“石国胡儿人少见，蹲舞人前急如鸟……跳身转毂宝带鸣，弄脚缤纷锦靴软。”（《王中丞宅夜观胡腾舞》）所云胡腾舞应同出自西域。《上云乐》是胡人演出的胡乐胡舞。今人有论证《上云乐》与《文康乐》西域傀儡戏同源。^④

另有[穆护砂]，大曲[穆护]，《教坊记》大曲未列。应与《教坊记》曲名中[穆护子]（《笺订》250）同属自波斯传入的袄教

① 郭茂倩：《乐府诗集·清商曲辞》卷五一，上海古籍出版社，1998年，第574页。

② 郭茂倩：《乐府诗集》卷五一，第575页。

③ 郭茂倩：《乐府诗集》卷五一，第576页。

④ 参见黎国韬：《傀儡戏四说》，《西域研究》2003年第4期。

乐曲和舞曲。(明)方以智《通雅》卷 29“穆护砂,西曲也。乐府有穆护砂。”“穆护”是古波斯语的音译,其意义摩尼传教师。^①

[杨柳枝](《笺订》37,清),古曲有两种折杨柳,一为胡歌,乃汉鼓角横吹曲;另一华声,如相和大曲之折杨柳行、及清商曲之月折杨柳歌。隋代[杨柳枝]至中唐发展为“洛下新声”,白居易[杨柳枝]诗写道“古歌旧曲君休听,听取新翻[杨柳枝]”,将[杨柳枝]翻入健舞曲,故[杨柳枝]亦应属于华夷混合之声。

敦煌遗书发现唐人写本《云谣集曲子》,《云谣集》为天宝年间“禁中乐官所编的宫内演唱用的杂曲子台本”(车柱环《云谣集考释》)。^②饶宗颐《敦煌曲》云:“《云谣集》写于朱梁之际,其曲若[天仙子],则属龟兹乐部舞曲。段氏《乐府杂录》[破阵子]亦属龟兹部”。^③

白明达与苏祗婆都是北周末期进入中原的西域乐工。《隋书·音乐志》(卷一五)载;隋炀帝“令乐工白明达造新声,创[万岁乐]、[藏钩乐]、[七夕相逢乐]……及[十二时]等曲,掩抑摧藏,哀声断绝,帝悦之无已。”这里把[十二时]列为白明达创作的新声,也是综合华乐胡乐迎合的时代的曲子。显然异于释道之曲,而是颇受青睐的殿堂之乐。《乐府杂录》“熊罴部”曾叙雅乐[十二时曲](从北朝以来,雅乐的含义已产生变化,如西魏北周将西凉乐称国伎)。《唐会要》卷三三于林钟角内列[十二时],属太常供奉曲,可知新声为太常寺所采用。进而[十二时]

① 参见周菁葆:《西域摩尼教的乐舞艺术》,《西域研究》2005年第1期。

② 转引自张锡厚:《敦煌文学源流》,北京作家出版社,2000年,第297页。

③ 同上。

走进寺庙，广布民间。如敦煌本[十二时]的唐人抄卷约达三十种，其中主要有[法体十二时]，见 P. 2813、3313、4028；S. 5567。[太子十二时]，见 P. 2734、2918，后者原题“圣教十二时”。[十二时]“普劝四众依教修行”，见 P. 2054、2714、3087、3286。从敦煌本[十二时]的唐人抄卷看，其句法及体式多样，说明早期依声填词具有较大的灵活性。至宋开宝元年（968年）和岷撰[十二时]，与[导引]、[六州]同属鼓吹曲。宋太宗淳化四年（993年）无德禅师作[十二时歌]。宋仁宗嘉佑四年（1059年）沙门道镜等集《念佛镜》内载[修西方十二时]。庄绰《鸡肋编》卷上述及明州大梅山堂僧撰[十二时]等等佛门之曲。同时宋代著名词人柳永、朱雍有[十二时]长调，朱敦儒有[十二时]小令等等。可见时至宋代[十二时]曲子都很盛行。白明达于隋时所作[斗百草]新声，《唐会要》卷三三载，太常梨园别教院教法曲乐章第十二章内，亦有[斗百草]乐一章。到盛唐及中唐[斗百草]戏大盛于民间里巷。如盛唐崔颢《少妇诗》：“闲来斗百草，度日不成妆。”刘驾《桑妇》：“归来见小姑，新装弄百草。”白居易《观儿戏》：“弄尘复斗草，终日乐嬉嬉。”敦煌歌辞内[斗百草]见 S. 6537、P. 3271。敦煌本[斗百草]辞有四首，分别标以第一、第二……作大曲形式，每首皆以五言四句为主，插以末二句六言、五言为和声。由此可以证实敦煌本[斗百草]犹沿袭隋唐之曲。宋词内还保存[斗百草]、[斗百花]二调，同列并用（见《全宋词》卷60）。《辍耕录》所载院本名目“拴搐艳段”内，尚有[斗百草]一本。诸此种种，都说明西域人白明达创作的曲子具有强劲的艺术生命力。再如，高昌乐曲[圣明乐]，据《中国音乐史略》^①所载，为隋朝时高昌乐工所进的西域乐曲。

为西域音乐作词，在盛唐时非常盛行：李白的《舍利弗》、

① 吴钊、刘东升：《中国音乐史略》，人民音乐出版社，1983年

《摩多楼子》；岑参的《簇拍陆州》；张说的《苏莫遮》；王维的《伊州歌》；李百药的《火凤辞》；沈宇的《乐世洞》；张祜的《胡渭州》；温庭筠的《屈柘词》等。^①李白的《舍利弗》：“金绳界宝地，珍木荫瑶池。云间妙音奏，天际法蠡吹。”《摩多楼子》：“从戎向边北，远行辞密亲。借问阴山侯，还知塞上人。”关于《舍利弗》。歌舞杂奏散乐中有《舍利兽》，是西域传入的有名的百戏剧目，剧情是舍利兽从西方来戏于殿前，激水成比目鱼，跳跃嗽水作雾翳而化成黄龙，长八尺，出水游戏，辉耀日光。以两大绳系两柱，相去数丈，倡女对舞，行于绳上，切肩而不倾。清光绪二十九年（1903年）日本大谷光瑞探险队从库车县昭怙厘寺发掘盗走的舍利盒，盒盖上中间绘有“有翼童子”四人，分别执奏箏、竖箏篥、琵琶和一个弹奏乐器。周围有一组形象生动的图画，共有人物22人，其中七人为戴面具的舞者，六人为演奏者。有似《降魔变文》中舍利弗登徒降魔时的情景，很可能是降魔变文戏目的一个演出场面。^②其中所戴面具，有披肩方巾武士，盔冠长须将军，勾鼻立耳鹰头，兜状帽饰长者，竖耳猴面等形象。近来在库车出土软材料或木质面具，应是其遗物。舞戏者身穿甲冑，腰带挂刀，是典型的龟兹武服。

李百药《火凤辞》等词虽未列《教坊记》，也是盛唐时流行的胡乐歌曲。元稹诗《法曲》篇记载：“自从胡骑起烟尘，毛毡腥膻满洛城。女为胡妇学胡妆，伎进胡音务胡乐。《火凤》声沉多咽绝，《春莺啭》罢长萧索。胡音胡骑与胡装，五十年来竞纷泊。”《春莺啭》是高宗令西域龟兹乐人白明达创作的新声，《火

① 王嵘：《西域文化的回声》，新疆青少年出版社，2001年，第118页。

② 参见《库车县志稿》和《敦煌变文集》，人民文学出版社，1984年版上册，第381页。

凤》则是贞观年间太常疏勒乐工最擅长的乐曲，足见当时人们耳闻的《火凤》与《春莺啭》都是胡乐。沈括《梦溪笔谈》卷五《乐律一》：“自唐天宝十三载，始诏法曲与胡部合奏。自此乐奏全失古法，以先王之乐为雅乐，前世新声为清乐，合胡部者为宴乐。”当时盛称的法曲是在六朝新声（即清乐）的基础上略渗胡音而为之。《笺订》61页引白居易传曰：“法曲虽似失雅音，盖诸夏之声也，故历朝行也。”可知，作为当时与胡乐相对的华乐，白居易声称的诸夏之乐，也多胡音胡调。

三、余论

自汉武帝开边以来，张骞出使西域，开始了与西域的文化交流。魏晋以来西域与中原的文化交流已十分广泛。唐承隋业，隋受北周禅让。北周以前的北朝，社会历史最为动荡的时期，也是民族大融合的时期。至唐代，西域的习俗渗透到唐王朝各个方面。

唐代十部乐演奏的歌曲，有一部分是初唐在清乐基础上吸收西凉乐或龟兹乐等少数民族音乐创作的大曲，有一部分则是各民族或各国的传统乐曲，其中不少是大曲。“凉州为河西都会，衿带西蕃，葱右诸国，商侣往来，无由停绝。”¹是胡商蕃客不绝，胡汉民族杂居之地。从元稹《西凉伎》表现出胡俗、胡戏、胡舞等民族融合的文化氛围。凉州也是胡人乐伎荟萃之地，盛行的音乐也以西域音乐为主体。异邦风味，湮没了中原雅乐。

因北方长期处于汉族与西北诸少数民族混居融合的局面，文化审美与南朝不同，隋唐开国承北方诸民族融合之风俗，教坊曲反映当时普遍流行的歌曲，便是融汇了诸多民族音乐的精

① 唐·李吉甫撰：《元和郡县图志》下。

华，尤其是发达的西域音乐。胡乐自汉魏六朝以来不断传入中原，也是不断与中原文化融合的过程，早已成为中华民族传统音乐的宝贵财富，是中华民族博大精深的文化的骄傲。作为配合流行乐曲歌唱的歌词，词曲文学自然也包含着西域诸民族音乐的巨大贡献。这是应该充分肯定的。

甘肃省博物馆收藏的辽代鎏金银冠

李永平

(甘肃省博物馆)

2001年初秋，甘肃省博物馆征集到一件鎏金银冠，冠整体呈高筒形，通高28.4厘米（上饰凤鸟高10.3厘米），筒径19.2厘米，分为内外两部分。内部分为圆顶的瓜皮型帽，由锤揲而成的约半厘米的竖片将鎏金银丝构成的网纹分成四部分。帽顶部为伞形，但显略平，主体是圆内的摩羯纹，圆外为宝珠火焰纹，再向外是吉祥云纹。中间有孔是用来插帽顶的凤鸟的。鸟尾巴高高翘起，展翅欲飞，双足踩在莲花座上。外部分由四片组成，正面一片高于其他三片，上边中间为尖顶，两边为菱形。正中鏤刻火焰宝珠，两侧为两只长尾上翘、展翅欲飞的凤鸟。再向两侧为开光（开光上的纹饰也为连珠纹），并将图案分为内外两区，外区图案为两朵变形云纹，两侧金片纹样相同，纹饰分成三部分，上部为凤鸟，中间为折枝菊花，下部为团菊花纹。后面一片主图案为拱门形，内为火焰宝珠纹，边缘为连珠纹。据云，该银冠出土于内蒙赤峰一带。征集时，有关同志对鎏金银冠的时代存在一些分歧，有认为是金代的器物。笔者查阅了资料，产生了一些看法，现不揣冒昧，就鎏金银冠的时代和反映的几个问题略陈管见，不足之处，望学界同人予以批评指正。

一、关于鎏金银冠的时代

以鎏金银冠或鎏金铜冠随葬的习俗，以辽代契丹贵族为最盛，而且大部分都出土于赤峰一带。我们进行了统计。

鎏金银冠计有：

1986年6月到8月，由内蒙古文物考古研究所在哲里木盟奈曼旗发掘的辽陈国公主与驸马萧绍矩合葬墓，墓内出土有银冠二。一为鎏金银冠：用银丝连缀10片镂雕鎏金薄片银制成。前面两片，左右两侧各三组六片，后面2片。银片边缘多成云朵形，唯后面上片为山形。前面下片正中篆刻一道教人物像，并篆刻云朵、凤凰。前面上片篆刻凤凰。后面两片均刻双凤、云朵。冠前面缀21件镂雕凤凰、花卉纹饰的圆形鎏金银牌、一件宝珠形鎏金银牌和两件立雕金银凤凰。口径18厘米，高31.4厘米。另一为高翅鎏金银冠：用镂雕鎏金的薄银片制成，冠顶圆形，两旁各有一立翅。冠正面及立翅上均立镂雕的凤鸟，周围衬以云纹。口径19.5厘米，高26厘米，立翅高30厘米。清理时鎏金银冠旁有一鎏金道教造像。像下为双重镂空六瓣花叶形底座，像后有背光，边缘有九朵卷云，或似九朵灵芝。造像人物高髻长须，身着宽袖长袍，双手捧物，盘膝而坐。座底有二孔，与冠顶二孔相吻合。^①

辽宁建平张家营子辽墓出土一件二龙戏珠鎏金银冠。鎏金银冠银胎，模制，再经篆刻花、表面鎏金，呈直筒状，顶部高耸，如五峰起伏。正中为火焰状摩尼宝珠，坐落于弯曲而立的三株卷草之上。两侧二龙相对，昂首翘尾，神态栩栩如生。双龙与宝珠

^① 内蒙古文物考古研究所：《辽陈国公主驸马合葬墓发掘简报》，《文物》1987年第11期。

间各绘云纹，对称分布，盘绕流转。冠面空处满镌繁茂的卷草纹与忍冬纹，虚实相间，主次分明，雕刻非常精细、考究。^①

辽宁朝阳前窗户村辽墓出土一银冠。1972年11月，朝阳县二十家子公社何家窝铺村前窗户村的辽墓出土一银冠。残高20厘米，周长62厘米，径19.4厘米。冠正面悬一火焰宝珠，两侧双凤相对，昂首展翅，长尾，中有云气浮动，周边压印卷云纹，上宽下窄，装饰图案疏密有致，线条流畅，形象生动。^②

内蒙古库伦旗5号辽墓出土一鎏金铜凤冠。

内蒙古阿鲁科尔沁旗辽墓出土鎏金铜冠件。^③一件为女冠，口径21，通高23，立翅高29厘米。底缘为宽2.5厘米的边带，镌刻卷叶纹；边带上接等距离竖四条立带和冠叶相连。固定相接的冠叶，并相交于冠顶立端，组成冠体，冠顶圆形，顶花及冠上的饰花脱落；冠两侧各有一立翅，底边插入冠口的边带内。冠通体饰镂空缠枝牡丹花，十分精致。另一件为男冠，口径20.6、高32厘米，用铜丝连缀8片镂空鎏金铜片制成，前后两面各两片，上端合在一起。6片冠叶底端插入冠口的边带中。出土时以散乱，镂雕的冠饰脱落。冠的叶片边缘做成如意云朵形，内镂空菱形底纹：正面下片镌刻一龙，两边有云朵；后面下片镌刻两凤。

从上所列举辽冠有其共同的几个特点：首先这些冠在随葬时有男女之分，一般来说高翅的均为女冠。其次在工艺上有相

① 冯永谦：《辽宁省建平、新民的三座辽墓》，《考古》1960年第2期，第15页。

② 靳枫毅：《辽宁朝阳前窗户村辽墓》，《文物》1980年第12期，第17页。

③ 赤峰市博物馆考古队、阿鲁科尔沁旗文管所：《赤峰市阿鲁科尔沁旗温多尔瑞山辽墓清理简报》，《文物》1993年第3期，第57页。

同之处，或为镂刻银片、铜片直接制成，或为用银丝缀合镂刻的银片、铜片制成。第三点，在纹饰上有许多相似之处，如吉祥云朵纹被广泛地用来装饰边框。在冠上装饰立体的凤鸟或宗教人物造像。宝珠火焰纹常常被作为某一部分的主图案等。本文介绍的这件鎏金银冠，尽管和其他的银冠和铜冠有不同之处，但是其他的银冠实际上无论是在工艺上还是造型上也都是有区别的，而这一点正反映了辽代用冠作为冥器随葬的普遍性。而无论是在辽之前的唐、五代，还是在辽之后的金、元时期，这种银冠都是很少见的，因此，笔者认为，该鎏金银冠的时代为辽代。

内蒙古自治区的赤峰、库伦一带地处呼伦贝尔草原的边缘地带，是契丹民族的早期驻牧地，其大致范围为：今巫闾山以北，位于今赤峰市境内的老哈河南北南北，这里原为宇文鲜卑的活动中心。契丹诸帝及皇室贵族的墓葬都选择在这一带。

二、鎏金银冠和近年发现的辽墓之间的关系

自 90 年代以来，内蒙古自治区赤峰一带屡有辽墓被盗和发现。1993 年和 1996 年，内蒙古文物部门分别对阿鲁科尔沁旗东沙布日台乡西南 12.5 公里处的宝山村附近的被盗过的 1 号和 2 号辽墓进行了抢救性发掘。该墓地位于宝山（又名老头山）主峰的阳坡，这里是一处辽代的茔地，在五十年代这里已被视为一处围有茔墙、规模壮观的契丹大型墓地。1 号墓壁画中有天赞二年（923）题记，墓主身着丝织物残片上有清晰的网络印痕，据其锈迹可知是银丝编织。从局部编缀的结构看，网孔呈六边形，排列均匀。用银丝网络覆裹尸体也为契丹高级贵族的葬俗，因此，内蒙古考古文物考古部门的同志认为：“很可能一号墓银丝网络与面具是共存的，但在盗扰中幸免于难。”根据 1 号墓题记，墓主人名勤德，死时年 14 岁，系“大少君”的

次子。以“大少君”年龄推估当与辽太祖阿保机相差不多，因此按其称谓、年龄及墓地规格看，墓地不排除是阿保机嫡亲的墓地，甚至先茔的可能。“大少君”可能是阿保机之前的另一契丹首领钦德可汗的嫡长子。2号墓接近墓地的中心，墓主系成年女性，很可能是“大少君”的夫人之一。^①1992年7月，赤峰市阿鲁科尔沁旗苏木苏木朝克山辽东丹国左相耶律羽之墓被盗，发掘报告指出：“由于盗扰，数百件（套）随葬品的位置均被移动，对马具和丝织品的损坏尤为严重，虽经清理和追缴，部分文物仍有遗缺。”墓主人耶律羽之生与唐大顺元年（890），同辽太祖阿保机同出一脉，属堂兄弟。耶律羽之终前亦兼东京太傅。^②耶律羽之墓出土了数量可观的金银器（下面我们还要进行详细的介绍）。

遗憾的是上述两座墓主人规格达到了用银冠，但墓中的随葬品中均没有银冠。我们不排除甘博收藏的鎏金银冠出自上述墓地或其中一座墓葬的可能，但也有可能是赤峰一带其他辽代贵族的墓葬中的随葬品，但是只有等到新的发掘报告发表或新的情况有介绍后，我们才能作出判断。

三、从鎏金银冠看契丹文化与河西文化之间的关系

耶律羽之墓出土的金银器与河西大长岭唐墓出土的有相似之处，举例来说如耶律羽之墓出土鎏金银花银把杯：敞口呈七边形，平沿，腹作七面，腹底弧圆接喇叭形圈足。口沿一侧有椭圆花式指垫，表面模铸卷草，下带制鏊。口沿、圈足、器

① 内蒙古文物考古研究所、阿鲁科尔沁旗文物管理所：《内蒙古赤峰宝山辽壁画墓发掘报告》，《文物》1998年第1期，第73页。

② 内蒙古文物考古研究所、赤峰市博物馆、阿鲁科尔沁旗文物管理所：《辽耶律羽之墓发掘报告》，《文物》1996年第1期，第4页。

腹均以连珠纹作边或框，上腹镌刻双鸟衔花纹。鎏金镌花银盘，口沿立折，呈五曲形，内平沿，腹壁斜垂，内底平缓圈足外张。内沿镌刻牡丹，腹壁饰宝相莲瓣纹，盘底中心双凤飞舞，周围为连枝花纹。圈足镌宝相莲瓣纹一周，口径 15.9、腹径 12.4、底径 10.3、高 3.5，鎏金镌花银罐，圆唇外卷，领肩部出棱，圆腹，平底。通体镌花纹，主体纹饰为八幅孝子故事图，颈、腹部各四腹周围饰以花卉图案。与之相似的这类把杯在关中唐墓和大长岭唐墓均有出土，为六面或八面。大长岭唐墓的在表面浮雕龙。^①再比如鎏金镌花银罐，孙机先生称之为折肩罐，分为两型。^②在中国境内出土的有肃南大长岭唐墓、赤峰克什腾旗二八辽代墓地、内蒙古奈林稿木头营子（只存上半部分），其中与肃南唐墓出土的一件与苏联考古学家发掘的阿尔泰和乌尔苏尔河沿岸的突厥大墓的库赖第 4 地点 1 号墓的金罐形制接近，但是鏤的形制不同于库赖 1 号墓的，却与奈林辽墓的一件相近。二八墓地的一件与米奴辛斯克盆地西部、濒临叶尼塞河上游的科内比 2 号墓的一件无鏤的形制相近。奈林的一件与科内比 2 号墓的一件有鏤表面鏤花的形制相进。器身满布缠枝卷草，在颈部和腹部以枝蔓簇结成两排类似“开光”的莲瓣形，莲瓣之内填以凤衔绶带，上面的凤鸟形象呆板，头大腿短，不类唐风。长岭唐墓出土的三足折叠鎏金菱花口铜盘、银匜，鎏金铜杯与耶律羽之墓的鎏金镌花银盘、银匜、鎏金银花银把杯，在造型上均有相似之处，器形形状也有相似之处。对于肃南大长岭唐墓出土文物，笔者曾撰文做过较为详细的论述，认为其时代在 7

① 李永平：《肃南大长岭唐墓出土文物及相关问题研究》，《台北故宫文物月刊》2001 年第 6 期，第 112 页。

② 孙机：《论近年内蒙古出土的突厥和突厥式金银器》，《文物》1993 年第 8 期，第 48 页。

世纪末到 8 世纪中期，为内迁河西的原突厥统治下的回鹘等四部众从漠北携带来的物品。在文中，我们还就辽代墓葬习俗受到阿尔泰地区古代墓葬的影响发表了看法，比如，辽代墓葬中铜丝网络或腹面的习俗，我们认为很可能就受到了阿尔泰地区古代墓葬的影响。^①以下我们根据史料记载，就契丹文化受突厥化文化的影响再谈些看法。早在 6 世纪时，契丹就与突厥发生了关系，北齐天宝六年（555），突厥木杆可汗强盛，西破回鹘，东走契丹，漠北诸族尽为役属^②。隋及有唐一代，契丹各部与中原王朝有臣服关系，大业元年（605），隋将韦云起督率突厥部落尽败契丹之“不服王命者”者，获其男女 4 万口及牲畜畜产甚众。唐武德年间（618~626），突厥势力复盛，“东自契丹、室韦，西尽吐谷浑、高昌，诸国皆臣之，控弦百余万。”^③唐一代由于胡风之盛，契丹又臣服于唐，所以突厥文化很可能也对其产生了影响，突厥、回鹘、室韦、奚、契丹、同罗、高丽及汉人杂处的现象在契丹的归化州中已是较普遍的现象了。正如唐人姚如能《安禄山事迹》卷上所载：禄山谓翰曰：“我父是胡，母是突厥女。尔父是突厥，母是胡。与公族类相同，何得不相亲胡？”。五代时期辽太祖统一漠北的步伐加快，天赞三年（924）辽太祖兵锋直指阿尔泰山，基本征服了漠南漠北的大部分地区，到辽太祖时，漠北的土拉河、鄂尔浑河、色楞格河，克鲁伦河已尽在契丹的势力控制下。^④天显六年（931）春正月甲子，西南边将以慕化辖嘎斯国人来。在这一时期，辽与河西

① 同上引李永平文，第 118 页。

② 《隋书》卷 84《北狄传》。

③ 任爱君：《契丹史实揭要》之第 3 章（二）《七世纪之契丹：融汇与发展》。

④ 《辽史》卷 1《太祖纪》卷 59《食货志》。

地区的来往趋向频繁。天显十二年(937)冬十月庚辰朔,里太后永宁节,晋及回鹘、敦煌诸国皆遣使来贺。壬午,诏回鹘使胡离只、阿刺保问其风俗。丁亥,诸国使还,就遣薄里骨皮室胡无里使其国(回鹘)。^①甘州、沙州回鹘及归义军政权曾奉辽为宗主,与辽保持密切的往来,辽朝设“互市”于高昌,设立了回鹘务。会同三年(940)正月,回鹘使乞观诸国使朝见礼,从之。五月庚辰,以端午宴群臣及诸国使,命回鹘、敦煌二使作本俗舞,使诸使观之。^②开泰八年(1019)正月,奉沙州节度使曹顺为敦煌郡王。从以上论述可以看出,早在7世纪早期,突厥与契丹以及河西地区已有了经济文化上的交往,契丹文化受突厥的影响有直接的方面,如草原道上的直接交往。但是通过河西地区原为突厥统治下的回鹘等的间接影响也是需要重视的。

四、关于宝珠火焰纹

对鎏金银冠上的宝珠火焰纹,杨富学、杜斗城先生曾进行过研究。^③他们认为是“摩尼宝珠”,既可能是“七宝”之一的“珠宝”,同时也可作为佛法的代表。所谓“七宝”,《长阿含经》卷六《转轮圣王修行经》有载,经中称转轮王有七宝:一者金轮宝,二者白象宝,三者甘马宝,四者神珠宝,五者玉女宝,六者居士宝,七者主兵宝。^④宝珠在冠前部居中,左右两侧二龙护卫,实是“护法思想”的具体表现。这里的龙应是真龙天

① 《辽史》卷3《太祖纪》。

② 《辽史》卷4《太祖纪》。

③ 杨富学、杜斗城:《辽鎏金双龙银冠之佛学旨趣——兼论辽与敦煌之历史文化关系》,《北方文物》1999年第2期,第21~25页。

④ 《大正藏》No.1,第39页b栏。

子的化身。佩带这类冠的人，很可能就是辽朝皇帝或太子之类的显贵人物。从这个角度去说，甘肃省博物馆收藏的鎏金银冠的规格是比较高的，是辽代皇室的物品，因此在当时可以说是代表了最高的工艺和制作水平。

五、甘肃省博物馆收藏该银冠的意义

1、填补了馆藏文物的一项空白

甘肃省博物馆的藏品，在时代的分布上呈现出汉唐丰富，而宋以后薄弱的不足之处。以馆藏的宋金文物来说，主要有瓷器、陶俑和少量的写经、铜镜、印章。宋、辽、金、西夏统治时期的甘肃，河西走廊属西夏的辖地，而东南部则为宋辖，临夏盆地为金。而宋、金、西夏都有紧密关系，在文化上有共同点。金代有纪年的仿木雕砖室墓在临夏、兰州、静宁均有出土。庆阳和兰州保存有金代有纪年的钟。会宁、陇西等地有宋城和宋墓发现。辽代遗留在甘肃的文物，据笔者所知只有正宁县博物馆收藏的一件绿釉盘口瓶。因此，这件文物可以说不仅填补了甘肃省博物馆馆藏文物的空白，而且填补了甘肃省馆藏文物的一项空白。

2、为“丝绸之路展”增加了一件珍品

辽王朝作为雄踞北方的王朝，通过横贯漠北的草原道，使东北亚地区与中亚之间的交往更加密切。但是甘肃省博物馆文物对此却少有反映。尽管有部分五代、西夏时期的佛教文物，如榆林窟出土的彩绘木塔、西夏写经等，但只能反映在佛教领域中中西文化的交融，反映社会生活和时代最高艺术成就的“重器”却显得少了。鎏金银冠的入藏，在某种意义上使唐与元这两个甘肃馆藏品中间的相对厚重的时代之间有了一件可连接的珍品，因此值得重视和研究。

魏晋十六国时期河西墓葬画像砖上的披发民族

郭永利

(兰州市博物馆 兰州大学敦煌学研究所)

在甘肃省的河西走廊，分布着大量魏晋十六国时期的墓葬，其中有不少的画像砖墓。这些画像砖墓集中在民乐、高台、酒泉、嘉峪关和敦煌一带。画像题材涉及当时社会生活及信仰的各方面，如有反映现实生活的庖厨、宴饮、百戏、乐舞、出行、农耕、采桑、屯垦以及升仙思想的神仙、仙人、力士等等。在现实生活的题材中，有不少的少数民族形象，反映了魏晋十六国时期河西多民族聚居的真实面貌。其中披发形象的民族大量出现在墓葬砖画当中。

1977—1979年在嘉峪关新城发掘了八座画像砖墓，M1，为前后室结构的二室砖墓，此墓出土有曹魏甘露二年的镇墓陶罐，为曹魏时期的墓葬。披发者的形象绘在前室西壁右下侧的妇人出游图中，画面左上角绘一坞，右边绘随行的女婢、牛车，中部有几株树并一



图一 嘉峪关 M1 中的披发者

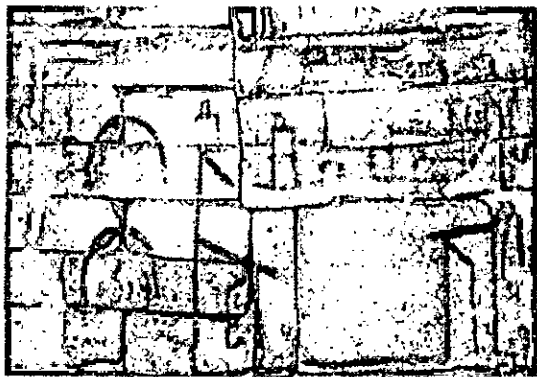


图二 嘉峪关 M3 东壁中的披发者

人，头发从头顶向两边披下，上着短袖衣，下着及膝短裤，赤足。（图一）

M3，为前中后结构的三室砖墓，披发者绘于前室东壁右侧中部的糖地图中，一男子左手扬鞭，右手牵牛，正站在糖上糖地，头发长披脑后，着短衣，腰系带，赤足，长发向后飞扬（图二）

北壁右下侧绘有坞及穹庐图，一坞前绘二穹庐，一穹庐内一披发女子正蹲于一只三足镬前煮饭，身着袍服，头向外张望。穹庐前有高大的坞（图三）。



图三 嘉峪关 M3 北壁中的披发者



图四 嘉峪关 M3 南壁中的披发者

南壁右侧上部绘回营图，画面上部绘兵卒荷戟持盾列队回营，下部绘前后二人扶牛耕地，前一人长发披向脑后，着短衣，下着裤，赤足，

腰系带，一手扬鞭，一手牵牛（图四）。



图五 嘉峪关 M3 北壁中的披发者

穹庐内一女子蹲于地上，在一三足架上架一陶罐，正在煮东西，女子长发披向脑后，头向外张望，身着长袍服，袍服下缘呈喇叭状，有穗状缘饰。双手持棍在罐内搅动着（图五）。



图六 嘉峪关 M6 东壁披发者

M6，为前中后构的三室砖墓，在前室东壁的右下侧绘把

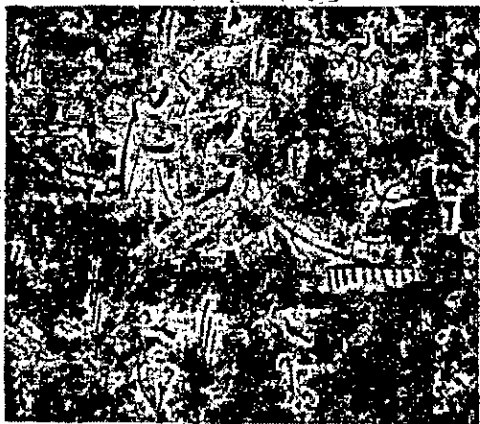


图七 嘉峪关 M13 中的披发者

地图，一男子披发，正蹲于耙上耙地（图六）。前室西壁中绘耙地图，一男子长发

后扬，正耙地，身着淡灰色袍式服。前室南壁左上部也有一披发男子在耙地。服饰与前同。

M13，为前后结构二室砖墓，在前室南壁右侧中部，绘有牧马图，一男子手持鞭，发向头两边摔出，上着左衽及膝短衣，有缘饰，赤足，正在牧马（图七）。



图八 酒泉丁家阕五号墓北壁中的披发者

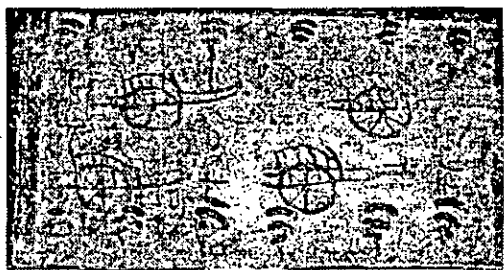
1977年发掘的酒泉丁家阕五号墓，为前后结构的二室画像砖墓，此墓为通壁式的大幅绘画，与一砖一画的画像砖墓不同，发掘者认为是十六国时期后凉至北凉的墓葬^①。在前室北壁中部绘耕作图，有



图九 酒泉丁家阕五号墓中南壁的披发者

耕地、耙地、扬场的场面，而正在耙地的为一披发男子，长发披在脑后，上着V领短衣，下着裤，赤足，正一手持鞭，一手牵牛，跪在耙上耙地（图八）。

① 甘肃省博物馆：《酒泉、嘉峪关晋墓的发掘》，《文物》，1979年6期。



图十 酒泉丁家闸五号墓西壁中的披发者

在前室南壁的扬场图中，有一披发者，正手持扬叉在扬场，着V领短衣，赤足，头发长披于脑后。（图九）西壁左侧下部，

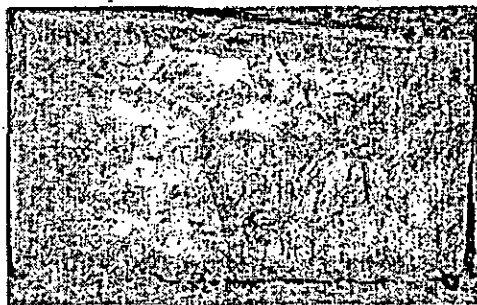


图十一 酒泉西沟M5中的披发者

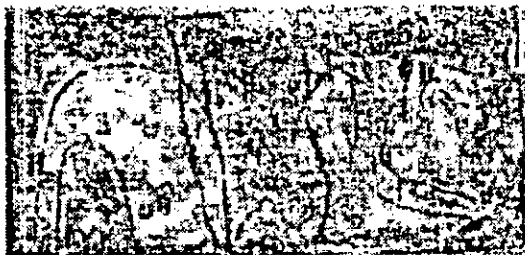
绘有四辆露车，每车前均有一驾车人，四人中有一人披发，长发披向脑后，四人衣服相同，上着及膝V领短衣，下着裤，足部湮漫不清（图十）。

1993年，在酒泉西沟发掘M5及M7。

二座画像砖墓，M5，有一块画像砖上绘一棵大树下，绘一穹庐，内有一披发女子用镬在烧煮食物，一男子在穹庐外（图十一）。又绘一穹庐，内有一披发女子，端坐（图十二）。



图十二 酒泉西沟M5中的披发者



图十三 酒泉西沟 M7 南壁披发者

向穹庐，其身后绘有山石（图十三）。北壁绘有一披发女子，身着灰色曳地长袍，背着小水罐，其身边有一骑马者飞驰而过（图十四）。¹另有一座西沟 4 号墓，绘有披发女子在穹



图十四 酒泉西沟 M7 北壁披发者



图十五 酒泉西沟 M7 中的披发者

M7 为前后二室砖墓，前室南壁，绘有一穹庐，穹庐内有一三足镬，一披发女子，身着灰色曳地长袍，正走

庐内端坐（图十五），有长发女子在穹庐内。²

2001 年 9 月，在高台骆驼城发掘一座画像砖墓，编号 M1，为前中后室结构的三室画像砖墓，在前室四壁上部绘有狩猎、放牧图，此图与同壁其它一砖一画形式的内容不

① 甘肃省文物考古研究所：《甘肃酒泉西沟村魏晋墓发掘报告》，《文物》，1996 年第 7 期。

② 岳邦湖、田晓、杜思平、张军武著：《岩画及墓葬壁画》，敦煌文艺出版社，第 82、83 页，2004 年 2 月。

同，而是连续绘出山林，狩猎者策马奔驰在山林间，拉满弓，前方是正在惊慌逃跑的兔子。猎手长发飞扬，着短衣，下着裤。

在其前方的山上站着一位披发的人，身着右衽短衣，腰系带，下着裤，足着靴，手持棍正在放牧，羊只漫撒在山上（图十六）他们身后的山谷里有一座高大的穹庐，与山体同高，有方形的门。门内可以清楚地看到有一只三足镬，其它的不清楚（图十七）。



图十六 高台 M1 中的披发者（赵万钧墓）

从以上图来看，这些披发者在发式及服饰上与汉民族有着明显的不同。汉族妇女无论是墓主人或者奴婢以

及田间劳动的妇女，均梳高髻或双环髻，后垂笄，有的在发髻上插笄或扎红色带，但以上这些少数民族的妇女均为披发，发自头部长垂至肩以下自然披在身上，发不结髻，亦不结辮。服饰上的差别，当时汉族妇女的衣服较



图十七 高台 M1 中的穹庐（赵万钧墓）

为复杂，身份不同，所穿衣服也不同，但基本上为上衫下裙，有大袖和窄袖之分，长裙，有的有围裳，裙多间色。披长发妇女均为圆领淡灰色的长袍式服，腰部极细，袖部肥大，裙缘长拖在地上成喇叭状，与汉族袍服略似，上下一体，裙缘有穗状

边饰，色彩单一，只在袍服的下缘加色以装饰。据此可以看出与汉族妇女的差别很大，因此可以断定不是汉族妇女，为居于河西地区的少数民族妇女。

披发男子的发式和服饰与汉族男子也有差别。披发男子上多着右衽及膝短衣，在丁家闸五号墓中则更短，下着裤及靴，有的赤足，头发自然长披于肩以下，不束发，不结辫，亦非髡头，不着冠、巾、帻。汉族男子通常着长袍服，头戴冠或帻。在室外劳动的汉族男子通常头着巾或结发，着右衽短衣，下着裤，有的足着长靴，有的赤足。劳动者的服饰无论是汉族或披发民族其差别不大，而最大的不同是发式。这些披发男子应为居于河西的少数民族。

画像中，在披发民族的活动的范围内可看到有穹庐存在，即他们与穹庐紧紧地联系在一起。并且在穹庐内常常绘出一只镜，说明他们以穹庐为居。酒泉西沟 M5 墓中多次出现穹庐，原报告“前室镶嵌的画像砖共有四层。东壁第一层有画像砖 5 块，其中第 2 块绘几何形图案，其余绘树林、飞鸟和穹庐帐……



图十八 酒泉西沟 M5 中的穹庐

第四层的 2 块绘穹庐帐。”“前室南壁……东侧砌有四层画像砖，每层只有 1 块。第一层为树林与穹庐……墓门西侧顶部有一块画像砖，其画面仍为树林与穹庐帐”“西壁第一层夹有仿斗拱式

结构，完整的画像砖仅有3块，绘画内容都是反映畜牧民族生活的。第1块绘树荫下的穹庐形毡帐内，坐一披发少妇，在三足鼎前架火烧煮食物，帐外一男子朝帐篷走来。另1块表现有提一少女坐在帐内，将头伸出帐外向四周顾盼。”¹酒泉西沟M7墓中也有穹庐，穹庐绘于前室。“（前室）南壁画像砖第一层的内容仍是树林与飞鸟，其余四层分布在墓门的两侧……第二层的第1块为牛车。第2块绘两个穹庐，内各有一鼎。”（图十八）“西壁画像砖最多，共有五层……第一层绘的仍是树林与飞鸟。第二层的第1块画两个穹庐，穹庐内各有一三足鼎”。²穹庐是游牧民族所特有的用具，在壁画中如此大量地出现，反映出当时的披发民族过着游牧生活。

《岩画及墓葬壁画》的作者将酒泉西沟M7墓中出现的身着长袍的披发女子定为羌人³，另外，《嘉峪关壁画墓发掘报告》将嘉峪关M6的披发者定为羌人，嘉峪关M3墓中所绘穹庐内的披发者定为河西鲜卑。

关于河西鲜卑，报告中说：“这是坞的又一种形式。图中左为穹庐二，内各有一褐衣髡发人。”

“图中有二穹庐，左一人卧，右一人踞蹲，用瓦器煮食，持棍作搅拌状，皆赫衣髡发。

《后汉书·鲜卑传》云：‘鲜卑者，亦东胡之支也。……其言语习俗与乌桓同，唯婚姻先髡头……’。

① 甘肃省文物考古研究所：《甘肃酒泉西沟村魏晋墓发掘报告》，《文物》，1996年第7期。第26页。

② 甘肃省文物考古研究所：《甘肃酒泉西沟村魏晋墓发掘报告》，《文物》，1996年第7期。第33页。

③ 岳邦湖 田晓 杜思平 张军武著：《岩画及墓葬壁画》，敦煌文艺出版社，2004年2月，第68页。

乌桓习俗，《后汉书·乌桓传》记载：‘乌桓者，本东胡也。……居无常处，以穹庐为舍，东开向日。……父子男女，相对踞蹲，以髡头为轻便……。’

髡头，是鬃周边发，把顶发结辮垂于脑后。

《太平御览》卷六四九引《风俗通》也称鲜卑人是“皆髡头号而衣褐”。

可见鲜卑之习俗为髡头、衣褐、踞蹲，以穹庐为舍。因此，上述图中之少数民族，应当是河西鲜卑。”¹又“下半部为二耕者，前一人为髡发之鲜卑族，后一人为汉族。”²

定为河西鲜卑的依据是这些人均髡头，鲜卑族有髡头习俗，而报告所理解的髡头为将顶发结辮垂于脑后。髡头是将顶发剃去，留下前额或脑后或两鬓的头发。仔细观察 M3 的图像，可以看出，穹庐内的人头发较长向脑后披下，头顶有发，显然图中是为披发而非髡头。又《南齐书·魏虏传》：“魏虏，匈奴种也，姓拓跋氏，晋永嘉六年，并州刺史刘琨为屠各胡刘聪所攻，索头猗庐遗子曰利孙将兵救于太原，猗庐人居代郡，亦谓鲜卑。被发左衽，故呼为‘索头’。”“索头”，指将发交缠成索状，仍为编发，所以鲜卑的披发仍有结辮。鲜卑为东胡的一支，从内蒙古自治区赤峰市翁特牛旗发现的东胡族文物“车马人物铜牌”，可知东胡族结发辮，是将头发结成一股粗辮，鲜卑族的发辮不会与此相差太远。又，穹庐内的人身着似汉式的袍服，宽大的袖非常明显，而鲜卑装与此不同。《魏书·任城王澄传》：“高祖还洛，引见公卿曰：‘朕昨入城，见车上妇人冠帽而

① 甘肃省文物队 甘肃省博物馆 嘉峪关市文物管理所：《嘉峪关壁画墓发掘报告》，北京：文物出版社，第 68 页，1985 年 10 月。

② 甘肃省文物队 甘肃省博物馆 嘉峪关市文物管理所：《嘉峪关壁画墓发掘报告》，北京：文物出版社，第 69 页，1985 年 10 月。

着小襦袄者，若为如此，尚书如何不察？”。因此他们不是鲜卑族。

又有认为 M3 中穹庐内的民族为氐族：“在嘉峪关 3 号墓的两个穹庐中，各有一人，一卧蹲踞，似都是编发作辮，是氐人编发习俗的再现”。¹氐族是西北古老的民族，西汉时政府徙氐人至酒泉，《后汉书·南蛮西南夷列传》：“元封三年，氐人反叛，遣兵破之，分徙酒泉郡。”故酒泉一带自汉以来就有氐人是肯定的。魏晋十六国时期，甘肃境内的氐人其活动中心虽在甘肃的南部及周围地区，但在河西也有不少，前凉的军队中就有氐人，“发氐羌之众击曜”，由吕光建立的后凉军队中有大量的氐人，此时由仇池西奔后凉也不在少数。²

氐在史书中的记载非常清楚，据《三国志·魏志》三〇《外夷传》裴注引《魏略·西戎传》：“其（氐）俗语不与中国同，及羌杂胡同。各自有姓，姓如中国之姓矣。其衣服尚青绛。俗能织布，善田种，畜养豕牛马驴骡。其妇人嫁时著衽露，其缘饰之制有似羌，衽露有似中国袍。皆编发。多知中国语，由与中国错居故也。其自还种落间，则自氐语。其嫁娶有似于羌。”由此可知氐人编发，有自己的语言，嫁娶与羌人似，“著乌卓突骑帽，长身小袖袍，小口袴，皮靴”³。这与壁画中的披发民族服饰完全不同。氐人自先秦以来就是定居民族，所居有板屋，《南齐书·氐羌传》：“（氐）无贵贱皆为板屋土墙”，而其居板

① 陈炳应、卢冬：《古代民族》，敦煌文艺出版社，2004年2月。第46页

② 陆庆夫：《略述五凉的民族分布及其融合途径》，《丝绸之路史地研究》，兰州大学出版社，1999年6月。

③ 《南史》卷七十九《武兴国传》

屋的“定居生活可以上溯到春秋之前”。^① M3 墓壁画中披发民族以穹庐为居，显然不是氐人。

又，史籍记载，匈奴也披发。《淮南子·齐俗训》说，匈奴之族，纵体施发。《周书·突厥传》说，突厥其俗披发左衽，犹古之匈奴也。在《汉书·李陵传》中：“卫律持牛酒劳汉使，博饮，两人皆胡服椎结。……（陵）熟视而自循其发曰：‘吾已胡服矣。’”可见匈奴的披发，在发梢有结，而不是自然下披。陕西长安沣西客省庄发现的 140 号墓，出土有长方形的铜牌，上面摔跤的二人，头发披在脑后，发梢有结，这个铜牌被认为是匈奴族之物^②（图十九）。但与画像中的披发不同，墓葬画像中的披发者发梢无结。因此他们不是匈奴族人。

这些披发的民族有着以下明显的特点：一，多以穹庐为居，穹庐内往往绘出一只镞，以表现他们生活状态；二，无论男女，



图十九 长安客省庄 140 号墓中的匈奴

长发自头顶下披，发梢自然下垂不结辮髻，不着帽冠；三，男女服饰有别，男子多着交领短衣，下着裤，有的赤足；女子着似汉式的圆领长袍服，为淡灰色，袖部宽肥，袍下缘长至地面并长拖向后，呈喇叭状，缘部加色装饰，有穗状边饰。同时从

① 黄烈：《中国古代民族史研究》，人民出版社，1987 年 7 月，第 121 页。

② 林干：《匈奴史》，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1976 年，第 158 页。

以上几点又可知画像中的这些披发者其族属应是相同的。

我认为前述画像砖墓中所见的披发者均为羌人。“披发覆面”、以穹庐为居的游牧生活符合羌人的生活习俗。羌人披发习俗的记载见于《后汉书》卷八十七《西羌传》：“羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶。不知爰剑何戎之别也。后得亡归，而秦人追之急，藏于岩穴中得免。羌人云爰剑初藏穴中，秦人焚之，有景象如虎，为其蔽火，得以不死。既出，又与剸女遇于野，遂成夫妇。女耻其状，被发覆面，羌人以为俗，遂俱亡入三河间。诸羌见爰剑被焚不死，怪其神，共畏事之，推之为豪。河湟间少五谷，多禽兽，以射猎为事，爰剑教之田畜，遂见敬信，庐落种依之者日益众。”他们的生活，在《通典》中记载：“所居无常，依随水草，地少五谷，产牧为业，其俗氏族无定或是以父名母姓为种号，妻后母纳嫠嫂。。。。。诸羌畏事依之，推以为豪，以射猎为事，爰剑教之以田畜种人依之者益众。”羌人是以游牧为主的民族，《后汉书》卷六十五《段颍传》：“颍自率步骑进击水上，羌却走，因与愷等挟东西山，纵兵击破之，羌复败散。颍追至谷上下门穷山深谷之中，处处破之，斩其渠帅以下万九千级，获牛马驴骡氈裘庐帐什物，不可胜数。”可知羌人以庐帐为舍，正是游牧民族的特征。

羌人为居于河西的古老民族，战国时期即居于此。东汉时，这里仍居住着大量的羌人。魏晋十六国时期，羌人活动中心在河西走廊的东部，然而在整个河西走廊羌人仍然不少。《晋书·沮渠蒙逊载记》中记载，蒙逊举兵反段业，在氐池（今民乐县境）聚众万人，其中就有羌胡。在发现的画像当中出现如此多的羌人形象，可证居于河西羌人是很多的。

墓葬画像为了显示墓主人家族的地位和财力，所以常常着力表现宴饮、田耕以及出行的场面，这些场面都要用众多的奴

仆和田间耕作者进行烘托。绘于画像砖墓中的羌人，或在田间耕作，或在穹庐内煮饭或在山林狩猎，其身份都是为墓主人服务的奴婢、部曲。他们以穹庐为住所，生活简单，一穹庐一镬，简约地表达了他们的实际生活状况，有的穹庐往往被绘于高大的坞旁，而且形状极小，也暗示了他们的地位低下。有的穹庐绘于树木繁茂、飞鸟栖息的山林之间，反映出羌人的居住环境。而汉族墓主人大多居于坚固的坞内，坞围墙高大坚固，其周围养着肥大的猪和成群的牛羊，显示了雄厚的经济实力，与简单的穹庐形成了鲜明的对比。《后汉书》卷八十七《西羌传》中：“建武九年，隗嚣死司徒掾班彪上言：‘今凉州部皆有降羌，羌胡被发左衽而与汉人杂处，习俗既异，言语不通，数为小吏黠人所侵夺，穷患无聊，故致反叛。’”“时诸降羌布在郡县，皆为吏人豪右所徭役，积以愁怨。”“安定降羌烧何种胁诸羌数百人反叛，郡兵击灭之，悉没人弱口为奴婢。”“其内属者，或倥偬于豪右之手，或屈折于奴仆之勤。”从墓葬壁画所反映出的河西羌人生活状况也是如此。

羌人为游牧民族，但同时也以射猎为生。前述《后汉书》卷八十七《西羌传》以及《通典》中都提到羌人以射猎为事。高台骆驼城 M1 的画像，在前室两侧壁上分二层以连环画的方



图二十 高台骆驼城 M1 中的墓主人（赵万钧墓）

式绘出墓主人宴饮、出行、歌舞以及宴饮庖厨等场面，在二层连环画的上部绘有山林狩猎放牧图，放牧者为披发的羌人，狩猎者也为披发的羌人，象征家的穹庐位于他们活动的山林内，生动地反映出羌人的居住环境和以游牧射猎为生的生活方式。同时，在中室墓壁上，绘有男墓主端坐于穹庐内的方榻上，一女婢正在双手捧物给墓主人。墓主人着汉服，却端坐于穹庐内。另，将羌人的放牧狩猎活动绘于墓室画的最高层，与另外两壁绘的东王公和西王母的位置相同，这也是不同寻常的作法。很可能其墓主人为羌人。（图二十）

汉代以来，在墓葬中将墓主人生前居官的情形用画像石或壁画形式表现出来，以显示其地位和威仪。河西画像砖墓也沿袭了这一传统。嘉峪关 M3 的墓主人将其生前作为军事官吏的经历绘于墓壁，目的是为了显示其生前的威仪，但却为我们提供了难得的关于魏晋十六国时期河西军屯的材料。M3 绘屯营图，其左侧部分绘出墓主人坐于大帐内的方榻上，手持便面，周围布列众多小帐，右侧部分绘出了兵卒列队荷载回营的场面，其下有人在耕地，这些耕地的人与兵卒绘在一起，说明他们是有联系的，应为屯田的兵卒。此图中可见看到其中一位就是披发形象，应为羌人，说明羌人也和其他少数民族一样成为屯田卒。这就是魏晋之际“分带甲之士，随宜开垦”，^①“戍逻减半，分以垦田”^②的军事屯田制，表现了耕以养战，战以卫耕的军屯状况。酒泉丁家闸五号墓所绘的通幅画面上，集中表现了屯田耕种、耙地、收获的过程，这幅图中从事农事的几乎都为少数民族，有高鼻深目的胡人、披发的羌人，还有不知族属的民族等，这些正在劳动的人们身着戎装，头有缨，也正是屯田卒的

① 《晋书·食货志》

② 《晋书·羊祜传》

形象。

自汉代河西置郡屯田以来，屯田兵卒来源以内地为主，随着屯田的变化，魏晋时期的屯田已经发生了转变，屯田兵卒的来源以当地人为主，故当地的少数民族也成了为屯田兵源之一，出现在墓葬画像中的羌人屯田卒也是很自然的事情。

酒泉丁家闸五号墓的前室后壁绘墓主人燕居图，其左下方，绘露车。每辆车前均有一驭夫，这些驭夫是为墓主人服务的，其中就有一羌人。他身着戎装，应为兵卒。由此也可以看到，魏晋十六国时期屯田生产者们的社会地位下降，人身束缚加强，“西汉那种人身相对自由、且可定期番代的戍田卒此际几乎绝迹，而更多地出现了人身束缚强烈、近似私家佃农甚至奴婢的佃兵、农丁、部贖等。”¹屯田内容的画面出现在墓葬壁画中，说明了魏晋十六国时期，河西的屯田仍然在发展。自汉代以来，西北边地广开屯田，曹魏时期仍未中断，西晋时期和五凉政权对屯田也极为重视，这一时期，各族人民共同从事农业生产。

“魏晋南北朝时期，由于西北民族关系复杂及各族政权林立，这一传统得以保持并发扬光大。各族人民共同从事屯田生产的现象极为普遍，这从楼兰简牍与嘉峪关墓画中得到了生动鲜明的反映。”²

综上所述，在河西魏晋十六国时期的画像砖墓当中，常见有披发民族的形象，这些披发民族应为羌人。当时羌人的服饰发式无论男女，仍保留了披发传统，而且男女服饰有别。一部分羌人仍居于山林之间，以穹庐为居，以游牧为生，也从事射

① 赵倌生主编：《古代西北屯田开发史》，甘肃文化出版社，1997年9月，第78页。

② 赵倌生主编：《古代西北屯田开发史》，甘肃文化出版社，1997年9月，第79页。

猎，一部分从事农耕。有的羌人屈于豪吏之手，成为奴仆。有的成为屯田卒，与汉族一道从事生产。其中的众多羌人形象从侧面反映了魏晋十六国时期河西羌人的社会活动。

青金石古今中外名称考

阿合买提江·艾海提 阿布力克木·阿布都热西提

(新疆师范大学历史系)

青金石作为一种文化宝石，在古代东西文化交流史上有着特殊的地位，不少学者对青金石以及与青金石有关的文化现象进行过研究。如：王进玉先生对青金石的产地问题作了更为精确的阐述，并认为西域是青金石的重要产地之一^①。苏哲先生将青金石作为文化宝石，纳入到东西方文化交流领域，向学术界展示了其在东西方文化交流中的作用和地位^②。美国学者劳费尔、谢费以及我国地质学家章鸿钊从语言学和矿物学的角度对青金石也作过一些可贵的研究。

青金石是一种不纯的矿石，质量差别很大，组成青金石的多种杂质相互交杂，形成了质地和颜色深浅的变化。用肉眼来区分青金石与其相似的矿石是很难做到的，这也就给我们的研究带来了一些困难。其原因在于我们无法对文献中记载的矿物名称与其所指的矿物质进行科学的鉴别。

青金石以琉璃、壁琉璃、吠琉璃、帝青、瑟瑟、金星石、兰赤、佛青、回青、石青、天青石、laqewar(《高昌馆杂字》)、

① 王进玉：《我国青金石出自新疆考》刊载于《新疆文物》1987年第3期。

② 苏哲：《青金石与古代东西文化交流》刊载于《人民日报》海外版，1993年9月30日，摘自《中国文物报》总第344期。

qesh(《突厥语词典》)、lazward、lajurdi、azur、qingpu、mumen、蓝宝石或土耳其蓝宝石(通过土耳其运往欧洲,因而得此名)等诸多名称散见于汉文和其它史料中。本文根据有关的历史和语言学资料,借助于前辈们的研究成果,将对青金石的诸多名称以及它们之间的关系进行考证。

(一) 青金石与琉璃

青金石(lazurite、lapis—lazuli)是中国传统宝石之一。古有“金碧”、“壁琉璃”、“璆琳”^①等多种名称。我国地质学家章鸿钊先生在其著作《石雅》中考证青金石为古之“琉璃”、“金碧”、“金星石”、“瑾瑜”。^②余冠英先生在注释北朝庾信《杨柳歌》诗中的“琉璃”时指出,“琉璃,出西域,天然琉璃今名青金石,人为者即玻璃、珐琅之类”。^③还有一些中外学者认为中国古代的“壁琉璃”、“金壁”、“璆琳”都是指的青金石。^④关于琉璃,据《汉书·西域传》记载:“罽宾国,王治楯鲜称,去长安万二千二百里……出封牛,水牛,象,珊瑚……壁琉璃”。^⑤《后汉书·西域传》记载:“大秦国,一名犁鞬,土多夺金银奇宝,有夜光璧、明月珠、骇鸡犀、珊瑚、琥珀、琉璃、琅玕、朱丹……”。

① 栾秉璩著:《中国宝石和玉石》,新疆人民出版社,1989年,第130页。

② 栾秉璩著:《中国宝石和玉石》,新疆人民出版社,1989年,第130页。

③ 余冠英选注:《汉魏六朝诗选》,人民文学出版社,1979年。

④ 栾秉璩著:《中国宝石和玉石》,新疆人民出版社,1989年,第130页。

⑤ 《汉书·西域传》九十六卷上,中华书局出版社,1962年,第3885页。

① 《魏书·大月氏传》记载：“其国人商贩京师，自云能铸石为五色琉璃”^②，《魏书·西域传》记载：“波斯国，都宿利城……土地平正，出金，银，珍珠，瑠璃”^③。《隋书·西域传》记载：“波斯国，土多良马，大驴，……珍珠，瑠璃”。^④ 汉恒宽《盐铁论·力耕》记载：“蹏韶狐貉采旃文罽，充于内府；而碧玉珊瑚瑠璃，咸为国之宝”。^⑤ 所以我认为，在古文献中记载的琉璃是青金石的一个外来词转音名称。

首先，青金石在古代以“琉璃、瑠璃、璧琉璃”等不同的同音异字散见于上述史料中。汉语的使用者都是通过译音、译义或音义，运用已有的文字对这一类外来词语加以记录。但是，有时候为这一类新词专门制造了新字。例如：《说文解字》的“玉部”中就有一个“玨”字，注为：“璧流也，璧流離三字为名胡语也，梵书言吠琉璃，古人省言之曰“璧 玨”，玨与流璃音同，出西胡中”。^⑥

其次，唐慧琳在《一切经音义》“大般若波罗蜜多经”四九中指出：“吠瑠璃，梵语宝石名也，或云毘瑠璃，或云琉璃，皆讹略声转也……其宝青色，莹徹有光，非是人间炼石造作焰火

① 《后汉书·西域传》八十八卷，中华书局出版社，1965年，第2919页。

② 《魏书·西域传》一百零八卷，中华书局出版社，1962年，第2275页。

③ 《魏书·西域传》一百零八卷，中华书局出版社，1962年，第2275页。

④ 《隋书·西域传》，八十八卷，中华书局出版社，1973年，第1856页。

⑤ 《辞源》商务印书馆，1988年，北京，第1117页。

⑥ 《说文解字注》上海古籍出版社，1981年，第19页。

所成琉璃也”。^① 据研究，吠琉璃或毘琉璃的源语词为梵文俗语 veluriya。^② 吠或毘在语音上与 veluriya 中的“ve”相对应。正如印度古典文学著作“veda”在汉语中被译作为“吠陀”。根据李方桂的《上古音研究》一书“璃”、“离”字的上古音为 ljiar/hljar^③，“琉”字的古音为 ljéù^④，Ljéùljiar 与 veluriyar 的读音相差无几。

第三，就青金石的产地而言，其真正的产地不在中国境内，而在中亚或西亚。据研究，青金石的真正产地在今阿富汗的巴达克山。该地位于阿富汗兴都库什山麓，采矿历史相当悠久。据《石雅》中称：“至西历一千二百七十一年，西人马哥孛罗氏与阿富汗东北巴达克山只考噶羌谷中，见古时凿玉遗址，其岩为白灰石，图人率火其石，以锤碎之，而青金石出焉”。^⑤ 在上述资料中提及的青金石产地和在《汉书》、《魏书》、《隋书》等史料中记载的琉璃出产地在地理位置上大致相吻合。一般来讲，一个国家或一个民族接受外来的东西，总是连名称一起接受。根据以上所述，我们认为琉璃是青金石的古代名称，青金石在唐朝以前的文献资料中均以琉璃的名称被记载。

（二）青金石与瑟瑟、xirxir

在唐朝，青金石又以新的名字“瑟瑟”知名于世。美国学

① 《辞海》商务印书馆，1988年北京第1117页。

② 《辞海》上海辞书出版社，1979年。

③ 李方桂著：《上古音研究》商务印书馆，2001年，北京，第23页。

④ 高本汉著：《中国音韵学研究》商务印书馆，2003年6月，北京，第559页。

⑤ 栾秉璩著：《中国宝石和玉石》，新疆人民出版社，1989年，第132页。

者谢费认为，青金石是英文中的 lazurite，唐朝人用来指深色的“瑟瑟”，这个词通常就是指青金石。^①瑟瑟在史料中也不乏记载。宋人吴曾《能改斋漫录》卷七“杜石笋行”条有如下记载：杜〔甫〕《石笋行》：“雨多往往得瑟瑟”。又赵清献《蜀郡故事》：“石笋在衙西门外，二株双蹲，云真珠楼基也。昔有胡人，于此立寺，为大秦寺，其门楼十间，皆以真珠翠壁，贯之为帘。后摧毁坠地，至今基脚在，每有大雨，其前后人多拾得真珠、瑟瑟、金翠异物。”^②应该如何理解在这条史料中的“异物”呢？我们认为，这番话的意思是，中原地区本身不出产“瑟瑟”、“金翠”等物品，这些产品是从中原以外的地区输入中原的。据记载，“瑟瑟”是石国特有的宝石，是在石国东南的一座大矿中开采出来的。劳费尔认定这座矿肯定就是现在塔什干东南地区巴达克山的青金石矿。^③然而，王进玉先生已就青金石的产地问题，利用大量史料证实，西域也是青金石的重要产地之一。事实上，认定“瑟瑟”是青金石的证据相当多的。无论从语言学，还是历史学或其它学科角度均能得出这样的结论。

《唐六典》记载，瑟瑟、琥珀、金刚、黄铜之类的矿物都出自波斯及凉州。唐朝所需得“瑟瑟”并非全部来自巴达克山。《新唐书》221 卷载：“初，德宗即位，遣内给事朱如玉之安西，求玉于于阗，得圭一，珂佩五，‘瑟瑟’百斤，并它宝等”。^④

① 谢费著：《唐代外来文明》，中国社会科学出版社，1995 年，第 500，533 页。

② 引自荣新江著：《中古中国与外来文明》，三联书店出版社，2001 年，第 358 页。

③ 劳费尔著：《中国伊朗编》，商务印书馆，2001 年，第 354 页。

④ 《新唐书》二百二十一卷上，中华书局出版社，1975 年，第 6236 页。

二世纪成书的《云林石谱》一书中描述了“瑟瑟”，并将它作为“于阗石”的一个种类，说到巴达克山也有带绿色的“瑟瑟”品种。^① 劳费尔认为，在于阗的考古遗迹中发现的蓝宝石就是青金石。我们从文献史料里反映的“瑟瑟”的情况和有关青金石的记载来看，将“瑟瑟”考定为青金石是有依据的。

据李方桂的《上古音研究》一书，“瑟瑟”的古音为 s r j t - s r j t。^② 与此有关的矿物质名称在明代编纂的一部汉文-回鹘文对照的分类词汇集《高昌馆杂字》中也有记载。该书（珍宝门类）中载：

汉文	汉文转写	回鹘文
玛瑙	失失儿子	xirxir ^③

其中，我们对 xirxir 进行语言学分析，不难发现，它是一个外来词。据研究，在回鹘文中，š 音和 s 音没有区别开来。在早期文献中 š 和 s 用同一个字母表示，后来在 s 字母右侧加两个点表示 š。此音可以出现在词的任何位置，但出现在词首的都是外来词。^④ 例如：šazanli γ “教律的”（梵语 sasana）。《金光明最胜王经》译者的汉文名字是“胜光”，翻译成回鹘文为

① 谢费著：《唐代外来文明》，中国社会科学出版社，1995年，第500，533页。

② 李方桂著：《上古音研究》，商务印书馆，北京，2001年，第64页。

③ 《高昌馆杂字》，民族出版社，1983年，北京，第48页。

④ 李经纬、靳尚怡、颜秀萍编：《高昌回鹘文献语言研究》，新疆大学出版社，2003年，第126页。

siŋqu 或 siŋqu。^①我们根据以上说法可以推断，Xirxir 是一个外来词。Xirxir 和青金石的古代名称“瑟瑟”的读音 srjt-srjt 之间似乎存在着某种语音联系。回鹘语 Xirxir 是否来源于汉语词瑟瑟，由于证据不足，很难确定，尚待进一步研究。不过有一点值得我们注意的是，“瑟瑟”除了青金石以外还指玛瑙和红尖晶。栾秉璈在其《中国宝石和玉石》一书中提到，“冒充青金石的假料有着色尖晶石，着色碧石，着色岫玉。其中着色碧石也包括玛瑙。这种假料是用无色碧石或无色玛瑙人工染成近似天然青金石的蓝。”^②因此，我们也不能排除《高昌馆杂字》中记载的 Xirxir 指青金石的可能性。假如我们的看法能成立的话，那么我们就以此观点来支持回鹘语 Xirxir 来源于瑟瑟的说法。

(三) 金星石、兰赤、laqewar

在宋代，青金石又以“金星石”散见于史料中。这是因为在青金石上天然二硫化铁的金黄色的斑点，就像深蓝的天空中的金星。《云林石谱》是这样描述的，“金星石是于阗石的另一种，色泽是青绿色的，巴达克山也有这种宝石。”^③《宋会要辑稿·藩夷》记载：“熙宁七年（1074）于阗国黑韩王遣使奉表贡玉，胡锦，马，乳香，木香，金星石，花蕊”。^④《宋史·于

① 斯拉夫·玉素甫、阿布力木·克依木文载《吐鲁番学研究》，2001年第1期。

② 栾秉璈著：《中国宝石和玉石》，新疆人民出版社，1989年，第133页。

③ 引自《唐代外来文明》，中国社会科学出版社，1995年，第533页。

④ 引自王进玉《我国青金石出自新疆考》，新疆文物，1987年第3期。

闻传》记载：“熙宁以来，运不逾一二岁，近则岁再至。所贡珠，玉，珊瑚，象牙，琥珀，金星石，水银，……”。^①以上资料足以说明在宋代文史资料中记载的金星石指的就是青金石。

劳费尔认为，元朝时，青金石被称作为兰赤，又作“兰石”。^②1259年蒙古王蒙哥派遣使节常德到波斯，常德在其《西行记》中说：“兰赤（兰石）产于波斯南的山石上，“兰赤”这两个字的意思是“兰花”和“红色”，没有什么意义”。^③而贝烈史奈德认为，兰赤是青金石的阿拉伯名称 Landishwer，这与波斯语名称 Lazhuard 相同。在此，我们引用在《高昌馆杂字》和《五体清文鉴》中的相关语言资料以支持贝氏上述观点。《高昌馆杂字》珍宝门类记载：

汉文	汉文转写	回鹘文
石青	那尽瓦尔	Laqewar
琉璃	察兵丐儿	qibinkir ^④

我们认为 Laqewar 这个名称与青金石的阿拉伯名称 Landishwer 极为相似，由此可知，二者为同源词。Laqewar 在语音上与“兰赤”、“兰石”也相近。至于回鹘语 qebinker（琉璃）与《梵汉藏对照词典》收入的藏语 qingpo/pu（琉璃）^⑤在语音和语义上是相同或相近的，是指琉璃，即青金石。回鹘语词 qebinker 是否来自藏语词 qingpo/pu 或者 qingpo/pu 来源于回鹘语词 qebinker 很难考证。不过，研究证明，回鹘语和藏语之

① 引自王进玉《我国青金石出自新疆考》，新疆文物，1987年第3期。

② 劳费尔《中国伊朗编》，商务印书馆，2001年，第349页。

③ 劳费尔《中国伊朗编》，商务印书馆，2001年，第350页。

④ 《高昌馆杂字》，民族出版社，1983年，第48页。

⑤ 安世兴编：《梵藏汉对照词典》，民族出版社，1991年，第2页。

间有着相当数量的借词和通用词，在此不一一为例。那么，石青是什么样的宝石呢？明代李时珍把石青与佛青、回青（青金石）列在同一颜色类。^①在《波斯汉语词典》中，Lajvard farang（青金石）被解释为石青。^②根据以上所说，我们有理由认为，兰赤（兰石）、石青、Landishwer、Laqewar、qebinker、qingpo/pu之间在语义、语音上似乎存在着某种联系，是青金石这一宝石的不同名称而已。

明代以来，青金石又以不同的名称在史料中出现。清迓郎在《绘事琐言》中说：“今石青者，有天青、大青、回回青、头青，种种不同，而佛头青尤贵”。^③在这里，青金石何谓回回青呢？值得注意的是，古人有用宝石之产地名替代宝石原名的习惯。例如：陶宗仪《南村辍耕录》卷七将石榴子石呼做“昔刺尼”（silani），义为“锡兰产的。”又如：青金石又被称为“哈者卢黎野胡的”（Hajar al-Yahudi）义为“犹太人的石头”（阿拉伯语）。“哈者里阿而马尼”（Hajar Armini）“亚美尼亚石”（阿拉伯语）。“也而麦你石”（Sang Armini）“亚美尼亚石”（波斯语）。^④正如以上所述，在西域产的青金石也被称为回回青（回青）。画家于非闇说“沙青，又叫佛青，又叫回青，是西域传来的颜料。”^⑤关于在新疆所出的回回青（青金石），在明代史

① 李时珍著：《本草纲目》，重庆人民出版社，李若溪等编，1995年第1版。

② 《波斯汉语词典》，商务印书馆，1981年，北京，第2022页。

③ 引自王进玉《我国青金石出自新疆考》，新疆文物，1987年第3期。

④ 宋贝《古代波斯医学与中国》，经济日报出版社，2001年，第64页。

⑤ 引自王进玉《我国青金石出自新疆考》，新疆文物，1987年第3期。

料中也有记载。《明实录》：“西历二十四年闰八月……癸未，……先是秦，回青出吐鲁番异城，去京师万余里，去嘉峪关数千里，而御用回青系西域回夷大小进贡，置之甚难。因命甘肃巡抚田乐设法召买解进，以应烧造急用，不许迟误”。^①《明会典》又载：“吐鲁番愈嘉靖三十三年进贡回回青三百一十八斤八两，每斤值因二两。”^②以上史料充分说明，青金石在明代也被叫做回回青（回青）。

（四）青金石与天青石

余冠英先生在注释北朝庾信《杨柳歌》中的“琉璃”时讲，‘琉璃’出西域，天然琉璃今名青金石。人为者及玻璃，珞琅之类。”^③然而，青金石又以天青石一名出现于文献资料中。有人认为，天青石和青金石是两个不同的宝石名，又有人认为，青金石和天青石则属同一类宝石。至于二者的关系问题，诸家各有异说。在此，我们更倾向于支持后者的观点。就质地、颜色以及外文名称而言，青金石和天青石皆属于同一类宝石。据《辞海》记载：“天青石，矿物名，晶体呈板状或柱状，集合体为粒状，呈浅天蓝色，玻璃光泽，主要是外生成因的矿物，见于石灰石，白云石等沉积岩中。”^④而青金石，通常呈致密状粒，颜色为深蓝、天蓝、紫蓝及淡绿蓝等色，玻璃光泽，粉末

① 引自王进玉《我国青金石出自新疆考》，新疆文物，1987年第3期。

② 引自王进玉《我国青金石出自新疆考》，新疆文物，1987年第3期。

③ 余冠英选注：《汉魏六朝诗选》，人民文学出版社，1979年。

④ 《辞海》，上海辞书出版社，1979年。

可做蔚蓝色颜料。青金石产于碱性火成岩与石灰石，白云石的接触交带与方钠石白云石等相伴生。从质地、结构以及他们的混合物的成分来看，两者非常相似或非常接近。就青金石和天青石的颜色而言，二者皆属于蓝色类。“蓝色”与“青色”之间没有根本上的区别即蓝色与青色之间一般没有任何一种中间颜色。在中世纪时，“青”字的意思是表示蓝色而不是绿色。青金石和天青石在外文资料中皆被划分子同一类宝石即 Lapis-lazuli 类。《波斯汉语词典》记载：“lajvard、青金石、天青石、天蓝色；lajvard farangi、大青、蓝琉璃；Sang lajvardi、青金石。”^①《英汉科技大词典》记载：“lapis、青金石。Lapis-lazuli、天青石，又指混杂青金石”。^②又在《英汉大词典》azure 被解释为天青石、青金石。^③总之，天青石和青金石就是指外文中的 lapis-lazuli，它们只是一种矿物石的不同名称而已。

（五）青金石及其象征意义的名称

青金石作为一种珍贵的宝石代表着财富、美丽和超自然的力量。青金石以其美丽颜色、光泽赢得古人的喜爱。青金石所具有的颜色，“青”是一种传统的颜色词，它具有文学和象征的价值。在我国古代，入葬青金石有“以其色青，此以达升天之路故用之”的说法。美国宝石学家孔兹曾说“青金石色相如天，或又金屑散乱，光辉灿灿，若众星之丽于天”。^④据说，释

① 《波斯汉语词典》，商务印书馆，1981年，北京，第2022页。

② 《英汉科技大词典》，黑龙江人民出版社。

③ 《英汉大词典》，商务印书馆，1987年。

④ 栾秉璩著：《中国宝石和玉石》，新疆人民出版社，1989年，第30页。

加牟尼的发辫也是青色，成为“帝青色”，即“帝青色者，帝宝青色也”^①。青金石多用来制作皇帝的葬器，故称为帝青。

麻赫默德·喀什噶里在其《突厥语词典》中为解释 qāx 一词引用了这样一首诗句：

“yaratti yaxıl qāx, savurdı ürünj kax (绿松石，蓝色天。撒白玉，星万点。

tizildi kara kux, tün kün üzä yörgänür.” 天秤座，比骈骈。黑夜尽，又白天)。^②

其含义是真主创造了青金石色的天空，用像戒指上镶嵌的白玉石一般的星星装饰了它，排列了天秤座（突厥人称为“喀拉库什”），昼夜互相交替。然而，在《突厥语大词典》汉文版中将 qāx 解释为绿松石。我们认为，在这个问题上犯了一个逻辑错误。众所周知，天空所呈现出的颜色是蓝（青）色而不是绿色。在突厥人看来，蓝（青）色是大海和蓝天的精灵，是神的象征。据史料记载，在阿尔泰语系诸民族中，“kök”（青，蓝），是宇宙的象征。天神被看作为诸神中的最高的主宰神。所以，突厥人自古就习惯于把地位崇高、受人尊敬的人物以及最美好的愿望与他们所崇拜的天之色“青”（kök）联系在一起，以此塑造艺术和民间人物形象。这亦是突厥民间文学中重要的母题之一。如 kök art，义为“天高的大阪”。kök Türuk，义为“蓝突厥/天突厥”。

从新疆克孜尔壁画中我们可以看出，大多数壁画都以蓝（青）色为画面背景。出现在壁画中的颜色不但是壁画本身的

① 栾秉璈著：《中国宝石和玉石》，新疆人民出版社，1989年，第30页。

② 麻赫默德·喀什噶里著：《突厥语词典》，民族出版社，汉文版，2002年，北京，第一卷，第350页。

“装饰”，更是上古原始神话时代流传下来的“将想象和希望当作现实”的原始宗教思维方式的演变与展现，是对壁画主人的灵魂升上“天堂”，“天宫”永享幸福，快乐的艺术祈祷。英、美、日等国的研究人员曾经对他们从新疆窃取的壁画进行过化学研究并分析出了几种矿物原料，其中就有青金石的染料。^①很显然这在一定的程度上反映了古代居民与崇拜蓝天有关的蛛丝马迹。由此可见，在《突厥语词典》中所提及的 qox 一词极有可能指明本文所讨论的青金石的突厥语名称。（至今为止，维吾尔人用 qax rang 一词来描述深蓝色，天蓝色）。

综上所述，在科学不发达的古代，从两种宝石或矿石中将青金石分辨出来，只能凭籍经验，以知觉为基础，以多数人的喜好和公认为依据。人们辨别矿石和宝石是从其颜色上而不注重其质地。青金石有时含有其它宝石成份，成不同颜色的宝石，有时被包含于其它宝石成份之中又成不同的宝石颜色，因而才有了种种不同的名称。青金石在中外古今诸语言中的名称已有 14 余种。有汉语、梵语、阿拉伯语、伊朗语、拉丁语、英语、回鹘语、藏语等语种的名称。青金石在上述诸语言中的各种名称在语音，语义方面大致相一致，其汉语名称琉璃来自梵语，其拉丁语和英语名称 lapis-lazuli 则来源于阿拉伯语 lajward，而阿拉伯语名称又来自波斯语。美国学者劳费尔说，波斯语 lazuard 很可能源于康国语 Azur/ajur^②众所周知，康国是一个中亚古国名，故地在今乌兹别克斯坦的撒马尔罕一带。康国在古代历史上曾经是操东伊朗语民族的活动区域。该地在地理位置上与青金石的产地巴达克山相近。青金石的古今维吾尔名称

① 吐尔逊·伊布拉音等著：《美丽的新疆，神奇的宝地》，新疆大学出版社，2000年，第19页。

② 劳费尔著：《中国伊朗编》，商务印书馆，2001年，第345页。

既有 (azurboyaх。今新疆维吾尔族妇女用来护眼的美容粉 surmа 和青金石的古名 Azur, xirxir 之间此乎存在着某种语音关系) 波斯语、阿拉伯语语音成份又有汉语 (xirxir/瑟瑟) 语音成分。

语言是民族之间文化交流的见证。在任何一种语言里总有一部分词是从别的语言里借来的。从这些外来词中往往可以看出一个民族和另一个民族之间的文化交流情况。青金石作为一种文化宝石正如丝绸和玉石一样在东西方经济文化交流中起到了一定的作用, 这一点, 我们从以上所述的青金石的不同名称之间的内在联系中可以得到合理的解释。

试论阔端在“凉州会见”前后的 宗教信仰问题

尹 雁

(兰州大学敦煌学研究所)

公元 1247 年，蒙古宗室汗王阔端与西藏佛教领袖萨班的“凉州会见”是中国历史进程中一件具有划时代意义的政治事件，该事件圆满的解决了西藏问题，从此以后，繁衍生息在蒙古高原和青藏高原上的这两个古老民族有了共同的信仰和精神支柱。他们以宗教为纽带，更加紧密的联系在一起，祖国大西北边疆有了一道牢不可破的屏障，令一些觊觎我国领土者望而生畏，不敢轻举妄动。

阔端，作为“凉州会见”的一方，是蒙古宗室汗王，成吉思汗之孙，窝阔台汗的第三子（《元史》记载为第二子），其生于 1205 年，卒于 1251 年，在他短暂的一生中，经历了许多重要历史事件。如蒙古建国，成吉思汗西征，灭西夏，破金，攻宋等，但笔者以为他和萨班的“凉州会见”具有更加深刻的意义。本文主要涉及的是其“凉州会见”前后的宗教信仰问题。

众所周知，蒙古族原是一个信仰萨满教的民族，其后改信了藏传佛教（喇嘛教），而阔端在藏传佛教传入蒙古族的过程中曾经发挥了很关键的作用。尽管如此，我们还不能认为阔端本人也完全变为为了一个佛教徒，应该说其仍然是一个萨满教的信仰者，虽然阔端在凉州会晤了萨班，但是“凉州会见”及其前

后的他对藏传佛教的许多言行和政策,都有很明确的政治目的。换言之,这是笔者在此想要提出的一个新问题。

在“凉州会见”以前,无论从表面上,还是从内心里,阔端都是一个坚定的萨满教信徒。但在“凉州会见”以后,随着西藏问题的解决,人们对于阔端的宗教信仰开始产生许多猜测。

西藏问题,曾经严重困扰着蒙古国诸君主。早在成吉思汗西征时,就考虑过对吐蕃用兵。“1223年春,疫止。成吉思汗遂决定取道印度、土番(Tubbet)而还蒙古……欲取道土番而进,行数日,因所经之途山岳起伏,森林遍布,难于通行;遂返富楼沙,改循前赴波斯之来路退军”。^①可见吐蕃地理形势复杂,不易征服,成吉思汗只好另谋良策。故阔端参加“凉州会见”的初衷就是为了解决西藏问题,带有着明显的政治目的。但也有一些研究者认为,在“凉州会见”之后,阔端成为了一个忠实的藏传佛教教徒,笔者对此有些不同的看法。

蒙古,即忙豁勒,是由长生天的一部分发音和表示氏族或部族传统的象征物的炉灶之火一词结合而成,故蒙古云者,即长生(或永恒)的部族之意。可见,“长生天”的信仰在蒙古由来已久。其实,关于“长生天”的信仰,实则是对萨满教的信仰,蒙古人把萨满教巫师称作“博”和“乌得干”。“博”是男性萨满,“乌得干”是女性萨满,两者只有性别上的不同,而没有职能上的差别。在蒙古人看来,“博”是天的使者,它有神圣的超凡力量,是天和人之间互相渗透的媒介。同时,“博”也通常以天使的身份自居,宣扬自己是从天上派到人间的神灵。^②古代蒙

① 冯承钧译:《多桑蒙古史》(上册)第一卷第七章,上海书店出版社,2003年版,127页。

② 色音:《东北亚的萨满教——韩中俄萨满教比较研究》,中国社会科学出版社,1998年版,28页。

古人，受萨满教的影响颇深。蒙古国初建时，被称为祖元皇帝的合不勒合罕在位时，他的妻弟赛因的斤遘患疾，延请塔塔儿部的珊蛮治之，不效而死。“其亲族追及珊蛮，杀之。塔塔儿部人怒，起兵复仇”。^①也就是说，蒙古人在很早的时候已经深信萨满教了，并且利用萨满教为人治疗疾病。《多桑蒙古史》云：

珊蛮者，其幼稚宗教之教师也，兼幻人，解梦人，卜人，星者，医生于一身，此辈自以各有其亲狎之神灵，告彼以过去现在未来之秘密，击鼓诵咒，逐渐激昂，以至迷惘，及神灵之附身也，则舞跃瞑眩，妄言吉凶，人生大事皆询此辈巫师，信之甚切。

据说，成吉思汗即位时，就得到过萨满教的帮助。《新译简注蒙古秘史》记载：

豁儿赤来而言曰：“俺乃圣（祖）孛察儿携来之妇所生者，俺与札木合一腹而异胞者也。俺本不离札木合者。然神来告余，使目睹之矣。草黄母牛来，绕札木合而行，触其房车，触札木合而折其一角，化为斜角者，向札木合吼之，吼之，将土扬之‘还我角来’云云。无角黄犍牛，高擎大房下桩，驾之，曳之，自铁木真后，依大车路吼之。吼之来也，此天地相商，令铁木真为国主之意，载国而来者也，神使我目睹而告焉。”又曰：“汝铁木真若为国主，其何以报我告吉者，而使乐之也？”铁木真曰“果如所言，得以主国，

① 道润梯步：《新译简注蒙古秘史》卷一，内蒙古人民出版社，1978年版。

使为万户之官乎!”

铁木真随后即位为成吉思汗。《蒙古秘史》还记载：

蒙力克之第四子名阔阔出，也为巫，形如狂，常隆冬裸雪中。好言休咎，往往奇中。蒙古人无识者，然从之游。号为帖卜腾格里。他常赤身露体走进荒野和深林，回来称“天神跟我谈过话，他说：‘我已把整个地面给铁木真及其子孙，名为成吉思汗，教他如此这般实施仁政。’”他说什麼，成吉思汗就必须办什麼。

这样，帖卜腾格里逐渐强大起来，有大批的信徒追随着他，于是他产生当权的欲望。这和成吉思汗发生权力冲突，成吉思汗和他的弟弟们就设计把帖卜腾格里弄死了。通过这个事件，可以看出萨满教巫师影响之大，在蒙古人生活居住的地方，无论贫富，人人皆信仰萨满教，对巫师奉若神明。萨满巫师的权力甚至可以和英明的成吉思汗相争锋，这对早年的阔端必定产生深刻的影响。

阔端之父窝阔台也是一位萨满教的忠实信奉者。在他得病期间，往往也延请萨满巫师来治疗。

1232年5月，窝阔台偕弟拖雷取道真定，燕京，出古北口而还蒙古，北出长城。窝阔台得疾，甚剧。拖雷往视兄疾，见病榻侧有木瓶盛水，是珊蛮祓除衅涂之水。拖雷取瓶祷于天曰：“长生之天，若汝罚罪，要知我罪，重于我兄。我在战中所杀之人，所虏之妇孺，较彼为众。使为父母者所流之泪，亦较彼为多。

脱汝欲招致貌美而功多之仆，则不如召我去，而愈我兄之疾，使疾降我身。”祷毕，取瓶水而自饮焉。于是，窝阔台疾愈，然不久拖雷死。此事世人熟知之。拖雷的妻子莎儿合黑帖尼别吉也常为人言之。^①

此事件足以说明萨满教的威力及灵验，窝阔台重病不起时，仅通过萨满教的影响允让拖雷代死而疾愈，传说很玄，但似乎又有一定的道理，蒙古人言拖雷之死时，多说其事。

萨满教在蒙古社会各阶层中流传甚广，成吉思汗西征时自称是奉“长生天”之命。他发动攻金、灭乃蛮、征花剌子模时，都曾利用过萨满教拜天祈祷，求其神助，坚定决心，鼓舞士气。也就是说，萨满教是当时蒙古人的精神寄托。阔端是深受窝阔台宠爱的儿子^②，他很早便跟随其父祖东征西战。因此，可以判断，在“凉州会谈”以前，阔端是萨满教的忠实信徒。当然，藏传佛教传入蒙古族的确开始于阔端与萨班的“凉州会见”，是阔端对佛教的大力支持和弘扬，才使得蒙古人的思想意识里逐渐有了佛教的概念。

成吉思汗在世时，曾命其后裔，切勿偏重任何宗教，对各教之人要待遇平等。他认为奉祀之神道与夫崇拜之方法毫无关系，而成吉思汗本人则自信有一主宰，并崇拜太阳，遵从萨满教之陋仪。他还宣布各宗派的教师、教士等，悉皆豁免赋役，他的后世诸王深记在心，并严格按照成吉思汗的训示行事。阔端是成吉思汗的孙子，在对待不同的宗教和教徒方面颇有乃祖

① 冯承钧译：《多桑蒙古史》（上）第二卷第二章，上海书店出版社，2003年版，193页。

② 《多桑蒙古史》云：拖雷死后，窝阔台先后夺其军队三千人给自己的儿子阔端，可看出窝阔台对阔端的偏爱。

之风。他智勇有谋，待人宽厚。1234年，窝阔台汗攻灭金朝。1235年春，“遣诸王拔都及皇子贵由、皇侄蒙哥征西域，皇子阔端征秦、巩，皇子曲出及胡土虎伐宋，唐古征高丽”。^①这样，阔端奉命统兵由陕入川，招降原金将领所据秦（今甘肃天水）、巩（今甘肃陇西）等20余州。在入川途中，阔端军驻巩昌城下，金巩昌总帅汪世显率军投降。阔端问：“我征讨四方，所到之处皆望风归顺。只有你在固守，这是为什么？”世显答曰：“上有皇帝，臣子在下面卖国求荣，这种失节行为，不是忠君的人所应效法的。”阔端又问：“金亡已久，你不投降，为谁而战？”汪说：“大军一批一批的攻来，我无所适从，不愿意盲目投靠，今殿下来，宽厚不杀，我想必能保全合城军民，所以向您投降。”阔端非常高兴，传令秋毫无犯，并使汪世显官复原职，率他的部属从征蜀地。1235年冬，阔端攻克南宋的沔州。1236年，率汪世显等出大散关，招降南宋的利州、潼川及原金朝的秦州等20余州，接着，他又拔文州，定龙州，攻克成都。由于蒙古中路军统帅曲出阵亡，阔端奉命撤军，屯兵驻守凉州。史书记载：成吉思汗和拔都西征时，对投降的军民和城池曾采取过暴虐的杀掠，“为安全保其略地，不惜尽屠其居民，毁其城堡”，^②其破坏行为有类天灾。相比之下，阔端是一位宽厚的统帅，故他率领的军队在攻打四川和甘肃等地时，势如破竹，成效显著。也可能因此，他早已取得了西北各族特别是吐蕃民族在一定程度上的认同。

因为有成吉思汗的遗训，蒙古诸王对宗教都采取较为宽容

① [明]宋濂等：《多桑蒙古史》（上）第一卷第十章，上海书店出版社，2003年版，149页。

② 冯承均：《多桑蒙古史》（上）第一卷第十章，上海书店出版社，2003年版，149页。

的政策。在蒙古人的军队里，经常可以看到基督教长老、萨满、回教徒、道教徒等大批跟随，阔端的军队里更是如此。在萨迦·班智达到达凉州与阔端会晤前，阔端的身边已有几位藏族僧人，但由于他们对佛教知识未能精通，不足以让阔端支持和信服。^①

萨班，即藏传佛教萨迦派的萨迦第四祖，全名为萨迦·班智达·贡噶坚赞，年幼时跟随三伯父（萨迦三祖）学法，受过严格的佛典经学教育。二十三岁时，拜前来吐蕃的印度那烂陀寺主持克什米尔高僧释迦室利拔陀罗为师，受比丘戒，学习《量释论》、《现观庄严经》等。精通了因明、内明、声明、医方明、工巧明和诗、词、韵、历算、戏曲等大、小五明之学，对显、密教法进行过深入钻研。他懂梵文和祝夏（即唐代的勃律）语，在佛学方面，除了精通萨迦教法外，对其他教派如噶当派、希解派的教法都有较深的理解。传说有一批以措谢嘎卧为首的印度人，曾专程来到西藏，要求与佛学知识渊博的萨班进行辩论，经过 13 天的辩论，这些印度人以失败而告终，最后都出了家，拜萨班为师，信奉了萨迦派。萨班是一位勤奋的学者，著述甚丰，著作有《萨迦格言》、《三律义论》、《正理藏论》、《声入论》、《词藏论》等。由于他学识高超，人们尊敬的称呼他为“班智达”（大学者之意）。并且萨班的宗教活动虽然主要以后藏的萨迦寺为中心，但他在前藏地区也有很大的声望和影响，如拉萨王系的主光座和他的侄子扎喜德，曾先后邀请过萨班前往桑鸢大寺“讲学传法”，雅隆觉阿王系的释迦恬王，也久仰其名，请他去“大转法轮”。1216 年他接替其伯父住持萨迦寺，成为当时西藏地方很有影响的佛学大师。同时，萨迦派发展到萨班时，已是西藏实力很强盛的一个教派，尽管它在寺院的绝对数字上

① 樊保良，水天长主编：《阔端与萨班凉州会谈》，甘肃人民出版社，1997 年版。

不如噶当派多，但是它是“政教合一”的地方势力，直接控制了当地政治经济权力，在西藏地区有强大的影响。正是这些理由，使阔端在斟酌了吐蕃各教派的情况后，最终决定邀请萨班来凉州会谈。

公元1244年八月，阔端正式向萨班发出邀请诏书，请这位高僧来凉州会晤。在此，笔者认为，阔端邀请萨班，不是因他对佛教向往，亦非受他身旁佛教徒的影响，而主要是出自政治利益上的考虑。阔端的邀请诏书全文如下：

长生天气力里，大福荫护助里，

皇帝圣旨里。

萨迦班智达贡噶坚赞贝桑布知之。

我为报答父母及天地之恩，需要一位能指示道路取舍之上师，在选择时选中了你，故望不辞道路艰难前来此处。若是你以年迈为借口（不来），那么以前释迦牟尼为利益众生做出的施舍牺牲又有多少？（对比之下）你岂不是违反了你学法时的誓愿？你难道不惧怕我依边地的法规派遣大军前来追究会给无数众生带来损害吗？故此，你若为佛教及众生着想，请尽快前来，我将使你管领西方之僧众。

赏赐给你的物品有：白银五大锭，镶缀有六千二百粒珍珠的珍珠袈裟，硫磺色锦缎长坎肩，靴子（连同袜子）：环纹缎缝制的一双，团锦缎缝制的一双，五色锦缎二十匹。着多尔斯袞和本觉达尔玛二人赠送。

试论阔端在“凉州会见”前后的宗教信仰问题

龙年八月三十日写就。^①

诏书第一句“长生天气力里，大福荫护助里……为报答父母及天地之恩……”确实是充满着蒙古君主致那些尚未归顺他们的地区国王们的信的风格。从此处亦可看出，当时在阔端的思想里，和其父祖及其它蒙古宗王一样，忠实地信奉着萨满教。因为信的开头一句，“长生天气力里”，即是如此，而成吉思汗当年就是举着“长生天”的旗帜攻破 40 余国的。

诏书还透露出阔端一定要解决西藏问题、邀请到萨班来凉州会见的决心，在诏书内容中，阔端不惜使用一切方法。“我为报答父母及天地之恩，需要一位能指示道路取舍之上师，在选择时选中了你，故望不辞道路艰难前来此处”，先是给萨班以很高的荣誉，望他作自己的“指示道路取舍之上师”，如果萨班会以身体年迈为由拒绝前来，阔端又说“以前释迦牟尼为利益众生做出的施舍牺牲又有多少”？萨班若不来，岂不是违反了自己学法时的誓愿。如果萨班还不来，阔端又进一步的陈述利害，“你难道不惧怕我依边地的法规派遣大军前来追究会给无数众生带来损害吗”？“你若为佛教及众生着想，请尽快前来”，这是阔端使用的激将法，萨班若仍然不来，就不是为佛教及众生着想的佛教大师。因此萨班必须要来，且无退路可言。最后，阔端又向萨班描述了来参加“凉州会见”的美好前景，即让萨班“管领西方之僧众”，另外，萨班若来，阔端还有赏赐给他的若干物品。有白银、珍珠袈裟、锦缎坎肩、靴子等。诏书内容层层相扣，使萨班没有推脱不来的理由和藉口，表明了阔端请萨班来到凉州会见的坚定意志，同时也进一步的明确了阔端与萨班“凉州会见”的政治意义。

① 《萨迦世系史》德格版，第 67 页。汉译文引自《西藏是中国不可分割的一部分》（史料选辑），西藏人民出版社，1986 年版，第 40 页。

1247年，萨班与阔端见面，当时阔端身患重病，多次向红阎摩敌母供奉水食子而未见效，萨班本人精通医术，就以狮子吼菩萨之仪轨治愈了阔端的病。阔端病好之后，对萨班充满了信任和崇敬之情，于是任命萨班为“祭天长老”，这是遵行萨满教习俗，对具有通天神力的巫者的尊称。可见，尽管经过萨班谈论了许多教法，在原先黎域诸大德向阔端介绍佛教的基础上，使阔端明了了佛教之教义，但是在阔端的思想深处，他还是信仰萨满教的，是萨满教的忠实信徒。

毋庸置疑，阔端对萨班弘扬佛法是非常赞成和支持的。他在凉州城外为萨班特地建造了府邸和东部幻化寺（汉语通称白塔寺），其他佛寺也多有兴修或扩建，重要的有南部灌顶寺（汉语称之为金塔寺）及西山莲花寺、北部海藏寺等，各寺广设讲场，供给一切所需。萨班讲经时，阔端派四名翻译把他的话分别译成蒙古语、畏兀儿语、汉语、和安多藏语，讲经场面之大、听众之多以及听经风气之盛可想而知。这样，经过萨班的努力，佛教在凉州一带盛行了起来，更由此开始真正进入了蒙古人的生活中。当然，这一切如果没有阔端的支持，是不可能做到的。然而，阔端支持萨班传法并不意味着阔端就信仰了藏传佛教，在这里，阔端的政治意图仍然是非常明显的。

阔端和萨班经过反复商议，和平谈判之后，达成了西藏归附蒙古的重大协议，双方就其隶属关系及户口登记、征收赋税、地方官吏等问题，由萨班执笔写了一封致西藏各地僧俗首领的公开信，此即著名的《萨迦班智达致蕃人书》，信中提出了归附的原则和条件。由于萨班在来到凉州前，已和卫藏各地僧俗各界有过多方面的接触，征询了各地方集团的意见。所以，当时西藏各地方首领接受了信中所提出的条件，也承认了萨迦派的领袖地位。而且按照蒙古统治者的传统作法，进行户口清查，

掌握该地区的户口清册，确定贡赋形式和数量，并委派官员前往征收，这明确标志着西藏成为蒙古汗国的领土，蒙古对西藏实行了有效的管辖。当然，萨班去凉州和阔端会谈也是有目的的，他一方面是为了佛教的弘扬，另一方面是为了西藏的和平，而阔端邀请萨班来凉州，其真实目的和最初用意，则纯粹是为了和平实现对西藏的管辖和统治。尽管在听了萨班的传法后，阔端“下令从今之后也里可温和萨满不能坐在上首，而是让萨班坐在僧众的上首，祝愿时首先由佛教僧人祝愿”。^①即便如此，也不能就说阔端从此后就信仰了藏传佛教。

《世界征服者史》记载：阔端从和林回到凉州后，染病沉重，他派遣一名使者去见他的兄长贵由，说他是因法迪玛的妖术蛊害才遭受病魔的袭击，倘若他有个三长两短，贵由应向她寻仇。法迪玛，是乃马真皇后统治时期一个倍受宠幸的女人，善使用狡诈的诡计迫害异己，本身并没有什麼法力。在这里，阔端把自己的得病归咎于法迪玛的法术，这是一种对萨满教的认知，可知阔端在他的思想深处最崇信的依然是萨满教。佛教对于他来说只不过是政治工具，至于被“授大乘发心经、大悲空智金刚灌顶等法，使蒙古国之人成就供养（三宝）之德，弃绝不善业道，皈依佛教宝法”，^②这些只不过是一种表面现象，确切地说，是一种政治手段。

阔端与萨班的凉州会谈也可以看作是蒙古诸汗对西藏政策的延续和执行。据一些藏、蒙文史料记载，1207年成吉思汗用兵土伯特，并在柴达木地方接见了西藏古鲁格·多尔济汗的使

① 周润年译注：《萨迦世系谱·法王萨班贡嘎坚赞生平》（下），《西藏研究》（汉文版），1990年第2期，82页。

② 《胜教宝灯》蒙文史籍。转译自樊保良，水天长主编：《阔端与萨班凉州会谈》，甘肃人民出版社，1997年版。

臣，遣还时捎信给萨迦派大喇嘛，表示自己愿意皈依佛教，还收服阿里三部属 80 万土伯特人众。窝阔台汗在位时也派人去邀请第三代萨迦法主昆·札巴坚赞等，这些说法因缺乏依据，难以确信。但可以证明成吉思汗确实曾考虑过西藏问题的解决。面对西藏地方割据、教派林立的实际情况，伟大的成吉思汗必然制定了合适的战略措施，即在西藏扶持有威望的宗教领袖人物，出面劝说和号召各教派势力和地方势力归顺蒙古。在[意]L·毕达克的《吐蕃与宋、蒙的关系》中说“贵由向西藏寺院赠送了大量礼物：金四‘大斗’、银二十‘大斗’，以及二百领贵重长袍”。可以看出贵由汗拉拢西藏宗教领袖人物代理西藏事务的态度。所以说，从成吉思汗、窝阔台汗、贵由汗，对解决西藏问题已形成了一个既定方针，联系到阔端 1244 年写给萨班的邀请诏书，“我为报答父母及天地之恩，需要一位能指示道路取舍之上师，在选择时选中了你，故望不辞道路艰难前来此处……你若为佛教及众生着想，请尽快前来，我将使你管领西方之僧众”，可知阔端是在执行其父祖对西藏的政策：利用宗教实现对西藏的和平管理与统治，他与萨班的见面标志着这一政策的成功实施。

结语：在阔端的内心深处，始终信仰着萨满教，前已述及，阔端临死前认为自己得病是由于受到了妖术的蛊害，而如果作为一个佛教徒，是不会存在这种思想的。种种迹象也显示出阔端对藏传佛教的信仰在很大程度上只是一种战略，他成功地继承了成吉思汗的一贯战略措施，即利用宗教为其政治服务。

唐代吐蕃高僧法成研究

王百岁

(兰州大学敦煌学研究所)

一、引言

中国古代历史上至少有七个“法成”。据载，南朝刘宋有一位法成，唐朝有四位法成，赵宋有两位法成。^①我这里所要说的是吐蕃僧人法成，他系唐代高僧，著名的佛学家、佛经翻译家、佛学教育家。法成为传播文化、宣扬佛教、促进民族融合、加强汉藏民族团结及维护国家统一做出了杰出贡献。可惜的是，这样一位“前不见古人，后不见来者”的历史人物，其功绩渐渐被历史的风尘所掩埋，后世之人也因此将他遗忘。绝大多数人似乎根本就不知道他，即使治敦煌学、佛学、民族学者，也未必都了解法成；绝大多数“中国古代史”、“唐史”、“藏族史”、“吐蕃史”、“西藏史”、“河西史”、“敦煌史”或人物传记方面本与法成相关的专著或论文却不曾提到。根据我所掌握的材料可知，最早对法成进行研究的应该是史学大师陈寅恪先生，他说：“法成大乘稻芊经随听疏一卷，江杜君校集京师图书馆及傅增湘君所藏敦煌石室佛经各残卷而成。案法成之名不见于支那

① 《中国佛教人名大辞典》，上海辞书出版社，1999年11月，第412页。

佛教载记，其译经始末无可考。敦煌石室写本大乘四法经论及广释开决记有法成癸丑年八月沙州永康寺集毕记，诸星母陀罗尼经有法成甘州修多寺译题字，瑜伽师地论卷三十九，五十二，有法成弟子智慧山手书大中年月；又法兰西伯希和君曾见法成著述中自称大蕃国，据此四事，综合推计，知其人为吐蕃沙门，生当唐文宗太和之世，译经于沙州、甘州。”^①陈先生还指出：“夫成公之于吐蕃，亦犹慈恩之于震旦，今天下莫不知有玄奘，法成则名字淹没者且千载。迄至今日，钩索故籍，仅乃得之。同为沟通东西学术，一代文化所托命之人，而其后世声闻之显晦，殊异若此，殆有幸有不幸舆！读法成随听疏竟，为考其著述概略，并举南山律师之语，持较慈恩，以见其不幸焉。”^②笔者以为，一切在历史上有功于国家和人民的人，是不应被后人忘记的。有感于此，愿在前人研究的基础上作进一步探索研究，以纪念其人、宏扬其精神，并以此为开端，争取搞清其他相关的问题。关于法成，《旧唐书》和《新唐书》等正史书籍均无传，所以，前贤和我们这里主要是利用敦煌文献，对法成的事迹进行钩沉复原、整理综合、系统梳理、触类旁通。

二、有关法成文书的研究

1、学术界对法成及相关文书所做的研究

已有不少人作过关于法成的研究，或其研究事涉法成，具有代表性的如下：

(1)一些重要的历史文献载录了法成事迹或是对法成有所

① 陈寅恪：《大乘稻芊经随听疏跋》，《金明馆丛稿二编》，生活·读书·新知三联书店，2001年，第287~289页。

② 同上。

涉及。《大正新修大藏经》收有法成翻译、编著、讲述之佛经。不少辞书中也有简要的介绍。

(2) 陈寅恪《大乘稻芊经随听疏跋》(原载 1927 年 9 月清华学校研究院国学论丛第壹卷第贰号, 见《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》, 生活·读书·新知三联书店, 2001 年 7 月, 第 287~289 页)。竺沙雅章《敦煌的僧官制度》(《东方学报》, 京都版, 第 31 册, 1961 年 3 月)。上山大峻《大蕃国大德三藏法师沙门法成研究》(上)(下)(分载《东方学报》, 京都版, 第 38 期, 1967 年, 第 133~198 页; 第 39 期, 1968 年, 第 119~222 页)。苏莹辉《晚唐河西地区的三位都僧统——论吴僧统·洪辩·吴和尚并非一人》(新加坡南洋大学图书馆季刊《册府》9-12, 秋、冬季合刊, 1963 年 12 月, 第 1~6 页)。苏莹辉《从敦煌吴僧统碑和三卷敦煌写本论吴法成并非绪芝之子亦非洪辩和尚》(《敦煌论集续编》, 台湾学生书局, 1983 年 6 月, 第 129~141 页; 又《大陆杂志》第 48 卷第 3 期, 1974 年)。吴其昱《大蕃国大德三藏法师法成传考》(《讲座敦煌》第 7 卷《敦煌与中国佛教》, 东京: 大东出版社, 1984 年, 第 383~414 页)。唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》(第 1 辑, 北京书目文献出版社, 1986 年; 第 2~4 辑, 全国图书馆缩微复制中心, 1990 年)。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)。马德《吴和尚·吴和尚窟·吴家窟——〈腊八燃灯分配窟龕名数〉丛识之一》(《敦煌研究》1987 年第 3 期, 第 62~64、转 61 页)。陈祚龙《敦煌真赞研究》(此据郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》的有关内容——笔者)。郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》(甘肃教育出版社, 1992 年 7 月, 第 85~88, 188~191, 311 页)。姜伯勤、项楚、荣新江《敦煌真赞校录并研究》(新文丰出版公司, 1994

年7月)。方广镛《关于敦煌遗书北新八七六号》(《九州学刊》第6卷第4期,1995年,第83~84页)。杜斗成、陈海涛《试论法成在吐蕃时期河西汉藏佛教融合中的作用》(《中国佛学》第2卷第1期,1999年4月,第151~172页)。郑炳林《北京图书馆藏〈吴和尚经论目录〉有关问题研究》(《敦煌学与中国史研究》,甘肃人民出版社,2001年,第125~134页;又郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州大学出版社,2003年7月,第557~577页)。荣新江《敦煌学十八讲》(北京大学出版社,2001年8月),杨铭《吐蕃统治敦煌研究》(新文丰出版公司,1997年12月)。

(3)《古代民族》(陈炳应、卢冬主编,敦煌文艺出版社,2004年2月)一书中《吐蕃——藏族的丰厚文化遗产》一目利用已有的研究成果进行综述,充分肯定了法成的“重大贡献”;《敦煌落蕃旧事》(赵晓星著,民族出版社,2004年5月)将法成列为吐蕃时期的首位高僧大德,以通俗的语言叙述了法成的一生及其功绩;《敦煌高僧》(屈直敏著,民族出版社,2004年5月)中《吴法成》一目内容简述了法成的贡献;《吐蕃名僧——法成》一文(李顺庆撰,载《丝绸之路》2001年第4期)也以简洁的语言介绍了法成一生的主要活动。

(4)现当代其他一些研究历史、文献、宗教、民族的专著和论文或多或少、或直接或间接地提及法成。如此等等。

上述成果为进一步研究法成奠定了坚实基础或提供了重要依据,但有些内容和观点较为庞杂,矛盾不少,还有很多问题有待解决。

2、有关法成的敦煌文书的罗列

关于法成的敦煌文书,共有50多个卷号。

(1) 其中包括三份具有代表性的邈真赞，唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》均有录文。这三份邈真赞内容基本相同，惟题额、个别词句、撰写人署名和撰写题记不同，因而多数学者们断定为一件赞文的不同抄本。

现列举此三份文书内容如下：

①P4640号《吴和尚赞文》：

故吴和尚赞文

卓哉辨（辩）士，大国王师。洞躋典奥，峭然天机。博览万捋，定四威仪。鹫峰秘密（密），鹿苑伽维。圣流空旨，绰谓深知。一宗外晓，三藏内持。叶流宝字，传译唐书。潜不可测，浅不可违。戎王赞普，瞻仰禅墀。诏临紫塞，鸿泽虔熙。黄金百溢（镒），驯使亲驰。玄门至妙，浩涣称奇。归身唐化，浦福王畿。太保钦奉，荐为国师。请谈维识，发耀光辉。星霜不移，说尽无依。化周不住，缘散则离。乘杯既往，掷钵腾飞。兜率天上，独步巍巍。^①

②P4660号《大唐沙州译经三藏大德吴和尚邈真赞》：^②

大唐沙州译经三藏大德吴和尚邈真赞

军事判官将仕郎守监察御史上柱国张球撰

大哉辩士，为国鼎师。了达玄妙，峭然天机。博览犹一，定四威仪。就（鹫）峰秘密，阐于今时。西天轨则，师谓深知。八万既晓，三藏内持。桧叶教化，传译汉书。孰能可测，人皆

① 郑炳林：《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年7月，第85页。

② 关于这份邈真赞是否关于法成的文书，上山大峻和王尧持不同观点，前者肯定而后者否定。笔者通过对P4640号《吴和尚赞文》、P4660号《大唐沙州译经三藏大德吴和尚邈真赞》、P2913号《大唐敦煌译经三藏吴和尚邈真赞》的对比分析，认为上山大峻的观点正确。

仰归。圣神赞普，虔奉真如。诏临和尚，愿为国师。黄金百溢，
驺使亲驰。空王志理，浩然卓奇。自通唐化，荐福明时。司空
奉国，固请我师。愿谈维识，助化旌麾。星霜不换，已至无依。
奈何捐世，而弃厌离。

法学弟子比丘恒安书。^①

③P2913号《大唐敦煌译经三藏吴和尚邈真赞》：

弟子节度判官朝议郎检校尚书主客员外郎柱国赐绯鱼带张
球撰

卓哉辩士，大国王师。洞躋典奥，峭然天机。博览万抒，
定四威仪。鹫峰秘蜜（密），鹿苑伽维。圣流空旨，绰谓深知。
一宗外晓，三藏内持。叶流宝字，传译唐书。潜不可测，浅不
可违。戎王赞普，瞻仰禅墀。诏临紫塞，鸿泽虔熙。黄金百溢
（溢），驺使亲驰。玄门至妙，浩涣称奇。自归唐化，浦福王畿。
太保钦奉，荐为国师。请谈唯识，发耀光辉。星霜不易，说尽
无依。化周不住，缘散则离。乘杯既往，掷钵腾飞。兜率天上，
独步巍巍。

唐咸通十年岁次乙丑七月廿八日题记。^②

(2) 其他相关的文书列举如下：^③

①敦煌汉文文书中，有名字和时间题记的文书有：P2794
（《大乘四法经论及广释开诀记一卷》）、北图余字15号、S5010
号（《诸星母陀罗尼经》）、P2073（《萨婆多宗五事论》）、S3927

① 郑炳林：《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年7月，
第188页。

② 郑炳林：《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年7月，
第311页。

③ 郑炳林：《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年7月，
第85—88页。

(《瑜伽师地论》卷四十)、P4587(《诸星母陀罗尼经》)、S5309(《瑜伽师地论》卷三十)、书道博物馆藏(《瑜伽师地论》卷三十五)、大谷家二乐庄藏(《瑜伽师地论》卷四十分门记)、山本悌二郎藏(《瑜伽师地论》卷四十、四十一)、北图 237(《瑜伽师地论》卷四十五)、P2885(《达摩和尚绝观论》)。

②敦煌汉文文书中,没有撰写时间而有法成名字文书有:S2138(《诸星母陀罗尼经》)、P2759(《诸星母陀罗尼经》)、P2827(《诸星母陀罗尼经》)、P3548(《诸星母陀罗尼经》)、P2886(《叹诸佛如来无染著德赞》)、P4882(《般若波罗蜜多心经》)、P3950(《菩萨律仪二十颂》一卷)、P3950(《八转声颂》一卷)、P2122(《瑜伽师地论》分门记)、P2139(《释迦牟尼如来像法灭尽之记》)

③敦煌汉文文书中,虽然没有法成署名,但从与其他写卷的比较中得知是法成讲经而由其弟子随听所作记录的是:P2404(《六门陀罗尼经论广释一卷》)、北图 246(《四分律戒本书卷一》)、上海图书馆藏 131(《瑜伽师地论》卷廿一)、S4667(《瑜伽师地论》卷第十三、十五)上海图书馆藏 132(《瑜伽师地论》卷廿一)、山本悌二郎藏(《瑜伽师地论》卷三十三、三十四、三十七)、大谷家二乐庄藏(《瑜伽师地论》卷三十九)、三井八郎右卫门藏(《瑜伽师地论》卷廿八)、大谷家二乐庄藏(《瑜伽师地论》廿三为大中十年十月、十一月恒安随听写记)、S735(《瑜伽师地论》卷廿八)、苏藏 1610(《瑜伽师地论》卷三十四)、北图 232(《瑜伽师地论》卷三十一)、北图闰字 98 号(《瑜伽师地论》卷四十一)、北图 1200(《瑜伽师地论》卷四十三)、山本悌二郎藏(《瑜伽师地论》卷四十四、四十五、四十六)、大谷家二乐庄藏(《瑜伽师地论》卷五十二)、富冈谦藏(《瑜伽师地论》卷五十三)、北图菜字 25 号(《瑜伽师地论》

卷四十八)、书道博物馆藏(《瑜伽师地论》卷五十二)。

④北图光字 26 号、北图露字 82 号、S4640、P3716、北图冬字 72 号、北图秋字 57 号、S2552 号、S4011 号、S2613 号、北图 225 号、S6536 号、北图 236 号、北图 234 号、北图 235 号、北图 226 号、北图 231 号、S6788 号、P2236 号、S6495 号、北图称字 3 号、S1154 号等同经诸卷有智惠山、随藏、悟真、谈讯、福慧、明照等僧随听所记署名,讲此经者是吴法成。

⑤其他还有如 S5603、S5598、S2498、S1251、S1306、S5477、S1080、S. t. 334、P. t. 410、P. t. 411、P2073、P2136、P2284、P2303、P3301、李 53、始 55、海 77 等文书有法成名字或本身为法成译经。P2631 号背《绶绢账》中有法成名。北图 85: 145 号中亦有法成名。

3、从有关法成的文书中看相关的历史事实和历史人物

(1) 天宝十四年(755)爆发了安史之乱,吐蕃趁机北上,进攻唐朝领地,至贞元二年(786)完全占有了陇右、河西,敦煌进入了吐蕃统治时代。大中二年(848),沙州土豪张议潮率众起义,赶走了吐蕃势力。大中五年(851),唐朝设立归义军,以张议潮为节度使。吐蕃统治河西走廊之后,大力弘扬佛教,汉、蕃等民族交错融合。有关法成文书从一个侧面反映了这些历史事实。

(2) 张议潮(799~872):敦煌人,他于唐宣宗大中二年(848)率众起义,赶走吐蕃守将节儿,夺取瓜、沙二州,并迅速向东西方向扩展,又遣使分几路往唐朝长安告捷。五年(851),敦煌使者抵达长安,唐朝设立归义军,以张议朝为节度使,兼沙、瓜、甘、肃、伊、西、鄯、河、兰、岷、廓等十一州观察使。敦煌从此开始了延续近二百年的归义军时期。

张球：^① 839～约913。唐末五代敦煌人。郡望清河。咸通五年（864）前后，任沙洲军事判官、将仕郎、守监察御史（P4660）。十一年加朝议郎、检校尚书主客员外郎、柱国、赐绯鱼袋（P2913）；光启三年（887）权掌归义军书记、兼御史中丞（2568）。乾宁间左迁节度判官、宣德郎、兼侍御史（P3288）。金山国时去官，寓居沙州城西北一里某寺，教授生徒，时年七十余岁（S5488）。^②

恒安：唐沙州灵图寺僧人。俗姓康。粟特人后裔。为法成、悟真弟子，康通信从弟。他常听法成讲经并做随听笔记，系P4660号《大唐沙州译经三藏大德吴和尚邈真赞》的书写者。^③

悟真：约811～895，为唐沙州灵图寺僧人。俗姓唐。曾奉使入长安，担任过河西僧统、副僧统，主河西僧务四十年。是为法成弟子，做有随听笔记。^④

明照：唐沙州龙兴寺僧人。俗姓张。大中、咸通间，随法成学《瑜伽师地论》，有随听笔记数卷。^⑤

法镜：804？～883年，唐沙州开元寺僧人。俗姓曹。居住

① 郑炳林对“张球”的注释是：张球，又作张球、张景球，其生卒年约在823—908左右，是晚唐敦煌著名的文学家和史学家，保留下来的作品有20余种，分为邈真赞、铭记、略出纂金、敦煌录、写经题记等（参郑著《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年7月，第294页）。

② 季羨林主编：《敦煌学大辞典》，上海辞书出版社，1998年12月，第356页。

③ 季羨林主编：《敦煌学大辞典》，上海辞书出版社，1998年12月，第353页。

④ 季羨林主编：《敦煌学大辞典》，上海辞书出版社，1998年12月，第355页。

⑤ 季羨林主编：《敦煌学大辞典》，上海辞书出版社，1998年12月，第352页。

敦煌的粟特人。早年跟随法成学习《瑜伽师地论》等佛教经论，精通《瑜伽师地论》、《大乘百法论》、《净名经疏》等。大中年间，曾作为沙洲佛教教团的代表入朝进论。法成死后，主持沙洲开元寺讲坛。^①

其余如智惠山、随藏、谈迅、福慧、洪真、福渐、一真、常证等（不见于《敦煌学大辞典》），亦皆为僧人、法成弟子，文书中有随听所记署名。

4、从有关法成的文书中看当时的民族关系与佛教状况

(1) 法成生活于吐蕃统治河西后期和归义军政权初期，我们可以从有关法成的文书中探究当时的民族关系。P2913 称沙州为“敦煌”，又称赞普为“戎王”，后来撰稿 P4660 时改敦煌为“沙州”，改“戎王”为“圣神”。这说明吐蕃与归义军关系有所改善，归义军与甘州回鹘矛盾加重；同时敦煌地区有十部落少数民族，吐蕃、吐谷浑是其中多数，为团结盟友，不宜对吐蕃赞普及职官加以贬斥。^②张球所撰之“沙州译经三藏大德吴和尚邈真赞”（P4660）称法成为“沙州译经三藏大德”，“圣神赞普，虔奉真如”之句。后来分别改作“大唐敦煌译经三藏吴和尚邈真赞”（P2913），“戎王赞普，瞻仰禅墀”（P2913、P4640）。张氏撰写初稿（P4660）的时候，只知道法成在蕃邦任“国大德”、“三藏法师”的殊荣，和蕃王赞普对法成的崇敬，所以在吴和尚邈真赞的题名上冠以“大德”字样。后来张氏了解到敦煌及其附近州县均为归义军所统治，遂改“圣神赞普”为“戎

① 季羨林主编：《敦煌学大辞典》，上海辞书出版社，1998年12月，第352页。

② 郑炳林：《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年7月，第188—189页。

王赞普”。同时把“大德”二字删去；并且又将“沙州译经三藏”改作“敦煌译经三藏”，以示其辖境更小。张氏如此一再更改，盖因法成入唐未任僧统，故不便称为“大德”，但法成入唐后译经、说法、著述的工作废绩不辍，遂于“吴和尚”上冠以“译经三藏”四字，如此亦不致遭官方的猜忌，而影响他本人的职位。^①

(2) 从有关法成的文书及释门杂文来看，吐蕃统治时期，敦煌地区的佛教事业得到了很大的发展。吐蕃赞普大力提倡，河州节度使、瓜州节度使、节儿、监军、乞律本等官僚积极支持，汉族官吏百姓十分信奉。各种佛事活动非常兴盛。吐蕃在敦煌驻守兵马，派遣官吏管理，派大量番僧、都番教授管理该地区的佛教事务。许多汉僧被送往吐蕃地区培养，许多高僧受到吐蕃赞普及官僚的敬重和支持。^②当时已出现了汉藏佛教交融的情况，^③敦煌佛教对与吐蕃佛教相互影响。法成译经即为其例，他把敦煌汉文佛经翻译成藏文的同时，又把藏文佛经翻译成汉文，还把梵文佛经翻译成汉文和藏文。作为一个藏族佛经翻译家，长期以来活动在敦煌等地并受到很高礼遇，这离不开归义军政权对汉藏佛教交融的重视和对法成在敦煌佛教上的所作所为给予的肯定和支持。那时的敦煌有大量吐蕃人生活。在吐蕃时期敦煌地区除了有吐蕃驻军之外，还有大量吐蕃僧侣。胡人在敦煌佛教教团中的地位得到提高，汉、胡、蕃僧侣结合把持敦煌佛教教团的现象开始出现。归义军时期敦煌佛教教团中粟

① 苏莹辉：《从敦煌吴僧统碑和三卷敦煌写本论吴法成并非绪芝之子亦非洪辩和尚》（《大陆杂志》第48卷第3期，1974年）。

② 郑炳林：《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年7月，第189—191页。

③ 戴密微：《吐蕃僧诤记》，耿昇译，甘肃人民出版社，1984年。

特人占的比例越来越大，粟特人在归义军佛教教团中担任了上至都级僧官如都僧统、都教授、都僧录、都僧政、都法师、都法律等僧官，下至教授、僧政、法师、法律、寺主等一类的职务；一般僧侣中都有粟特人。法成在敦煌通过讲经弘法，不但将大量汉族人收为他的弟子，而且把许多粟特人收为他的弟子，形成了汉、胡、蕃结合主持敦煌佛教讲坛的局面。这种局面的形成有利于敦煌佛教的世俗化与大众化，有利于敦煌归义军政权的稳固，也有利于不同民族间的交流与融合。^①

5、有关法成文书中的佛教术语

这三篇邈真赞的言辞大都与佛教有关，但最为直接的，我认为如下几个术语（概念），即鹿苑、伽罗、三藏、唯识、兜率天等。^②

鹿苑：地名，鹿野苑之略。又名鹿野园、仙人论处、仙人住处、仙人墮处、仙人鹿园、仙人园、仙园、鹿园、施鹿园、鹿林等。在中天竺波罗奈国，佛成道后，始来此说四谛之法，度陈孺如等五比丘。为古来仙人始说法处，故名仙人论处。为仙人之住处，故名仙人住处。昔有五百仙人见王之采女发欲心失神通坠堕于此，故名仙人墮处。为诸鹿之住处，故名鹿林。梵达多王以此林施鹿，故名施鹿林。大毘婆沙论一百八十二曰：“问何故名仙人论处，答若作是说诸佛定于此处转法轮者。彼说佛是最胜仙人，皆是于此处初转法轮。故名仙人论处。若作是说诸佛非定于此处转法轮者。彼说应言仙人住处。谓佛出世时

① 郑炳林：《北京图书馆藏〈吴和尚经论目录〉有关问题研究》，见郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州大学出版社，2003年7月，第557—577页。

② 丁福保：《佛学大辞典》，文物出版社，1984年1月版。

有佛大仙及圣弟子仙众所在。佛不出世时有独觉仙所在。若无独觉时有世俗五通仙住。以此处恒有诸仙住已今住当住，故名仙人住处。有说。应言仙人堕处。昔有五百仙人飞行空中。至此遇退因缘一时堕落。问何故名施鹿林。答恒有诸鹿游止此林，故名鹿林。昔有国王名梵达多。以此林施与群鹿。故名施鹿林。”西域记七曰：“波罗尼斯国大林中有窞堵波。是如来昔与提婆达多俱为鹿王断事之处。昔于此处大林之中有两群鹿各五百余。时此国王畋游原泽。菩萨鹿王前请王曰。大王校猎中原。纵燎飞天。凡我徒属命尽兹晨。不日腐臭无以充膳。愿欲次差日输一鹿。王有割鲜之膳，我延旦夕之命。王善其言回驾而返。两群之鹿更次输命。提波群中有怀孕鹿次当就死。白其王曰。身虽应死，子未收也。鹿王怒曰。谁不宝命。雌鹿叹曰。吾王不仁。死无日矣。乃告急菩萨鹿王。鹿王曰。悲哉。慈母之心。恩及未形。吾今代汝。遂至王门。道路之人传声唱曰。彼大鹿王今来入邑。都人士庶莫不驰观。王闻之以为不诚。门者白至。王乃信然。曰鹿王何遽来耶。鹿曰。有雌鹿当死，胎子未产。心不能忍。敢以身代。王闻叹曰。我人身鹿也。尔鹿身人也。于此悉放诸鹿不复输命。即以其林为诸鹿藪。因而谓之施鹿林焉。鹿野之号自此而兴。”智度论十六所记与此同。

伽罗：文书中之“伽维”，我认为是“伽罗”之错误释读。（植物）多伽罗之略。香木名。㊦黑沉香。谷响集七曰：“伽罗翻黑。经所谓黑沉香是矣。盖昔蛮商传天竺语耶。今名奇南香也。华严经云。菩提心者如黑沉香。能熏法界。悉周遍故。又虚空藏经云。烧众名器坚黑沉水。”玄应音义一曰：“多伽罗香。此云根香。”慧琳音义三曰：“多揭罗。香名也。正云藪啰。即零陵香也。”

三藏：（术语）经律论也。此三者，各包藏文义，故名三藏。

经说定学，律说戒学，论说慧学。因之而通三藏达三学者，称为三藏。特为真谛玄奘等翻译师之称号。起梵名一一列举如下。一素咀纒藏，旧曰修多罗藏，译曰经，圣人之言说，能贯穿诸法，如纒之贯花鬘，故喻之以纒。然经者训常训法，以圣人之言而名之。且经之持纬者据纒之义，故译家易纒以经。二毘奈耶藏，旧作毘尼藏，译曰律。灭三业过非之义。别名优婆罗义，译曰律，毘奈耶之教能诠律，故别名谓之律。三阿毘达磨藏，旧作阿毘昙藏，新译曰对法，以对观真理之胜智而名。旧译无比法，亦称胜智而谓为无比。此藏生对观涅槃之无比胜智，故名阿毘达磨。别名优婆提舍，译月论，论诸法之义。此藏所诠论诸法之性相，而生胜智，故别名为论。此三藏有三种。一小乘之三藏，二大乘之三藏，三大小之三藏。

唯识：(术语)梵语摩怛那多，此译曰唯。梵语毘若底，此译为识。梵语倒置之为识唯，通常为唯者简别之义。简别识外无法，谓之唯。识者了别之义。了别之心略为三种，广有八种，谓之识。然则唯识者为三识或八识之复名数，非唯一识之义也。华严经就集起之义而云唯心，唯识论就了别之义而云唯识，其体一也。又唯心之名，通于因果，唯识之称，唯在因位，三种者，初能变(第八识)二能变(第七识)三能变(前五识)也，八种者，眼识乃至阿赖耶识也。义林章一末曰：“识者心也。由心集起彩画为主之根本，故经曰唯心。分别了达之根本，故论称唯识。或经义通因果，总言唯心。论说唯在因，但称唯识。识了别义。在因位中识用强故，说识为唯，其义无二。二十论云，心意识了，名之差别。”唯识述记一本曰：“唯言显其二义。一简别义。遮虚妄执，显但有识，无心外境。二决定义。离增减数。略唯决定有此三故。广决定有八种识故。”问唯识之言，谓有八种之识，除八种识体之外，更无余法乎。答不然，言唯

八识者，谓一切诸法不离八识，非言八识之外无余法也。凡诸法分别为五法，一心，二心所，三色，四不相应，五无为，此中前四者为事，后一者为理，称五法事理。此五法事理，皆不离识，故称唯识。以第一之心，乃识之自相，第二之心所，乃识之相应法，第三之色，乃心与心所之所变，第四之不相应法，乃心与心所及色之分位差别，第五之无为法，乃前四法之实性故也。又唯之言，取遮遣遍计所执性，识之言，取依他圆成之二性。唯识论七曰：“唯识言有深意趣。识言总显一切有请，各有八识。六位心所，所变相见。分位差别。及彼空理所显真如。识自相故。识相应故。二所变故。三分位故。四实性故。如是诸法皆不离识。总立识名。唯言但遮愚夫所执离诸识实有色等。”义林章一末曰：“梵云毘若底。此翻为识。识者了别义。识自相，识相应，识所变，识分位，识实性，五法事理皆不离识。古名唯识。”楞严经五弥勒菩萨之言曰：“我以谛观十方唯识。识心圆明。入圆成实。远离依他及遍计执。得无生忍。斯为第一。”笔者以为，此处亦可能指唯识家（术语）（即唯识宗——法相宗之异名）。

兜率天：（界名）兜率，此翻知足。位于五欲境知知足故。此天依空而居。人间四百年，为此天一昼夜。则人间十四万四千年，方为此天一年。若此天寿四千岁，则该人间五十七亿六百万年矣。

6、有关法成的文书中的职官、年号、时间

（1）职官：^①

司空：官名。（1）相传殷朝为辅政大臣之一。（2）三公之一。

^① 吕宗力主编：《中国历代官制大辞典》，北京出版社，1994年1月。

唐朝亦为大臣加官，正一品。晚唐五代用为藩镇加官，遂至冗滥。(3)契丹（辽）北面官名。(4)工部尚书别称。

太保：官名。(1)西周始置，为辅弼君王的重要大臣。唐朝复置，正一品，用作赠予德高望重元老大臣的荣衔，所施极严，玄宗天宝（742~756）以前罕有除授。唐末五代用为藩镇加官，遂至冗滥。(2)“太子太保”简称。(3)唐末五代藩镇加官冗滥，北宋延其习，遂成为武将泛称。(4)契丹（辽）用作北面官署、诸部族、官帐、属国的高级长官官称。

三藏大德：

三藏：见以上第4目。

大德：吐蕃时僧官。

军事判官将仕郎守监察御史上柱国：

军事判官：官名。唐玄宗天宝（742~756）以后，节度使、观察使及设团练使、防御使之州皆置，为幕职，由诸使自行辟举。

将仕郎：官名。隋炀帝大业三年（607）始置，属谒者台，员五十人，从八品，掌出使。唐朝定为文散官，从九品下。

检察御史：官名。亦称监察侍御史，简称御史、侍御。唐朝置于御史台下属之察院；正员十人，正八品下，及诸御史中品秩最低，然为士林清选，多以新进为之，常从京畿县尉中选任，颇为朝官所惮。职掌分察百官，肃正朝仪，分道巡按州县，巡查馆驿，奉命出使，监督祭祀、库藏、军旅等。又有供奉、里行、员外、试等名目，皆非正员，俸禄稍减，职事略同。后又分察尚书省六部，号六察官。中唐以后，亦常作为外官所带宪衔。

上柱国：官名，战国楚国置，位极尊，仅次于令尹，掌军政，主征战。秦末，项梁曾拜楚王、上柱国，陈胜以上菜人房

君菜赐为上柱国。北周武帝建德四年（575），置为最高级勋官，正九命。隋朝置为从一品散实官，炀帝大业三年（607）罢。唐高祖武德七年（624）置为十二转勋官，比正二品。

弟子节度判官朝议郎检校尚书主客员外郎柱国赐绯鱼带：

弟子：此指佛教信徒。非为官名。

节度判官：官名。唐末五代藩镇属佐，置二员，位行军司马下，分判仓、兵、骑、胄四曹事，多由藩镇自辟置。

朝议郎：官名。隋文帝开皇六年（586）吏部别置散官八郎之一，炀帝大业三年（607）罢。唐朝又置为正六品上文散官。

检校：此处应为官制用语。初谓代理，隋及唐初皆有。尚未实授其官，但已掌其职事。中唐以后，使职、外官多带中央台省官衔，其加三公、尚书仆射、尚书、丞郎等高级官衔者，称为检校官，为寄衔之意，仅表示官品高下，不掌其职事。

主客员外郎：官名。隋文帝开皇六年（586）置，为礼部主客司之副长官，员一人，佐长官侍郎掌司事。隋炀帝大业三年（607）改称司蕃承务郎。唐高祖武德三年（620）复旧称。

置一员，从六品上，佐长官郎中掌司事。

鱼袋：官员服饰。唐高宗永徽二年（651）定制，五品以上官随身佩鱼符，以明贵贱，应征召。其制左二右一，太子用玉，亲王用金，百官用铜，皆题姓名于符，并以袋盛之，故谓鱼袋。咸亨三年（672）规定，三品以上其袋饰以金，称金鱼袋，五品以上饰以银，称银鱼袋。玄宗开元（713～741）以后，赐服绯、紫者例赐鱼袋，故有赐绯鱼袋、赐紫金鱼袋之说。其都督、刺史及二品以上散官、五品以上致仕官、检校官、试官、内供奉等，亦皆赐佩。

（2）年号：咸通，唐懿宗李漼的年号，公元680～873年，共14年。

(3) 时间：文书所反映的情况，大概处于吐蕃统治河西晚期和归义军政权初期。

7、法成与洪辩

有很多人将法成和洪辩混同为一个人。在很多学者之中产生了争议，以致产生了错乱。例如，竺沙雅章、藤枝晃、马世长、李永宁等都认为，吴和尚、吴僧统、洪辩为同一人。^①苏莹辉认为，吴和尚、吴僧统为一人，而洪辩为另一人，他起先论定洪辩俗姓为洪，^②后来又认为洪辩姓吴，是吴僧统（绪芝第三子）之弟。^③而马德认同关于吴和尚、吴僧统及洪辩为同一人的观点。^④就 P2913、P4640、P4660 三份文书而言，藤枝晃、马世长和李永宁等都认为是洪辩的邈真赞，^⑤而马德则以为，“观其内容，与《吴僧统碑》、《洪辩告身碑》及洪辩一生的经历都

① 分见竺沙雅章：《敦煌的僧官制度》，《东方学报》，京都，1961年，第31册；藤枝晃《敦煌千佛洞之中兴》，《东方学报》，京都，1964年，第35册；马世长《关于敦煌藏经洞的几个问题》，《文物》，1978年，第12期；李永宁《莫高窟碑文录及有关问题（一）》，《敦煌研究》，试刊第一期。

② 苏莹辉：《论敦煌资料中的三位河西都僧统》，《敦煌论集》。

③ 苏莹辉：《论莫高窟七佛药师之堂非由洪辩所开凿》，《敦煌学》第四辑。

④ 马德：《吴和尚·吴和尚窟·吴家窟——〈腊八燃灯分配窟龛名数〉丛识之一》，《敦煌研究》，1987年第3期。

⑤ 藤枝晃：《敦煌千佛洞之中兴》，《东方学报》，京都，1964年，第35册；马世长：《关于敦煌藏经洞的几个问题》，《文物》，1978年，第12期；李永宁：《莫高窟碑文录及有关问题（一）》，《敦煌研究》，试刊第一期。

不相符。它应该是吐蕃和张议潮时期的高僧法成的邈真赞。”^①
“上山大峻氏对于管·法成的事迹作了很多可贵的工作”，^②他把上述三份文书中之译经三藏吴和尚同吐蕃占领后期及归义军政权初期在甘州、沙州一带从事译经讲经活动的吴法成比定为一个人。^③郑炳林认同上山大峻的观点。^④笔者认为，吴法成可以被称为“吴和尚”，但敦煌文书中的“吴和尚”未必都指“吴法成”或“吴洪辩”，因为，“敦煌历史上，吴姓之和尚不乏其人，多有声名显赫者”。^⑤“根据上山大峻、吴其昱等先生的研究，唐敦煌著名的吴和尚有二，一是吴洪辩，归义军初期出任河西都僧统；其次是吴法成，是归义军初期敦煌地区译经三藏，……从这三篇邈真赞得知吴法成的主要贡献是翻译佛经，吐蕃统治敦煌时期，深受吐蕃最高统治者赞普的赏识，下诏奉为国师，归义军时期被归义军节度使张议潮重用，荐为国

① 马德：《吴和尚·吴和尚窟·吴家窟——〈腊八燃灯分配窟龕名数〉丛识之一》，《敦煌研究》，1987年第3期。

② 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。

③ 上山大峻：《大蕃国大德三藏法师沙门法成研究》（上）（下）（分载《东方学报》（京都），第38期，1967年，第133~198页；第39期，1968年，第119~222页）。

④ 郑炳林：《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年7月，第85—88、188—191、311页；郑炳林：《北京图书馆藏〈吴和尚经论目录〉有关问题研究》，见郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州大学出版社，2003年7月，第557—577页。

⑤ 马德：《吴和尚·吴和尚窟·吴家窟——〈腊八燃灯分配窟龕名数〉丛识之一》，《敦煌研究》，1987年第3期。

师。……”^①洪辩，洪辩（？～862？），亦称吴僧统、吴和尚。唐沙州僧人。俗姓吴。父绪芝，母南阳张氏。长兄滔，次兄季连。辩幼时出家，有辩才，谙蕃语，传译佛书，精研唯识。知大蕃沙州释门都法律兼摄副教授十数年，迁释门都教授（S1686、P4640）。于莫高窟开七佛堂（今第365窟，见P4640），又建“法华无垢之塔”（P4640）。赞普墀祖德赞及郎达玛时，沙州各寺院经卷出纳皆由辩与旺却签押、批准，并给保管经籍僧人颁发凭执（P. t. 999）。大中二年（848）力助张议潮起事，议潮遣使入唐奉表，辩亦遣弟子悟真从行。大中五年（851），唐宣宗敕为京城内外临坛供奉大德，充河西释门都僧统（S1947），摄沙州僧政、法律三学教主并敕黄牒（P3720《洪辩告身碑》）。又开大佛堂一所（今第16窟）（P2913）。领沙州十六所寺及三所禅窟（S1947）。乘沙州僧政三十余载。《沙州诸寺人上都僧统状》（P3730）有其判文。撰有《李教授阁梨写真赞》（P4660）。约卒于咸通三年（862）。族人及弟子就廩室为影堂（即今第17窟藏经洞）（S1519），内塑真容并立《告身碑》。^②有学者认为，洪辩在敦煌陷蕃期间，不但佛学的造诣比不上法成，并且他在蕃邦的僧官（最后结衔为“沙州释门教授”），也没有做到“都统”。就法成的佛学高深，似乎他对僧官没有兴趣，他的岁月绝大部分都消耗于讲经、翻译、著述方面。^③这样看来，两个人还是有很大的区别。

① 郑炳林：《北京图书馆藏〈吴和尚经论目录〉有关问题研究》，见郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州大学出版社，2003年7月，第557—577页。

② 季羨林主编：《敦煌学大辞典》，上海辞书出版社，1998年12月，第350页。

③ 苏莹辉：《从敦煌吴僧统碑和三卷敦煌写本论吴法成并非绪芝之子亦非洪辩和尚》（《大陆杂志》第48卷第3期，1974年）。

8、法成的生平和历史贡献

法成 (vgos chos grub, ? ~869), 吐蕃僧人。由于法成出身于吐蕃管氏 (Cos) 贵族, 他的汉人弟子翻译时把 Cos 译成“吴”, 所以在汉文文献中把这位“法成”称作“管法成 (管·法成)”、“吴法成”或“吴和尚”, 也有称为“桂法成 (桂·法成)”的。达那管氏家族在吐蕃地方政权里有过一些声势煊赫的人物。管氏家族食邑领地在后藏“茹拉下部”改札木千户所。管氏家族的另一分支又在叶茹统领一个千户所。吐蕃六十一个千户所里, 管氏家族就占了两个。这一家族又出过几个显赫的学者。因管·法成原籍后藏达那地方金谢村 (现属日喀则地区谢通门县仁钦孜区), 就是叶茹范围内的“叶若卜卓木顶”千户所所在地。从地望上讲二者相符。^①法成的职衔是“大校阅和尚释门都僧统” (S. t. 213 古藏文《时非时经》尾部题识) 等。^②法成通晓藏、汉、梵三种语言文字, 这为他从事大量佛经的翻译、弘扬佛教、进行汉藏文化交流提供了极为重要的条件。他是吐蕃统治敦煌时期著名的译经大师, 是继昙旷、洪恩、洪辩之后又一位精通唯识学的高僧。^③如果说昙旷所著《大乘二十二问》反映了汉地禅宗与吐蕃的早期接触, 王锡《顿悟大乘正理决》反映了禅宗在吐蕃的盛行, 那么, 到法成时期, 禅宗在吐蕃已几无影响, 从其著作中反映出来的完全是唯识宗的思想。因此可以认为, 昙旷、王锡、法成三人的著作, 大致分别代表了汉地禅宗在

① 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。

② 陈炳应、卢冬:《古代民族》,敦煌文艺出版社,2004年2月,第153页。

③ 樊锦诗:《玄奘译经和敦煌壁画》,《敦煌研究》2004年第2期,第1页。

吐蕃的传入、兴盛、衰亡三个阶段的历史。^①

法成成年以后辗转到了沙州。整个河西走廊和安西四镇被吐蕃人完全控制以后，沙州已成为当时唐朝、吐蕃、回纥和西域之间交通要塞，经济、文化十分繁荣，不少藏族军人和居民在瓜、沙一带定居，跟当地原有的汉人、吐谷浑人、回纥人等在一起生活。吐蕃统治河西走廊之后，不仅使敦煌地区的佛教避免了会昌法难，而且使该地区的佛教事业得到了空前的发展，使沙州成为当时的佛教文化中心之一。这一时期，一批佛学者来到沙州开展宗教、学术活动。法成于太和七年至开成三年（833至838），来到沙州永康寺，从事佛教的传播和译经著述。《敦煌遗书总目索引》P2794《大乘四法经论及广释开决记》一卷，题记中写“大蕃国大德三藏法师沙门法成集”，末尾又题署“癸丑年八月下旬九日于沙州永康寺集毕记”。这个题记表明“大蕃国”和在“沙州永康寺”，那末必然是吐蕃人完全控制了沙州以后的事，也就是从沙州最后陷蕃的贞元二年（786）到张议潮举瓜、沙等十一州归唐的大中二年（848）之间的事。在贞元二年至大中二年（786~848）之间的癸丑，就是太和七年（833）了。P2404的《太玄真一本际经》卷第三，其背面为《六门陀罗尼经论》和《六门陀罗尼经论广释》这都是法成的译品。尾题“癸丑年十月上旬八日，于沙州永康寺集译讫，故记之也”，这是法成在太和七年（833）做出的另一件成就。P2284《大乘稻芊经随听手镜记》末有“净土寺藏经”印，又有“永康寺后辈法律比丘福渐受持，并兼通稻芊及坐禅，并具足义”等字样，福渐是在永康寺直接听法成讲述经论的人。P2245《四分戒本疏》卷第三（沙门慧述）的末尾题“沙门福渐勘讫（墨书），寅年十月十一日比丘福渐详阅（朱书）”。这个寅年，大概就是太

^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，2001年，“前言”第2页。

和八年（834）甲寅，说明福渐于太和八年（834）在永康寺继续听法成讲经说法，听了《大乘稻芊经》，还做了笔记。另一些译品题记说明，会昌二年（842）至大中二年（848），法成从沙州移居甘州修多寺——S1278《诸星母陀罗尼经》尾题：“沙门法成于甘州修多寺译。”S5010 同一经卷，题记：“壬戌年四月十六日于甘州修多寺翻译此经。”据此可知，法成在会昌二年（842）（壬戌）已经到了甘州，在修多寺继续开展译经工作。P2073《萨婆多宗五事论》一卷，上题“大蕃大德三藏法师沙门法成（成）于甘州修多寺道场译”，卷尾题署“丙寅年五月十五日于大蕃甘州张掖县译”，据此可知，会昌六年（846）（丙寅）法成仍在甘州译经。大中二年（848），张议潮举旗起事，联合当地各族人等，推翻了吐蕃在沙州一带的统治。此时吐蕃内部的政局也发生了极大变化，给各个阶层都带来一定影响。法成作为吐蕃人统治时期的僧侣上层人物，必会波及。他又从甘州回到沙州；从这以后，他在译品题记落款中不再提“大蕃”二字，只署“国大德三藏法师沙门法成”。这可能是沙州在张氏领导下，已奉唐廷正朔，举起“大唐归义军节度使”的旗号，为了表示服从归义军政权而作了更改。张议潮是法成的弟子，对法成极为尊敬。张收复瓜沙之后，竭尽全力挽留法成，使在敦煌传译佛经。大中十一年（857），法成到沙州开元寺主持译经工作，开讲《瑜伽师地论》。S5309《瑜伽师地论》卷30落款是：“比丘恒安随听论本，大唐大中十一年岁次丁丑六月二十二日，国大德三藏法师沙门法成，于沙州开元寺说毕记。”表明大中十一年（857）法成已在沙州开元寺讲述《瑜伽师地论》。还有比丘明照等人所记在大中十二年（858）、大中十三年（859）法成继续开讲的记录。P4587《诸星母陀罗尼经》题记：“壬戌年四月十六日于甘州修多寺翻译此经，大中十一年阳英德书记。”法成晚年将注意力转向为弟子写作教理疏义，如他在讲授《瑜

伽师地论》的过程中，不仅对经文结构和内容方面进行解释，而且对经文的汉译文和藏译文之间的不同之处进行对比分析，最后集成《瑜伽师地论》分门记和手记。法成在河西译经传法，弟子众多，其中有名的前已提及。法成给我们留下一笔宝贵的文化、精神遗产，供我们继承和研究。松巴堪布益西班觉所著《如意宝树史》大译师名单中，在“无分别”之后、“三大译师”（噶、交、囊）之前即是管·法成，名列第三十四位。萨迦文殊妙慧著《本续杂集目录》中，在前弘期译师、论师目次内列出管·法成、管·林马二人。因此，管·法成在佛教经典的研究者心目中占有相当重要的地位。

法成有关佛经的著述有以下几部分：^①（1）由汉文译为藏文，有《金光明最胜王经》、《解深密经疏》、《楞伽阿波多罗宝经》、《善恶因果经》、《贤愚因缘经》、《大宝积经被假装宴会第七》、《大宝积经佛为阿难说处胎会第十三》、《大宝积经净信童女会第四十》、“大宝积经四十九会”、《佛说时非时经》、《锡杖经》、《执持锡杖普行轨则》、《千手千言陀罗尼》、《观音陀罗尼经》、《十一面神咒心经》、《百字论颂》、《百字论释》、《缘生三十颂》、《缘生三十颂释》、《八转身颂》等二十部。（2）由藏文译为汉文，有《般若波罗蜜多心经》、《诸星母陀罗尼经》、《萨婆多宗五事论》、《菩萨律仪二十颂》、《释迦牟尼如来像法灭尽之记》等五部。（3）由梵文译为汉文，有《八转声颂》等。（4）由梵文译为藏文，有《善恶因果经》、《贤愚因缘经》、“大宝积经四十九会”等。（5）由于阆文译为藏文，有“大宝积经四十九会”等。（6）汉文集录，有《大乘四法经论及广释开决记》、《大乘稻苳经随听手镜记》、《叹诸佛如来无染著德赞》等三部。（7）藏文著述，有《孟秋施物缘起要说》、《善恶业报要说》等。（8）讲义录，有《瑜伽师地论》（讲义录）、《瑜伽论汉藏对照

① 此据多种资料整理综合而成。

字汇》讲授笔记等。^①

三、结语

第一，法成的事迹有力地证实，文化（包括佛教文化）是共同语言，是大家共有的财富，是不同民族联结的纽带和桥梁，是民族之间友好的使者。文化可以冲决一切障碍，发挥出独特和神奇的作用。

第二，法成作为一代杰出的佛学家和翻译家，他钻研了佛理，宏扬了佛教，传播了文化，教化了众生，促进了汉地佛教和藏地佛教的交流与融合。他毅然地跨越了地域和民族的界限，为促进民族融合、增进汉藏民族友谊、加强汉藏民族团结及维护国家统一作出了重要贡献。法成的译著、撰著、集录和讲义录等对后人研究法成本人的佛教思想、汉藏之间进行佛教文化交流的情况、吐蕃统治河西时期及归义军统治初期的河西及敦煌地区的佛教有重要意义。法成在汉藏两种语言之间进行互译，成果尤为突出。汉藏互译直接便利了两个地区和两种及多种民族之间的佛教和文化的互相交流。他从藏文译成汉文的佛教经典，便利了藏地佛教和文化对汉地佛教和文化的影晌。他从汉文译成藏文的佛教文献对藏地的佛经翻译、佛教思想、佛教活动、文学、艺术等都产生了深远影响。法成所译藏文文献多于汉文文献。就象唐代高僧玄奘从印度取回并由梵文翻译成汉文的佛教经典保存了印度原有但今已可能失传的一些佛教经典

^① 据《敦煌遗书总目索引》（王重民主编，商务印书馆，1961年）所录之P3301。又王尧《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。

一样，当一些汉文佛教文献失传时，我们却可以在法成所译藏文文献当中找到相应文献，这些藏文佛教文献保存在今天的《大藏经》之《甘珠尔》当中。按照陈寅恪先生的说法，法成的历史地位当不在玄奘之下；如果说玄奘是中、印之间民族文化交流的使者，那么，法成则主要是汉、藏之间民族文化交流的使者。法成及其历史功绩将永载史册、光照千秋。

第三，从法成的译经、传法可以看出，他之所以有如此卓越的贡献，除了客观上比较有利的历史环境、本人的不懈努力等因素以外，得益于他所精通和熟练掌握的汉、藏、梵等语言文字。法成的经历和贡献，给我们以极大的启示。笔者以为，毋庸置疑，无论是对宗教的传播、文化的交流，还是对促进民族的团结与融合；不仅在中国境内不同的民族之间，而且在中华民族与其他民族之间，要进行卓有成效的文化交流、保持长久的民族团结，做好不同的民族之间的语言文字的互通是极其重要的。少数民族要学好汉语，汉族也要学好少数民族语言文字；外国人要学好中国的语言文字，中国人也要学好外国的语言文字。这种文字的互通，在和平与发展为时代主题，世界多极化、全球一体化的今天，有着非常重要的现实意义。

晚唐五代河西地区的居民结构研究

郑炳林

(兰州大学敦煌学研究所)

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，由于资料记载的缺乏，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称为寺院的寺户，从此以后敦煌再没有粟特人。^①从我们研究看晚唐五代敦煌地区粟特人的还很大，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、达旦等民族，因此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敦煌、晋昌起，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，乾符二年失去了伊州，895年前后失去甘州于甘州回鹘，不久丢失肃州于达坦和吐蕃，失凉州于唃末。

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》，北京：中华书局，1993年，第140-220页。

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。就是风华人物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”；高居诲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，虽然作为粟特人的从化乡被取消了，但是作为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康家庄、安家庄、曹家庄、罗家庄、翟家庄、石家庄、龙家庄及于阗太子庄等，归义军时期设立的通颊部落就是为了管理这些胡姓居民聚落建立的管理机构。^①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，根据敦煌文书 P.3396《年代未详（10 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。^②又从 P.3396《年代未详（10 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。^③这件文书的年代从最后一行记载“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

① 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 Ecole Française d'Extrême-Orient、the Ecole 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》，第 602-622 页。兰州大学出版社，2005 年。

② 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第 460 页。

③ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第 461 页。

年前后文书。因此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，^①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，斗将徒劳豸狁夸。”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、豸狁等看，敦煌地区常住居民不但有吐蕃人而且有鞞鞞等北方少数民族。

龙家也是敦煌地区的少数民族居民构成之一，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。^②龙家居民中包括的姓氏除了胡姓之外还有汉姓，如DX1418《年代不明吴

① 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。

② 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第118页。

留德等《便豆历》记载有龙张政子和龙安普通。^①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牧马而著称，放牧的区域主要是常乐县一带。^②

达坦也是敦煌地区居住的少数民族居民之一，敦煌文献中也有他们在敦煌地区生活的记载。S.6452《辛巳年（981）十二月十三日周僧正常住库借贷油面物历》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”。^③S. 6981《辛酉至癸亥年入破历》记载“麦二十石达家娘子施入。”^④P.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。”^⑤S.4649、S4657 拚合《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。”^⑥P.2629《年代不明（964）归义军衙内酒破历》记载“十六日，窟上酒壹瓮，达家垒舍酒壹瓮。”“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”^⑦这里的达家就是

① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第 266 页。

② 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。

③ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第 239—241 页。

④ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第 140 页。

⑤ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第 205 页。

⑥ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第 215 页。

⑦ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第 275、276、277 页。

指达坦家。这是达坦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坦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、蔡愁奴，还有退浑慕容略罗借贷黄麻四笔。^①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愁多、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。^②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，退浑与通颊基本上平级对待。如P.2953《年代不明（公元9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，^③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、

① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第216-221页。

② 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第232-233页。

③ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第264页。

曹氏归义军到底发生那些变化。我们可以由敦煌文书 DX1432、DX3110《年代不明黑眼子等便地子仓麦历》记载口衍讷、王黑眼子、口社子、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%。^①DX2971《年代不明程富奴等便王都头仓斛斗历》记载 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%。^②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》记载请菜蕃僧五人、长对写经二十五人，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。^③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，在行人部落和丝绵部落中粟特和吐蕃居民最少占了百分之四十一左右。归义军时期作为商业行会的凉州行中也由吐蕃居民田悉歹勺歹勺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 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，

① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第 276 页。

② 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第 277 页。

③ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第 412 页。

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，反应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%。^①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、达坦、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时期县镇并行地区，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

^① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第 452—453 页。

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枝就居住寿昌县，根据 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。”索恪又见载于 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，这一枝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。^①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，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。”^②当然

① 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。

② 郑炳林：《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社，1992年，第330-331页。

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。”^①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。”^② 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”。^③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《高居诲使于阗记》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诲使于阗的主要通道，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《高居诲使于阗记》石城镇居住的居

① 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。

② 《敦煌地理文书汇集校注》第60-62页。

③ 《敦煌地理文书汇集校注》第66页。

民主要是南山，南山一名仲云，而敦煌文书记载这里是王祭微人，王祭微就是仲云人。归义军出使西域，往往聘请王祭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‘廿七日支与王祭微引路人刘悉灼咄令细纸两帖。’”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瞿哈丹等

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，准亲事例，给料看待。又车牛……料并庄客亦依旧例，偏支兵马羊壹口，酒壹瓮，面伍升，仍仰准此指挥者。

淳化二年十一月八日帖。

使（鸟印）

又报请诸家车牛等，吾有帘子茨蓑，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。^①

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Φ289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，^②表明当时寿昌系居住有吐谷浑部落。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：“会稽磧畔亦疆场，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，絳葛那堪卧口霜。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。^③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

① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第一辑，第306页。

② 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。

③ 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。

在“寿昌家安保通油伍斗，见麻伍斗拾升。”^① 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。”^②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。由于这里即是敦煌的畜牧区域，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、子亭镇子亭县管辖范围

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。因此吐谷浑可能生活在这一带地区。S. 6233《年代不明（9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一为遗产分割纠纷》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。”^③ 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。白面貳斗，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。”^④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。

① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第256页。

② 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第530页。

③ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第283页。

④ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第225页。

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。粟面壹石、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。”^①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，Dx. 1424《庚申年十一月僧正道深付牧羊人王拙罗寔鸡羊数凭》记载作王拙罗寔鸡、王悉罗。^② 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，𧄸翰拾枚。”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祇衙人数》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

① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第 235 页。

② 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第 578 页。

人，约占 20%。^①平均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%，粟特人成为归义军时期少数民族的代表。到曹氏归义军时期，粟特人代替张氏建议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，

^① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第 518-519、521-522 页。

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。其次我们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：“莅官清洽，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。”阎英达出任瓜州刺史的时间根据 P. 4660 号排列顺序看，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，因此反映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。^①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。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年-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）瓜州僧俗百姓在内情从都头知瓜州衙推氾愿长的带领下上书敦煌曹氏政权希望建立慕容归盈的神庙，因为瓜州城隍与都河水浆都是慕容归盈把勒。^②实际上是归义军时期瓜州地区的居民结构中吐谷浑人的力量剧增反映，我们在敦煌文书中看，晚唐五代敦煌地区的占卜人员中有很多是吐谷浑人，这位在城头下神的神婆虽然没有记载其身份是汉族还是吐谷浑人，但是就这件事情来看可能是吐谷浑人或者受吐谷浑影响很大的代表性人物。敦煌莫高窟第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僕射慕容言长等供养人

① 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。

② P2943《开宝四年内亲从都头知瓜州衙推氾愿长等为设慕容使君神座上曹元忠牒》。

题记，^①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。《高居诲使于阗记》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。”^②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号佚名诗，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，山川犹自口口鳞。掙沙偃水燃刁斗，黄叶胡桐以代薪。信口弯弧愁虏骑，潜夺不动麝香尘。”自述诗中记载：“抵羊何事触西蕃，进退难为出塞垣。口短更忧囚羈苦，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

① 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，北京：文物出版社，1986年，第110页。

② 《新五代史·四夷附录四》。

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。而新成口承人有押衙神沙王盈进、玉关宋流住。^①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，从这些署名入分析，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。”^②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、

① 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）》第十四卷，四川人民出版社，1995年，第145-151页。

② 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）》第十二卷，四川人民出版社，1995年，第206页。

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，惊悚之至。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伍豆斗，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。”^①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。”当道杀龙家一人，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着驴叁头、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；其把道龙家将到石丙山谷放却，至第二日斋时到来。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。”^② 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》“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

① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第106页。

② 《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第501-502页。

貳人逐日午时中次料，又貳人下次料，早夜陆升，至陆月貳拾貳日午时喫了断。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，至貳拾貳日午时喫了断。又龙家壹人，逐日午时下次料，早夜面壹升半，供拾陆日，食断……”^①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。^②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、上柱国安么乙：

① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第 610-613 页。

② 《大慈恩寺三藏法师传》卷一：“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，逐法师行二三布。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。少时齎并果更来。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，乃更贸衣资为买马而期焉。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 12-14 页。

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，潜异境口，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，总有廿龛”，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。”^①既然这个神庙就是袄神庙，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，建立袄教寺院，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

^① 郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，甘肃教育出版社，1989年，第139页。

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，其次是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》卷四十伊州伊吾郡皆有详细的记载，并且两种志书记载基本相同。《沙州伊州地志》记载：“伊州，下。公廩七百卅千，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：周攘戎狄，错居泾渭之北，伊吾之地，又为匈奴所得，汉武帝伐匈奴，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，因沙州卅户居之，羌龙杂处，约一千三百人。”^①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，伊州户口和公廩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》卷四十记载“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民族的总称。贞观四年石高年投唐置伊州，《元和郡县图志》称“贞观

① 郑炳林：《敦煌地理文书汇辑校注》，甘肃教育出版社，1989年，第65-66页。

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一百二十里“右唐初有土人鄯伏陀，属东突厥，以征税繁重，率城人入碛奔鄯善，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，有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。”^①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祆教：“火祆庙，中有素书形像无数。有祆主翟槃陀者，高昌未破以前，槃陀因朝至京，即下祆神，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，

①（唐）慧立、彦宗著：《大慈恩寺三藏法师传》，中华书局，2000年，第18页。

气息奄七日，即平复如旧。有司奏闻，制授游[击]将军。”^①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汉族控制，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

① 《敦煌地理文书汇辑校注》第67-68页。

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。”^①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刃作引道人，领达区的居民，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坦等，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、押衙唐憨儿等叁人走来，况再胜等闻讯向东消息，言说回鹘、达坦及肃

^① P.3452《张淮深变文》，《敦煌变文集》（上），人民文学出版社，1980年，第212-128页。

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。”^①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、达坦和肃州家。

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《浑子盈邈真赞并序》和《龙泉神剑歌》有详细的记载。^②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，加上达坦等，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，这里居民结构情况如何，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，

① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第517页。

② S.5448《浑子盈邈真赞并序》，《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》第四辑，第381-383页。

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，我们根据《李明振碑》记载 895 年前后李弘谏出任甘州刺史，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》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。”^①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》记载归义军派出了“索仁安今月六日往向东，随从将廿人，称于回鹘王边充使，将赤鞮夫马一匹、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，及吐谷浑王拨乞狸等十一月一日并往归入本国。其退浑王拨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综亦往南，二人牵棹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

① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第 485—486 页。

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，得不得，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，恐被回鹘侵袭，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，退浑达票拱榆昔达票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由自己政权建制，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，张氏归义军时期成为甘州刺史的一支对立方力量，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，结果给甘州回鹘一个千载难逢的发展时机，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，勍寇坚营，忽见神兵，动地而至，无心掉战，有意逃形，奔投星宿岭南，苟偷生于海畔。我军乘胜逼逐，虏群畜以川量；掠其郊野，兵粮足而有剩；生擒数百，使乞命于戈前；魁首腰斩，僵尸染于藁莽。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。”^①由勍寇坚营看，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。

① 荣新江：《敦煌写本〈敕河西节度兵部尚书张公德政之碑〉校考》，《周一良先生八十生日纪念论文集》，北京：中国社会科学出版社，1993年，第206-216页。

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；另外一部分称之为嗛末，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。近传嗛末隔勒往来，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。昨方解辫，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。捉守，则内有金汤之安；废指（置），则外无墙堑之固。披圆（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，宵肝忧勤。臣不言，有口于国。言而不用，死亦甘心。噬脐虽口，□经祭庙，亦彰于唐典。”^①又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

① 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》第七卷，北京：北京大学出版社，2003年，第381-389页。

是少数民族的势力进一步加强，如唃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唃末为主。

张氏归义军后期，凉州地区的唃末势力已经发展起来，尽管史籍对唃末记载是吐蕃随军奴婢形成的，但是毫无疑问唃末是吐蕃居民的一支。凉州地区的唃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使曹万成和凉州唃末，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，形成了汉族、吐蕃、唃末、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。户口怨随羌虏族，思乡终拟劫□□。”《番禾县》：“五柳和风多少年，琴堂溃毁旧山川。城依峡口当冲要，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，愿拜承鳧贡上天。”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。

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，沿途都有袄教寺院，保留有粟特人活动的遗迹，尽管在有的地区没有参政或者附属于回鹘、唃末等政权之下进行，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）全部收复河西地区，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，高居诲经过河西时称往往见吐蕃族帐。这样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，中央政府还派遣郢州兵驻防，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一样。

佛教音乐“契”之含义及相关问题探析

李小荣

(福建师范大学中文系)

在佛教文献的研究中，最让人困惑不解的莫过于大量的音乐术语了。主要原因在于：天竺的音乐理论体系与中土有异，故而译师们如何用最贴切的汉语语汇来传达其在印度音乐中的固有含义便成了极为棘手的问题。就拿敦煌遗书中的那些音声符号来说吧，比如“平”、“侧”、“断”等，虽然也用于中国传统的音乐术语中，但它们在佛教讲唱中的确切含义是什么，其与本土用法有何区别，至今也无人说得清楚。之所以会遭遇如此的学术困境，窃以为最根本的问题在于对相关佛教音乐文献缺乏系统的整理与研究。^①本文择取佛教音乐中最常见的术语

① 不过，幸运的是不少学者早就充分地意识到了这一问题，并着手这方面的研究工作。如上个世纪50年代就有杨荫浏、查阜西等对北京智化寺的音乐进行过采访、记录与整理，80年代以后则出现了大量的记录与研究汉传、藏传佛教音乐文献的论著。不过，这些论著多数是从现今仍在传唱的音乐作品入手来梳理相关佛教音乐的发展，而较少关注佛教音乐中的华梵异同。最近王昆吾、何剑平二先生主要从汉文大藏经中辑出了相关音乐文献汇成专集《汉文佛经中的音乐文献》（成都：巴蜀书社，2002年），于佛教音乐文献学之研究颇有助益。加之王先生此前的多篇专论，如《佛教呗赞音乐与敦煌讲唱辞中“平”、“侧”、“断”诸音曲符号》（载氏著《中国早期艺术与宗教》第402-428页，上海：东方出版中心，1998年）、《原始佛教的音乐及其在中国的影响》（《中国社会科学》1999年第2期，第153-168页）等，悉表明他已经注意到了华梵佛教音乐之比较研究的重要性。本文的写作，正是受王氏之启发而进行的个案研究。

“契”作为个案来分析，试图在较为全面地梳理相关文献的基础上厘清其真实的含义，以求为佛教音乐的文献学研究提供一点参考意见。不当之处，敬祈海内外方家多多指正。

(一)

对于“契”在佛教音乐中的含义，学术界的研究大致可分为两个阶段：第一阶段是上世纪三十至五十年代，一些敦煌学的研究者在探讨变文讲唱时，对于契之含义纷纷发表了自己的看法，如关德栋先生在《〈读唐代俗讲考〉商榷》一文指出：“所谓一‘契’，实是指一个‘歌赞’而已。”^①向达先生在《补说唐代俗讲二三事——兼答周一良、关德栋两先生》一文中则怀疑：“‘契’字乃是翻译梵音，或者即是 Gatha（拼法据 Monier-Williams《梵文字典》）一字的对音也未可知。”^②周一良先生《关于〈俗讲考〉再说几句话》则在向达先生的基础上进一步确认“‘契’是指乐曲上的单位”。^③尔后向达先生据之进而推测“契是指乐调而言”。^④对此，周叔迦先生在《漫谈变文的起源》里大表赞同，谓“一契便是一个曲调”。^⑤由此可见，当时的研究者最后达成了共识，那就是认为“契”是指佛教音乐中的特定曲调。至于是哪一种特定曲调，则语焉不详。第二

① 周绍良、白化文编：《敦煌变文论文录》（上）第167页，上海：上海古籍出版社，1982年。

② 同上，第175页。

③ 同上，第180页。

④ 案：向达先生的这个推测是以“附记”的形式放在周一良先生的《关于〈俗讲考〉再说几句话》之后，文见《敦煌变文论文录》第182—184页，特别参考182页。

⑤ 周绍良、白化文编：《敦煌变文论文录》（上），第250页。

阶段是改革开放后至今，随着思想禁锢的解除，佛教音乐的研究渐渐成了艺术工作者关注的焦点领域之一，期间有不少大陆学者对“契”的含义重新进行了探究，如田青先生在《佛教音乐的华化》中推测：“‘契’的意思，很可能是曲谱”，“‘契’为乐谱，而且是‘声曲折’一类的曲线谱”。^①赵益先生在《梵呗三释》中则给“契”下了个定义，是指“佛教梵呗的专称，取其声文相契之意”。^②另外，台湾的释道显亦在《经导对中国佛教礼忏的影响——以梁《高僧传》为中心的探讨》一文中指出：“契是指讽咏经典偈颂的一节、一科或一段。”^③统观前贤时彦的研究，都自有其一定的合理性。不过，若以之来解释相关的佛教文献，则悉皆不尽完全吻合，故本人重释之如次。

(二)

中国本土文献中，较早用“契”字来表示音乐性质的语料有：一者陆机《演连珠》之三六曰：“鼙鼓疏击，以节繁弦之契。”^④二者卢谿《赠刘琨》之三曰：“孰云匪谐，如乐之契。”^⑤三者唐人徐坚所编《初学记》卷十六引晋孙该《琵琶赋》曰：“曲终歌阕，

① 案：田青先生的论文原载《世界宗教研究》1985年第3期第1—20页（特别参考第4页），后又收入其论文集《净土天音：田青音乐学研究文集》（济南：山东文艺出版社，2002年）第1—47页。

② 文载《中国典籍与文化》1997年第4期，第91—94页，特别参考92页。

③ 文载《圆光佛学报》第3期，第73—100页，特别参考第83页。

④ 萧统编、李善注：《文选》第2395页，上海：上海古籍出版社，1986年。

⑤ 同上，第1180页。

乱以众契”。^①《汉语大词典》并以前两则语料给出了“契”的义项之一是：“指声乐和合、和谐。”^②但“契”的这种用法在汉译佛典中尚未发现具体的语料，易言之，表示“声乐和合、和谐”之性质的“契”，没有用于佛典翻译的音乐术语中。所以，我们认为中土僧众把本土表示“声乐和合、和谐”的名词“契”用作表示佛教呗赞音乐的量词。试看以下史两组料：

1. 僧祐《出三藏记集》卷十三载三国东吴的支谦是：“既善华戎之语，乃收集众本，译为汉言。从黄武元年至建兴中，所出《维摩诘》、《大般泥洹》、《法句》、《瑞应本起》等二十七经，曲得圣义，辞旨文雅。又依《无量寿》、《中本起经》，制赞菩萨连句梵呗三契，注《了本生死经》，皆行于世。”^③同卷又谓尸梨蜜（案：即慧皎《高僧传》之帛尸梨蜜多罗）曾经“对坐作胡呗三契，梵响凌云”。^④

2. 慧皎《高僧传》卷十三载南齐安乐寺释僧辩“传《古维摩》一契，《瑞应七言偈》一契，最是命家之作。”^⑤同卷又说：“康僧会所造《泥洹》梵呗，于今尚传，即《敬谒》一契，文

① 徐坚：《初学记》，第392页，北京：中华书局，1962年。

② 罗竹风主编：《汉语大词典》第2册，第1532页，上海：汉语大词典出版社，1988年。不过，《汉语大词典》谓第二条语料出自《文选·刘琨〈重赠卢谌〉》，并引吕向注曰：“契，合也。谁谓不能如乐声之和合也。”是知词典编撰者的引文不是源于李善注本，今考选钦立先生辑《先秦汉魏晋南北朝诗》，此引文见于卢谌《赠刘琨诗》（北京：中华书局1983年，第881页），同于李善的《文选》注本。

③ 僧祐：《出三藏记集》（苏晋仁等点校），第517页，北京：中华书局，1995年。

④ 同上，第522页。

⑤ 慧皎：《高僧传》（汤用彤校注），第503页，北京：中华书局，1992年。

出双卷《泥洹》，故曰《泥洹呗》也。……籀公所造六言，即《大慈哀愍》一契，于今时有作者。”^①

对于上举“契”的用法，其作量词应无疑义。那么，问题至此就产生了，即汉译佛典中用以表示佛教呗赞音乐的是什么呢？

在佛典中，无论是九分教还是十二分教，与音乐关系密切的悉仅有修多罗（梵文 sutra，长行）、祇夜（梵文 geya，重颂或应颂）与伽陀（梵文 gatha，孤起颂或讽颂）三种。所谓长行，指的是佛经中的散文部分，而祇夜与伽陀则为经中的韵文部分，其中祇夜紧紧依附于长行，因其内容与长行相重复，故称“重颂”或“应颂”，而伽陀的内容则与长行所述部分不重复，是独立的，故称“孤起”。对于长行而言，其音乐表现形式常常是吟诵；而祇夜与伽陀则属呗赞音乐，且就文辞言是为颂体，往往用以表达对佛与菩萨的赞美歌颂等。

考汉译佛典中，对于祇夜与伽陀的翻译，还常用一个统称，那就是“偈”（也叫偈颂）。^②偈之含义，从广义言，就是包括伽陀与祇夜，如鸠摩罗什译《大智度论》卷 33 曰：“一切偈名祇夜，六句三句五句，句多少不定，亦名祇夜，亦名伽陀。”^③偈之狭义，则单指伽陀（gatha，也音译为伽他、偈陀、偈他）。^④偈（偈颂）在佛典中，既是韵文的载体，又是音乐的载体，是诗与乐的高度

① 同上，第 509 页。

② 案：在佛经中，偈的含义与分类是个十分复杂的问题，如《中论疏》卷一谓偈则有通别二种：通偈指的是不论长行（散文）、偈颂，凡经文之文字数至 32 字者，称之为首卢伽陀，是为胡人数经之法；别偈则指必以四句而文义具备者，即不问三言、四言、五言、六言、七言之句式，此称结句伽陀。

③ 《大正藏》卷 25，第 307 页，上。

④ 如慧琳：《一切经音义》卷二十七“偈”条下即曰：“偈，梵云伽陀，此云颂美，歌也。”（《大正藏》卷 54，第 483 页，下）

统一。于此，从祇夜与伽陀二者的梵文原意也可窥得一斑，如祇夜的梵文 *geya* 之本意是“可以唱出来的”，它是从有“歌颂”之意的动词词根 *gai* 的被动分词转化而成的名词，伽陀的梵文 *gatha*，亦是由 *gai* 变化而成的名词。^①此外，佛典中亦有大量关于偈与音乐关系的记载，兹举三例以见其端要。

东晋瞿昙僧伽提婆译《增一阿含经》卷六“利养品第十三”记尊者须菩提身得苦患，释提桓因遣波遮旬前往问疾，波遮旬“便调琉璃之琴，前至须菩提所，便以此偈叹须菩提”，后接五言偈颂二十句。须菩提闻声而起，复叹波遮旬曰：“善哉波旬，汝今音与琴合，琴与音合，而无有异，然琴音不离歌音，歌音不离琴音，二事共合，乃成妙声。”^②据此，波遮旬所出之偈实为歌词。西晋竺法护译《佛说须真天子经》卷九则谓：“尔时文殊师利便为天子歌颂偈言。”^③后接五言偈共 168 句，此五言偈显然也是用于歌唱的。日本所传《门叶记》又十分明确地要求：“伽陀，无音乐者不可用之。”^④凡此种种，皆说明佛经偈颂的主体是属于音乐文学性质的。

而中土音乐文献中的“契”（如前揭孙该《琵琶赋》之“曲终歌阕，乱以众契”），实亦有音乐与文辞相契合的意蕴。更为重要的是，俞敏先生在其大著《后汉三国梵汉对音谱》中指出了“*gatha*”中的“*gath*”就是“偈”的对音，^⑤而“契”之读音“*qi*”与“偈”（*ji*）相近，意亦与之相似，职是之故，中土僧

① 参见 Sir Monier Monier-Williams: *A Sanskrit-English Dictionary*. p.363.p.352, Motilal Banarsidass Publishers, PVT. LTD. Delhi, 1990.

② 《大正藏》卷 2，第 575 页，下。

③ 《中华大藏经》第 20 册，第 700 页。

④ 《大正藏·图像部》卷 12，第 51 页。

⑤ 参《俞敏语言学论文集》第 53 页，北京：商务印书馆，1999 年。

众在描述呗赞音乐之性质时未择用译师们所用的“偈”，反而选用了本土固有的术语“契”。^①究其成因，首先在于“偈”在文辞上有一大特点，那就是常常四句成颂，^②而佛教呗赞之“契”则不尽然。虽说早期的呗赞歌词，如《出三藏记集》记载的支谦之“菩萨连句梵呗三契”，《高僧传》中所提及的释僧辩所传之“《古维摩》一契，《瑞应七言偈》一契”等已经失传，我们就不能知其详情。但是慧皎所说的“隋公所造六言，即《大慈哀愍》一契，于今时有作者”^③中的“大慈哀愍一契”，我们认为就是唐人道世所撰《诸经要集》卷四“呗赞部”之“叹德缘第三”中所引的“大慈哀愍群生，为荫盖冥盲者，开无目使视睇，化未闻以道明。处世界如虚空，犹莲花不着水，心清净超

① 案：关于用“偈”来表述“呗赞”的初期译经，较早的有后汉安世高翻译的《佛说尸迦罗越六方礼经》之“佛说呗偈”，呗者呗赞也。其偈为：“鸡鸣当早起，披衣来下床。澡漱令心净，两手奉花香……”（参《大正藏》卷1，第251页下—252页中），偈为五言体，共80句。另外，宋人赞宁于《大宋僧史略》卷二论述“赞呗之由”时（参《大正藏》卷54，第242页，中），法云《翻译名义集》卷四“呗匠”条下（见《大正藏》卷54，第1123页，下），皆讲到了《十诵律》中载有沙门亿耳以“三契声”赞佛事。然后秦弗若多罗译《十诵律》卷二十五中，佛陀虽然赞叹亿耳比丘是“善赞法”，“能以阿槃地语声赞诵，了了清净尽易解”（参《大正藏》卷23，第181页，中），却根本没有说到“三契声”一事，可知“契”字是不用作佛教呗赞之翻译术语的。这就进一步印证了该字首先是中土人士把之用来表达呗赞音乐性的观点。

② 关于这方面的论述，详见李小荣、吴海勇《佛经偈颂与中古绝句的得名》，文载陈允吉主编《佛经文学研究论集》第348—359页，上海：复旦大学出版社，2004年。

③ 慧皎：《高僧传》（汤用彤校注），第509页。案：隋公即支昙髀，本为月支人，晋孝武初土建初寺，以转读与呗赞名于世。

于彼，稽首礼无上尊。”^①因为此呗赞无论从形式（六言）还是从内容（开篇即有“大慈哀愍”）看，皆符合慧皎的记载。从上揭引文可知，“大慈哀愍”一契是八句，而非四句。另外，早期的道教经典中也常常提到“三契”或“三契颂”，从其文辞看，一契也不是四句成颂，此亦可作为旁证。如约出于南北朝的道教古灵宝经之一的《洞玄灵宝丹水飞术运度小劫妙经》中记载了《高上真人罗天颂三契》，其中第一契是“六度生梵迹，至真出玄虚。……德合超然去，尘俗缅飘因”共 24 句，第二契是“郁郁空洞乡，岌岌天宝台。……躯精浊损次，朝礼高上师”共 14 句，第三契是“玄洞空中去，虚虚豁无响。……超度众根难，流霞登濛陇”，亦为 14 句。^②再如《上清诸真章颂》中载有《上清步虚三契颂》，其中第一颂是“元始洞空无，三炁积上门……”共 28 句，第二颂是“太平反空无，奉翼后圣君……”共 32 句，第三颂是“洞阙运天网，王气转三微……”共 24 句。^③易言之，“契”在歌词句数上的要求与偈不太一样。宋法云《翻译名义集》卷四引《音义》曰：“契之一字，犹言一节一科也。”^④既谓“一节”与“一科”，当然就不一定仅有四句颂辞。

（三）

在中土佛教音乐文献的记载里，与“契”这一量词连用的数字最常见的是“三”，“三契”似乎成了一个固定的说法。这方面的材料，除了前揭支谦“菩萨连句梵呗三契”、尸梨蜜“胡

① 《大正藏》卷 54，第 32 页，下。

② 《道藏》第 5 册，第 858 页，上一中，北京：文物出版社，上海：上海书店，天津：天津古籍出版社，1988 年。

③ 《道藏》第 11 册，第 146 页，上一中。

④ 《大正藏》卷 54，第 1123 页，下。

呗三契”外，还有不少，兹举两例于此，如：《法苑珠林》卷39引《西国寺图》曰：“行至佛所，礼三拜竟，围绕三匝，呗赞三契。”^①慧琳《一切经音义》卷27“歌呗”条下曰：“梵云婆师，此云赞叹。……此乃西域三契声，如室路拏所作是也。”^②而与“三契”连用的则是“七声”，二者又构成一个固定术语“三契七声”，如：唐人道宣撰《大唐内典录》卷二载支谦“又依《无量寿经》及《中本起》，制菩萨连句梵呗三契七声，于今江淮间尚行。”^③窥基法师《妙法莲华经玄赞》卷二则谓陈思王曹植所制梵呗：“今俗中谓之渔梵，冥合西域三契七声。”^④所谓“三契七声”，在《高僧传》中则作“三位七声”，^⑤有人据此指出：“三位”与“三契”，乃异名同实。^⑥另外，七声也作“七啖”，道宣《续高僧传》卷二十三即载有周武之世，武帝曾“七夕同僧不眠，为僧赞呗并诸法事，经声七啖，莫不清靡”。^⑦

窥基法师所谓西域之“三契”与“七声”，其音乐性究竟如何？有人经过比较后得出了这样的结论，即“三契”与印度古乐中的三调乌达塔（udatta，高声调）、阿鲁达塔（anu-datta，低声调）、斯瓦里塔（svarita，混合声调，即高声调与低声调组成的混合音调）有关，而“七声”则和印度音乐中的七个音级（yama）有关，它们最早见于《娑摩吠陀》（Samaveda）的辅助经文《那罗迪式叉论》（Naradisiksha）中，其称名是具六

① 《大正藏》卷53，593页，上。

② 《大正藏》卷54，第485页，中。

③ 《大正藏》卷55，第230页，上。

④ 《大正藏》卷34，第727页，中。

⑤ 慧皎：《高僧传》，第508页。

⑥ 李小荣：《变文讲唱与华梵宗教艺术》，第189页，上海：上海三联书店，2002年。

⑦ 《大正藏》卷50，第626页，中。

(Shadja, 略称 Sa, 也叫第一音)、神仙曲 (Rishabha, 略称 Ri, 也叫第二音)、持地调 (Gandhara, 略称 Ga, 也叫第三音)、中令 (Madhyama, 略称 Ma, 即第四音)、等五 (Panchama, 略称 Pa, 即第五音)、明意 (Dhaivata, 略称 Dha, 即第六音)、近闻 (Nisada, 略称 Ni, 即第七音)。^①其三调与七声, 还可以互相配合使用。日本学者武田丰四郎指出:“三种声调, 是应用于唱歌 (giti) 的调子, 现在所举的七种音调, 是调正器乐历时 (tala) 的调子, 然而在声乐和器乐之间, 有密切的关系, 所以近闻和持地调, 对配于高声调, 神仙曲和明意, 对配于非高声调, 其余三音调, 对配于混合声调。”^②不过, 武田氏所说的可能只是吠陀时期三调与七声的配合情况。而到史诗时期情况似发生了变化, 如《罗摩衍那》(Ramayana) 有云:“在诵读和歌唱中, 这部书声调悠扬, 具有三调七音符, 配上笛子可歌唱”,^③其《后篇》又说“琵琶乐声极甜美, 升调、降调曾细论, 放开喉咙唱美音, 歌唱下去莫担心”。^④据此推断, 则似三调可以和七声任意组合。假如是说成立的话, 则可以解释以下三个问题。

一者支谦译《撰集百缘经》卷二之《乾闥婆作乐赞佛缘》谓佛在舍卫国祇树给孤独园时, 城中有五百乾闥婆善巧弹琴、作乐歌舞, 供养如来。其中“北方有乾闥婆善巧弹琴, 作乐歌舞, 故从彼来, 涉历诸士, 经十六大国, 弹一弦琴能令出于七

① 参见李小荣:《变文讲唱与华梵宗教艺术》, 第186-191页。

② 武田丰四郎著, 杨炼译:《印度古代文化》, 第100页, 上海:商务印书馆, 1936年。

③ 季羨林译:《罗摩衍那》第1册, 第33页, 北京:人民文学出版社, 1980年。

④ 季羨林译:《罗摩衍那》第5册, 第507页, 北京:人民文学出版社, 1984年。

种音声，声有二十一解。”又谓佛自身亦化作乾闥婆王，带领天乐神般遮尸弃：“其数七千，各各手执琉璃之琴”，亦是弹一弦琴“能令出于七种音声，声有二十一解。”^①译文中的乾闥婆（Gandharva）、般遮尸弃（Pancasikin）皆是天乐神，他们能弹出七音声。此七音声，即是前文所列的 Sa、ri、ga、ma、pa、dha、ni，它们类似于中国的七声，即羽、变宫、宫、商、角、变徵、徵，饶宗颐先生由此指出：“印度七声说，东汉末年一定通过僧徒传入中土。”^②此七声若全部配于三调，则共有 21 种组合形式，这极可能就是译经所谓的声有二十一解之原意所在。

二者慧皎《高僧传》“经师篇”之“论”谓：“始有魏思王曹植，深爱声律，属意经音。既通般遮之瑞响，又感鱼山之神制。于是删制《瑞应本起》，以为学者之宗。传声则三千有余，在契则四十有二。”^③其中的《瑞应本起》，指的是支谦所译的《太子瑞应本起经》，而般庶指的是佛教中的乐神般遮尸弃（Pancasikin）。考支译是经卷下有般遮弹琴而歌的记载，其辞曰：“听我歌十力，弃盖寂定禅。光彻照七天，德香踰栴檀。……一切皆愿乐，欲听受无厌。当开无死法，垂化于无穷”^④共 40 句，按照四句成颂的规则，可析成偈颂 10 首。而曹植据之以作的歌词，定然不会是照搬这 40 句，而应当是把它们加以敷演与扩充才可能达到“传声则三千有余”的规模（当然，可能有所夸大）。若从音乐属性加以归类，则仅有 42 契。为什么是 42 契呢？我颇疑心是三调与七声配合之后有 21 种呗赞之音调类

① 《大正藏》卷 4，第 211 页，中。

② 饶宗颐：《从〈经呗导师集〉第一种〈帝释（天）乐人般遮琴歌呗〉联想到的若干问题》，《东方文化》创刊号，第 57 页。

③ 慧皎：《高僧传》，第 507 页。

④ 《大正藏》卷 3，第 480 页上一中。

别(即前文所讲的 21 解),而此 21 种类别分别以男声和女声出之,则可得到 42 契之数目了。考印度声明论音声,如《瑜伽师地论》卷 15 所说有“男、女、非男非女声相差别”,^①而在呗赞音乐中所用的一般只有男声与女声,因为非男非女声常常是菩萨与佛的表现。唐实叉难陀译《地藏菩萨本愿经》中即谓:“若有善男子、善女人,能对菩萨像前,作诸伎乐,及歌咏赞叹。”^②其中所说的歌咏赞叹,实际上就是梵呗。又,东晋法显西行求法时曾至传说中的帝释天将天乐神般遮弹琴乐佛处,他的记载是“山头有石室,石室南向,佛坐其中。……帝释以四十二事问,佛一一以指画石,画迹故在。”^③帝释天以 42 件事问佛,而般遮尸弃则以 42 契呗赞叹佛,这种说法与佛经的形式常常是用长行来叙事或议论,用偈颂来抒情、说理或重复长行之内容也相符吧。

三者到了唐人的记述,曹植所制四十二契呗赞,只剩下了六契。如唐道宣《集古今佛道论衡》卷甲曰:“陈思王曹植……深感神理,弥悟法应,乃慕其声节,写为梵呗,撰文制音,传为后式。梵声光显,始于此焉。其所传呗凡六契,见梁释僧祐《法苑集》。”^④然《出三藏记集》卷十二所载《法苑集》卷六《经呗导师集》中只是说“《陈思王感渔山梵声制呗记第八》”,^⑤其间并没有具列“六契”的内容。当然也有道宣见过现今失传的僧祐《法苑集》之可能,而僧祐确实只载录了六契梵呗。然这

① 《大正藏》卷 30,第 361 页,上。

② 《大正藏》卷 13,第 782 页,下。

③ 《大正藏》卷 51,第 862 页,下。

④ 《大正藏》卷 52,第 365 页,下。又:道世《法苑珠林》卷 36 亦有相同的记载,只是少了“见梁僧祐《法苑集》”的说法(参《大正藏》卷 53,第 576 页,上)。

⑤ 僧祐:《出三藏记集》,第 485 页。

种说法则与慧皎《高僧传》中的 42 契说相矛盾，何以如此？假如僧祐与慧皎的记载都无误，那极可能是他们对于契的含义理解不一，即慧皎的 42 契说是总括三位七声与男女二声而得出的结论，而僧祐的六契说或者只是就“三位”与男、女二声而得到的梵呗音调类别，或者就是 42 个总类中的 6 个小类而已。易言之，“契”在表示梵呗之音乐性时，也存在广义与狭义之别。广义之“契”，表示的是梵呗的最基本分类，类似于印度吠陀时期的诵经三调，也就是慧皎“三位七声”中的“三位”之义。宋人法云《翻译名义集》卷四引《道安法师集》曰：“契，梵音。”^①大概就是说契者，梵呗也，可能就是广义的用法。狭义的“契”则指“三位”与男女二声、或七声的组合，所以才有“六契”与“四十二契”之别。

(四)

前面所述“契”与“三契”之类，说的是其在呗赞音乐中的含义。然而在佛经转读中我们也常常遇到“三契”、“三契经”之类的说法，如：南齐之太子舍人王琰所撰《冥祥记》载宋代沙门智达曾诵《法华经》，“三契而止”。^②慧皎《高僧传》卷十三谓晋京师祇洹寺释法等曾于宋大将军东府设斋时“披卷三契”，使大将军“扼腕神服”，又谓东安严公发讲时，法等“作三契经竟”，严徐动麈尾赞之曰：“如此读经，亦不减发讲。”^③《广弘明集》卷二十八则载有梁简文帝之《八关斋制序》，其中有云：“谨条八关斋制如左：睡眠筹至不觉，罚礼二十拜，擎香炉听

① 《大正藏》卷 54，第 1123 页，下。

② 鲁迅：《古小说钩沉》第 336 页，济南：齐鲁书社 1997 年。

③ 慧皎：《高僧传》，第 499 页。

经三契一；……出过三契经不还，罚礼十拜三；……擎香炉听经三契，白黑维那更相纠察，若有阿隐，罚礼二十拜七。”^①这里的“三契”或“三契经”之“契”，考其含义，大致可作两种解释：一者指的是转读三段或三节经文，这时的“三契（经）”则和“三启经”的方式相同。“三启经”本来指的是《佛说无常经》，由唐代义净大师译出。据《南海寄归内法传》卷四可知，在印度常“令一经师，升师子座，读诵少经……所诵之经，多诵《三启》，乃是尊者马鸣之所集置。初可十颂许，取经意而赞叹三尊。次述正经，是佛亲说。赞诵既了，更陈十馀诵论，回向发愿，节段三开，故云三启。”^②准此可知，马鸣菩萨实际上是制定了转读经文仪式时的三个步骤（三启），即赞叹、诵经与回向发愿。在每一过程中，皆可转读一段（节）经文。用此来解释梁简文帝对八关斋之“听经三契”，便可涣然冰释了。而且现代有些经忏师，在为亡者或信众诵经时为节省时间之故，也可以只选每部经的初、中、后数页诵之，这种方法，释道昱认为也许就是渊源于这种“转读”仪式。^③二者指的是转读佛经三遍，如北宋灵芝元照所撰《四分律行事钞资持记》（简称《资持记》，是对唐人道宣所著《四分律行事钞》的注释之书）卷十五即曰：“次礼佛三契，契犹遍也。今则多称赞佛偈，随所能者三遍说之。”^④于此，在中古以降的道教行仪中，也经常讲到“三契”，如唐朱法满《要修科仪戒律抄》卷十六中即要求礼忏之前

① 《大正藏》卷 52，第 324 页，下。

② 义净原著、王邦维校注：《南海寄归内法传校注》第 175 页，北京：中华书局，1995 年。

③ 《圆光佛学报》第 3 期，第 83 页。

④ 《大正藏》卷 40，第 408 页，下。

“梵诵三契”，礼忏之后“三礼竟，乃三契”。^①敦煌遗书P.2337《三洞奉道科诫仪范》亦曰：“诵三契，如朝文中”。诸如此类的“三契”，亦可释之为诵读经文（或赞颂）“三遍”。此亦可作为一旁证也。当然，“三遍”与“三段”、“三节”之间并非毫无联系，因为每次（遍）所转经文往往只是一段或一节，同时三次所转经文既可以是不同的节段，也可以是同一的内容。

综上所述，“契”在佛教音乐文献中的含义，应根据其使用场合的具体情况作具体的分析，才能得出合乎历史的解释。研究佛教音乐，难也就难在能否正确区分其术语的使用场合。

附记：本文是国家社科基金项目《敦煌佛教音乐文学研究》（批准号04BZW020）的阶段成果之一。此外在写作过程中，中国艺术研究院田青研究员惠赠相关大著，于此谨表谢忱。

① 《道藏》第6册，第998页上一下。

敦煌写本许负系统相书考

王晶波

(西北师范大学文学院)

敦煌遗书中共保存有 12 个卷号的相书写本残卷,其中数量最多的,是被学者们通称为许负系统相书的 5 个卷号的写本残卷,即 CH.87、P.3589V、S.5969、P.2572 (A) 和 P.2797。这是现存最早的古代相书残卷,不仅体现着敦煌相术文化的发展,也是研究古代术数文化的重要材料。从二十世纪三十年代起,就陆续有王重民、黄正建、高国藩,以及日本的菅原信海等先生分别进行了探讨,近年又有郑炳林先生的《敦煌写本许负相书研究》一文,将其作为一个整体进行考察分析。在此基础上,本文从对这些残卷篇目、内容的分析入手,结合其它文献记载,进一步考辨异同,鉴察得失,梳理源流,以求为全面认识敦煌写本相书的性质、内容及意义,提供一份可靠的依据。

一、许负系统相书的篇目、内容及存佚状况

敦煌写本相书中保存数量最多的是标明汉朝许负等十三人集(撰)的相书,计有 CH.87、P.3589V、S.5969、P.2572 (A)、P.2797 五个卷号。其特点是,书名作《相书一部》或《相书一卷》,作者题“汉朝许负等一十三人集”或“撰”,序中称共有三十六篇,依身体五官四肢手足等部位划分篇目,分别论说各部位不同形貌所代表的命相吉凶,篇目划分及占辞的形式内容

都大致相同，解说简略。我们以前部保存较好的 CH.87 为例。其书题：“《相书一部》，汉朝许负等一十三人撰。许负、李陵、东方朔、管公明、陶侃、耿恭、朱云、黔娄先生、张良、鹿先生、神农、李固、张禹。许负《相书》及身面诸文廛合卅六篇。许负撰。凡卅六篇，并序。”所列撰者虽有十三人，但同时也明确指出许负是首要撰者，故研究者在提到这一类相书时都称“许负《相书》系统”或“许负相书”。

这一系统相书的篇目划分及保存情况可以从正面的表格来看：

卷号 篇目	CH.87	P.3589V	S.5969	P.2572(A)	P.2797
一	序	序	序 (残)	缺	缺
二	躯貌第二	躯貌第二	[躯貌] 第二	[躯貌第 二] 残	缺
三	五官第三	五官第三	[五官 第三]	相五官部 第三	缺
四	六府第四	六府第四	[六府 第四]	相六府部 第四	缺
五	面第五	面第五	[面]第 五	相面部第 五	缺
六	发第六	发第六	[发]第 六	相发部第 六	缺
七	额第七	额第七	额第 [七]	相额部第 七	缺
八	眉第八	眉第八	眉第八	相眉部第	缺

敦煌写本许负系统相书考

				八	
九	眼第九	眼第九	[眼]第九	相眼部第九	缺
十	鼻第十	鼻第十	鼻第十	相鼻部第十	缺
十一	耳颊第十一	耳颊第十一	[耳颊第十一]	相耳颊部第十一	缺
十二	鼻人中第十二	缺	缺	相鼻人中第十二	缺
十三	唇第十三	缺	缺	相唇部第十三	缺
十四	口第十四	缺	缺	相口部第十四	缺
十五	齿第十五	缺	缺	相齿部第十五	[齿第十五]
十六	舌第十六	缺	缺	相声部第十六	[舌第十六]
十七	声第十七	缺	缺	相舌部第十七	[声第十七]
十八	颐颌第十八	缺	缺	相颐颌部第十八	颐颌第十八
十九	项玉枕第十九	缺	缺	相玉枕项第十九	项枕 [第十九]
二十	背第二十	缺	缺	相胸背臆第二十	背第二十
二十一	心肋第二十一	心肋第二十一	缺	相心肋臆第二十一	心肋第二十一

丝绸之路民族古文字与文化学术讨论会文集

二十二	奶脐第廿二	奶脐第廿二	缺	相奶脐第廿二	奶脐第廿二
二十三	玉茎大起第廿三	玉茎第廿三	缺	相玉茎袋器第廿三	玉大茎第廿三
二十四	髀膝第廿四	髀膝第廿四	缺	相髀膝第廿四	髀膝第廿四
二十五	踝脚第廿五	踝脚第廿五	缺	相脚踝第廿五	踝脚第廿五
二十六	行步第廿六	行步第廿六	缺	相行步第廿六	行部第廿六
二十七	臂手第廿七	臂手第廿七	缺	相臂手第廿七	臂手第廿七
二十八	额文第廿八	缺	缺	相毫毛第廿八	额第廿八
二十九	缺	手掌文第廿九	缺	相人面郭三亭第廿九	手掌文第廿九
三十	缺	脚掌文第卅	缺	相男子第卅	脚掌文第卅
三十一	缺	缺	缺	相女人九恶第卅一	缺
三十二	缺	缺	缺	相额文第卅二	〔额文第卅二〕
三十三	缺	缺	缺	相手掌文第卅三	相手掌文第卅三
三十四	缺	缺	缺	相脚足下文第卅四	相脚足下文第卅四

敦煌写本许负系统相书考

三十五	缺	缺	缺	相人面色 气第卅五	缺
三十六	缺	缺	缺	缺	缺
备注	抄写清晰	有相图，篇 目顺序经 调整	所存均 半行	后接抄另 一类型相 书	

五个卷号的相书没有一部保存完整，或多或少都有残缺。

CH.87 号，首全尾残，存 93 行，28 篇。抄写工整清晰。根据相书前面抄有藏文书写的神话传说的情况看，很有可能是吐番占领敦煌期间抄写的。

P.3589V 号，首全尾残，存 75 行，21 篇，篇目排列顺序杂乱。文中插有八幅相图。抄写字迹潦草。邓文宽先生研究了 P.3589 号正面所抄的玄像诗，认为该卷的抄写年代，“估计可能在隋唐时代。”^①因此 P.3589V 号的抄写年代也不会很晚，应当是唐代的抄本。

S.5969，首存尾残，上下亦有残损，30 断行，残存了 11 篇的部分内容。抄写年代无法确定。

P.2572 (A)，抄写于 P.2572 号的前半部，首残尾全，存 184 行，共 34 篇。黄正建根据 P.2572 号所抄 (A)、(B) 两部相书中间夹抄的《六十甲子纳音》中出现的“景寅”、“景子”等，判定 P.2572 的底本当属唐代；又据其中的“丙午”、“丙申”等字样，认为是五代时所抄^②。

① 邓文宽：《敦煌天文历法文献辑校》，52 页。江苏古籍出版社，1996 年。

② 黄正建：《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，59 页。

P.2797号，首残尾全，存120行，19篇。以《脚掌文第卅》为界，前后分别为两人抄写。此卷背面抄写有《己酉年历日》，邓文宽先生认为，此“己酉年”即大和三年^①，即公元829年，正是吐蕃占领敦煌时期。正面相书的抄写年代亦当与此相近。

将这五种相书残卷放在一起，经过比勘拼合，全部可得三十五篇，较序中所说的三十六篇少一篇。

这一系统相书的篇目划分，是依照人体从头至足的顺序，分额、面、颈、胸、腹、腿、足、手等部位来确定的。这些具体部位占了二十三篇。在进行具体部位的划分之前，卷首还以四个篇幅对命相命理进行了总述与概括，包括序、躯貌、五官、六府诸部。身体部位之后，则转入对手足纹理及面部气色及其命相的记述，这一部分排在最后，占了八篇。

篇目的划分与排列，虽然只是相书形式的体现，但它往往说明着一部相书的整体框架，以及对身体各个部位及其相互关系的总体看法与认识。从道理上来说，古代相学认为，人禀天地自然之气而生，人身体的所有部位都可体现天地阴阳之气，同样也可体现出人的贵贱祸福，但在实际上，人身体各个部位所处的位置和所起的作用是不同的，所以它们对命运祸福的体现程度也有着区别，只有那些能够明显体现命运吉凶贵贱的身体部位才会被列在相书中，专门设立一个篇目，进行解说。在所有列为篇目进行解说的身体部位中，又只有那些格外重要的部位才会排在前面，这就是在所有相书中头部五官诸相统统列在最前而解说又最细的原因。

在敦煌写本相书中，CH.87、S.5969、P.3589V、P.2572、P.2797这五个写卷虽互有存缺，二十八以后的篇目也有差异，但其篇目基本都在以上所述的框架之内，没有超出这个框架。

① 邓文宽：《敦煌天文历法文献辑校》，137页。

这表明这五个卷号在框架结构与对身体部位的总体认识上是一致的。

二、许负系统相书各卷号在占辞解说方面的异同

许负系统相书的各个卷号在占辞解说方面基本上是一致的。

这五个卷号中，保存有序的写卷共有三个，其中两个写卷的序是完整的。CH.87 序曰：

“夫积善余庆，则众相自然，积恶显扬，表其深现。凡相官府部，难得骨肉相。夫阳光润泽，细发有殊，眉峻黑，眼目鲜明，阳中开阔，阴中太平，龙精凤目，阙上毫生，面如满月，方断天亭，鼻筒悬胆，沟渎深零，口上四字，断（断）颧峰贞，齿白如玉，舌似花生，言语清朗，折桂（？）龙鸣，耳博脑，轮廓环（P. 3589V 作城），奶阔尺二，宿幽清，手足紫色，甲像红纓，指尖无节，口孙 血文成，五策入掌，龙虎风行。”

这个序概括了命相之学的基本观点，总结了书中所论各个身体部位所具有的好相的特点，为后面的分篇叙述奠定了基础，指明了方向。序后诸篇的占辞解说也正是沿着这个方向展开的。

我们选取保存较完整的眉部相来看一下各相书在占辞解说方面的异同。

CH.87《眉第八》：“凡人眉黑、过两目，有道术，贵。眉头连，孤。眉浅希，少交友。眉希竖，恶性。眉逆生，虽有功，不孝。眉中黑麤子，男妨妇，女妨夫。眉下垂，有水厄。眉上

骨高，名九反骨，为子不孝，为臣不忠。眉白毫，生贵子。”

P.3589V《眉第八》：“看人眉，凡人眉黑，过两目者，有道术，贵。眉头连，主孤独。眉浅希者，少交友。眉希竖，主恶性。眉浮作，虽有功，无名，亦主不孝。眉中黑麤子，男妨妇，女妨夫。眉下垂者，有水厄。眉上骨高，为子不孝，为臣不中，于家不吉。眉白毫生者，有贵子。”

S.5969《眉第八》：“凡人眉黑……

……竖，恶性；逆生，虽有功，无……

……眉下骨高，名九支骨，为子……”

P.2572(A)《相眉第八》：“凡人眉过两目者，有道术，贵。眉头相连，孤单。眉浅者，少友交。眉生有功，终心生不孝。眉中黑麤子，男妨妇，女妨夫。眉下垂，有水厄。眉上骨高，右曰九反骨，为子不孝，不臣不忠。眉上白毫毛生，贵相。”

眉部占辞 CH.87、P.3589V、P.2572(A) 三种皆存，S.5969 残，P.2797 缺。就其保存的几种来看，占辞解说基本一致，分述了眉的颜色、长度、位置、角度、方向（顺逆）、眉骨，及其上黑痣、毫毛所代表的命相吉凶，除去传写转录过程所造成的讹误以外，这四个不同写卷在“眉部”这一篇所使用的术语、叙述的次序以及解说详略情况都大体相同，其它诸篇的情况也大体如此。我们再看一篇 P.2797 亦有的占辞。

CH.87《行步第廿六》：“凡人如龙行，三公。虎行，将帅。似鹅行，大夫。似龟行，三公。似小儿行，贵。似雀行，下贱。似蛇行，女妨夫；似解虫，妨夫，贱。似鹤行，为人贱。”

P.3589V《行步第二十六》：“凡人龙行，三公。虎行者，将帅。似鹅行，大夫。似龟[行]，三公。小儿行，贵。似雀行者，下贱。似蛇行，女妨夫，似蟹[行]，妨夫，亦主贱。似鹤行，为人贱。”

P.2572(A)《行部第二十六》：“凡人行如龙行，三公。虎

行，将帅。鸭行，大夫。龟行，三公。似小儿行，贵。雀行者，贫。蛇行，妨夫，贫。蟹行，煞夫。马行，多技。”

P.2797《行部第二十六》：“凡人龙行，三公。□□[虎行]，将帅。似鹅行，大夫。龟行，三公。似小儿行，贵。似雀行，下贱。似蛇行，女妨夫，似解行，[女]妨夫，贱。似鹊行，为人贱。”

“行步”篇 S.5969 缺。此篇占辞，四个写卷中，CH.87、P.3589V、P.2797 除虚词外，几乎全同；P.2572（A）的绝大部分内容与前三者相同，仅后面“马行，多技”一句不同于前三卷的“似鹊行，为人贱”。这种小的差异在此类相书中还有，而以 P.2572（A）为多。这说明这个抄本在传播的过程中有小部分被修订过，而绝大部分内容与另外四种写卷还保持着相同。虽然有差异存在，但这种差异也仅仅是同一系统相书内部的不同，而不足以动摇它们同属一个系统这样一个大前提。黄正建先生在划分敦煌相书的系统时，也将 CH.87、P.3589V、S.5969 与 P.2797、P.2572 同划在许负相书系统之内，而又分属不同的小类。这也坚定了我们的看法，即敦煌写本相书中，标榜许负等十三人所撰，并按身体五官的相应顺序排列，以三十六篇为限的这五个卷号，包括 CH.87、P.2572、P.3589V、P.2797、S.5969，同属一个系统，即以许负为首要撰著者的相书系统。虽然它们的抄写时代有先有后，文辞繁简不一，排列顺序也有不一致之处，却都是从一个共同的祖本转写传抄而来。

在确定它们同属一个大的相书系统的前提下，也要承认，这些相书的内容、篇目方面也存在着一些细小差异。根据这些

差异，可以将这五个写本相书进一步细分为三个小类^①：

第一小类包括 CH.87、P.3589V、S.5969；

第二小类为 P.2572 (A)；

第三小类为 P.2797。

以下，我们将根据这三种小类划分，进行一些具体的比较。

篇名、篇次：

从书中各篇的标题来看，第一类与第三类之间的差异不大，与第二类则有明显不同。第一小类 CH.87、P.3589V、S.5969 的篇名皆称“某某第几”，如“额第七”，“耳颊第十一”等；而第二小类的 P.2572 (A) 在《相颐颌部第十八》之前的诸篇称“相某某部第几”，如“相五官部第三”，“相耳颊部第十一”，《相颐颌部第十八》之后的诸篇称“相某某第几”，皆无“部”字；第三小类 P.2797 的《脚掌文第卅》以前诸篇与第一小类相同，也称“某某第几”，如“鼻第十”、“行步第廿六”，《脚掌文第卅》之后则称“相某某第几”，与 P.2572 (A) 的后半部相同，如“相手掌文第卅三”。

从篇目中对身体部位的称呼来看，三小类五件相书在十八篇之前的称呼都相同，从十九篇开始有不同。第一小类 CH.87 第十九篇称“项玉枕”，第二小类 P.2572 (A) 作“玉枕项”，第三小类 P.2797 称“项枕”；第二十篇，第一小类 CH.87、P.3589V 与第三小类 P.2797 皆称“背”，第二小类 P.2572 (A) 作“胸背臆”；第二十一篇，第一小类 CH.87、P.3589V 与第三小类 P.2797 皆称“心胁”，第二小类 P.2572 (A) 作“心胁腹”；

① 黄正建先生将 CH.87、P.3589V、S.5969 与 P.2572、P.2797 同划为许岁相书系统中的甲类，其中又细分为三种，CH.87、P.3589V、S.5969 属 A 种，P.2572 属 B 种，P.2797 为 C 种，笔者三小类的划分与黄先生相同。

第二十三篇，第一小类 CH.87 作“玉茎大起”，P.3589V 作“玉大茎”，第二小类 P.2572 (A) 作“玉茎器袋”，第三小类 P.2797 同 CH.87；第二十五篇，第一小类 CH.87、P.3589V 与第三小类 P.2797 作“踝脚”，第二小类 P.2572 (A) 作“脚踝”；第二十八篇，第一小类 CH.87 作“额文”，第二小类 P.2572 (A) 作“毫毛”，第三小类 P.2797 作“额”。第二十九篇，第一小类的 P.3589V 与第三小类 P.2797 作“手掌文”，第二小类 P.2572 (A) 作“相人面郭三亭”；第三十篇，第一小类的 P.3589V 与第三小类 P.2797 作“脚掌文”，第二小类 P.2572 (A) 作“相男子”，三十一、三十二篇，第一、第三小类皆无，第二小类 P.2572 (A) 依次作“相女人九恶第卅一”、“相额文第卅二”，三十三、三十四篇，第二小类 P.2572 (A) 与第三小类的 P.2797 相同，作“相手掌文第卅”、“相脚掌文第卅四”，第三十五篇，P.2572 (A) 作“相人面气色”。

三小类五件相书在二十七篇之前的篇次顺序大体一致，仅第二小类 P.2572 (A) 的“相声部第十六”、“相舌部第十七”与第一、第三小类的“声”、“舌”两部次序正好相反。从二十八篇起，各类的篇次、篇名有了不同。差异主要在第一小类、第三小类与第二小类之间。

内容：

与篇名、篇次的情况基本相似，三小类五件相书在内容方面的差异也主要体现在第一小类、第三小类与第二小类之间。主要是第二小类 P.2572 (A) 的占辞解说与第一、第三小类稍有不同甚至解说相反，而往往与传世相书的记载较为接近。同时，第二小类 P.2572 (A) 在文字上也常略少于第一、第三小类。

我们以“颐颌部”内容为例。CH.87《颐颌第十八》：凡人

颐方颌厚，富贵，好田宅，多子孙。颐狭小，无田宅，少子。燕颌，封侯。髭赤，好斗。髭青者，富。凡人有唯，好道术。鹤素，性刚。露咽高大，贵。黑子落喉，衣轻裘。颐有横文理，失妻子。

P.2572 (A)《相颐颌部第十八》：凡人颐颌方，富贵，多子孙，好田宅。颐狭小，无田宅，少子孙。燕颌，封侯。发赤，好斗，性刚。露咽高大，贫相。

文字上，CH.87 要多于 P.2572 (A)，多出“髭青者，富”、“凡人有唯，好道术”，以及“黑子落喉，衣轻裘。颐有横文理，失妻子”数句。内容上，除 P.2572 (A) 没有的数句外，最大的不同，在对“露咽高大”一相所主命禄的解说上，二者所主截然相反，CH.87 主贵 (P.2797 同)，P.2572 (A) 则主贫相。

所谓“露咽高大”，指喉结骨高起圆大，亦即结喉之相。P.2572 (A)《相男子第卅》所说的男子六恶，其一即为结喉，“结喉者，癡贱。”后世相书多主贫困迍遭。《神异赋》：“结喉露齿，骨肉分离。”注云：“结喉者，喉骨若光圆而高显也。露齿者，即唇不盖齿也。二者乃客死招嫌之相，而骨肉分离不亦宜乎。”

《神相全编》四《论颈项》曰：“项有结喉者，贫滞多灾。”《人伦大统赋》卷下薛延年注引《玉管照神》：“项有结喉，散走他州。”从这些叙述看，P.2572 (A) 对此相的解说与后世相书较为一致。

诸如此类的例子还见于其它篇目。如“耳颊第十一”，CH.87、P.3589V、S.5969 皆云：“女人左颊高妨父；右颊高妨母，煞五夫”，专据妇人相而言，P.2572 (A) 云“凡人左颊高妨父，右高妨母，妇人煞五夫”，则以男子为主，兼述妇人相。

“鼻人中第十二”，关于人中长度与寿命、子孙的关系，CH.87 有“一分十年，年次为准”与“上大下小，不宜子孙”句，P.2572

(A)无,但多“人中高大一寸者,富子孙”句。篇末 CH.87 有“人中双黑子,妇人双生。人中耶理,生六指儿”两句, P.2572 (A)无。又如上举“行步第廿六”, CH.87、P.3589V、P.2797 均作“似鹅行,大夫。”唯 P.2572 作“鸭行,大夫。”又前三种有“似鹤行,为人贱”, P.2572 (A)无,而多出“马行多技”一相,等等。

正是以上这些差异,使我们同属许负系统的五件相书抄本进一步细分为三个小类。

三、许负系统相书的源流与作者

王重民先生在《敦煌古籍叙录》中论到此类相书中的 P.3589V、P.2572、P.2797 时,将这类相书与隋唐史志所著录的相书进行了比较,他说:

“按隋唐志著录相书甚多,书名卷数,均与此不相应。张彦远《历代名画记》卷三,有《黄帝樊薛许氏相图》,所举撰人,有不同。钱曾《读书敏求记》卷三,有许负《相法》一卷,仅十六篇,内容亦不相符。此盖均为相近之书,自古传行民间,久失撰人姓氏(或出于众人之手,原无撰人姓氏),尊许负者便题许负相法,尊袁天纲者或谓为袁天纲相书;更多托古人,以炫其名贵,如此敦煌本之东方朔、管公明,张彦远著录之黄帝、樊、薛等是也。故余仅考知其见重于世,不愿斤斤于撰者主名也。”^①

从作者署名、内容等方面与文献记载进行了对比。他还考

① 《敦煌古籍叙录》子部。

察了古代相书的源流，将许负相书这类传行民间的相书确定为“唐以前通俗相术之总汇”，并就学者引用多的情况，断定此类相书之渊源相当古老。

黄正建在此基础上，进一步考察了《宋史·艺文志》著录的数十种相书，认为其中著录的“《十七家集众相书》的性质可能与敦煌本相书类似，因为敦煌本《相书》正是集十三家而成的相书，可以说它开了宋代这类相书的先河。”^①

王重民与黄正建对敦煌许负相书的考察与论述相当精辟，成为人们认识敦煌相书及其源流的主要观点。但他们二人都只注重正史《艺文志》的记载，而忽略了其它目录。其实，许负系统相书在唐宋志书中并不是全无踪迹可寻。宋郑樵《通志·艺文略》著录相书 73 部，其中著录有《十三家相书》一卷，从书名看，与敦煌许负相书的情况颇为一致：敦煌许负系统相书题作《相书一部》或《相书一卷》，其实就是《相书》，卷数为一卷，作者“汉朝许负等一十三人”，与《通志》的“十三家”相合。据此，我们或许可以断定，敦煌许负相书，实际上就是《通志·艺文略》中载录的《十三家相书》一卷。这一发现，对我们全面认识敦煌许负相书有着重要的意义。

首先，我们从《通志·艺文略》的著录可以知道，在宋代（也应当包括唐代），许负系统相书被称为《十三家相书》，所谓的多少家，实际上就是编辑或修订相书的作者的人数；其次，至少到南宋时期，许负系统相书仍在社会上流传，从《宋史·艺文志》中没有著录的情况看，它的散佚不传，当在南宋到元代之间；再次，许负系统相书的流行并不仅限于敦煌一地，而是在全国范围内广泛流行。

《十三家相书》以外，《通志·艺文略》中同时还著录有《十

① 《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，61-62页。

七家集相书》一卷，与《宋史·艺文志》中的《十七家集众相书》当是同一部书^①。黄正建指出，《十七家集众相书》与敦煌本（许负）相书性质类似，敦煌本（许负）相书可以看作是宋代此类相书的开先河之作。《通志·艺文略》的著录，证明了黄氏的说法是正确的，《十七家集相书》是在《十三家相书》的基础上，增加了另外四位作者有关占相的心法要诀而成。由此，我们或许可以推测，“十三家”的不传，正是由于有了比它内容更丰富的“十七家”的出现，而二书在《通志》中同时被著录的情况，则表明，当有新的、内容更丰富的相书出现之时，原有的旧相书并没有马上被淘汰，而是与新的相书并行了一段时期，才逐渐退出历史舞台。

由这一线索前进，我们在宋元书目中又发现了《三十二家相书》。晁公武《郡斋读书志》子部五行类著录有《三十二家相书》二卷，注云：“右或集许负以下三十二家书成此编。”^②从这条注文看，《三十二家相书》也应当属于许负相书一系，也就是说，它是沿着《十三家相书》、《十七家集众相书》这样一个系统发展而来，只是其修纂者更多，内容也更加丰富。由此，我们可以大体勾勒许负系统相书由唐前的十三家，经唐、宋两代，发展到十七家，再到三十二家的过程；在这一过程中，相书的内容不断充实更新，篇幅由一卷增至二卷，形成了由众多作者参预编辑修订、在相当长的时间里连续地有系统地发展的特点。直至元代，马端临的《文献通考》中也还著录有《三十

① 宋王尧臣等编：《崇文总目》子部五行类亦著录，称为《一十七家集众相书》。许逸民、常振国《中国历代书目丛刊》第一辑，现代出版社1987年。

② 晁公武：《郡斋读书志》，见许逸民、常振国《中国历代书目丛刊》第一辑。

二家相书》^①。可见许负系统相书的发展确实是源远流长。这种情况在隋唐以至宋元的众多相书是很少见的。明以后书目中虽然没有再见到相同或相类的著录，但从存世的《神相全编》来看，其中提及许负的众多内容，应当与此一系统相书有极大的渊源。

除了以上所述，对敦煌许负系统相书，还有一个问题不能回避，那就是作者。此系统相书所题的十三位作者都是些什么人，他们是不是真正的作者，都是需要澄清的问题。

CH.87 序前所题的十三位作者，依次为许负、李陵、东方朔、管公明、陶侃（即侃）、耿恭、朱云、黔娄先生、张良、鹿先生、神农、李固、张禹。P.3589V 列出了许负以下十二人的名字，漏掉了李固。这些作者中，列在最先，也最有名的，就是许负。

许负：在中国相术的发展历史中，许负是一个里程碑式的人物。他生活于西汉之初，有关他的相术活动最早记载在《史记》中。《绛侯周勃世家》记载了他为周亚夫看相的事：“条侯亚夫自未为侯，为河内守时，许负相之，曰：‘君后三岁而侯。侯八岁为将相，持国秉，贵重矣，于人臣无两。其后九岁而君饿死。’亚夫笑曰：‘臣之兄已代父侯矣，有如卒，子当代，亚夫何说侯乎？然既已贵如负言，又何说饿死？指示我。’许负指其口曰：‘有从理入口，此饿死法也。’居三岁，其兄绛侯胜之有罪，孝文帝择绛侯子贤者，皆推亚夫，乃封亚夫为条侯，续绛侯后。”周亚夫晚年，他儿子私自购买了工官尚方制造的甲盾，准备将来给父亲随葬，被人告发，牵连到周亚夫，“遂入廷尉，因不得食五日，呕血而死。”似乎印证了许负的预言。《史记索

^① 马端临：《文献通考》卷 220 子部形法类著录。江苏古籍出版社 2000 年。

隐》：“应劭云：‘负，河内温人，老姬也。’姚氏按：《楚汉春秋》高祖封负为鸣雌亭侯，是知妇人亦有封邑。”从《索隐》所引应劭语及姚氏语来看，许负应为老妇。《外戚世家》与《汉书·外戚传》均记载了许负为文帝母薄太后看相的故事。许负在后代有很大影响，人们常以其作为相士的代表人物，与先秦唐举、唐代袁天纲等并称，还有人直接称相术为“袁许之术”。许多相书亦以许负相标榜，唐代最通行的相书就称“许负《相经》”，唐刘知几在《史通》中说：“至若许负《相经》、扬雄《方言》，并当时所重，见传流俗。”^①流传的相图则有“黄帝、薛、樊、许氏相图”^②，《通志·艺文略》著录有《许负金歌》一卷，《宋史·艺文志》所录的相书中，有许负《形神心鉴图》、许负《相诀》等，皆佚。今存有明刻《许负相书十六篇》，《神相全编》亦收有许负听声，许负相德器，相耳、口、唇、舌、齿、手、足等多篇。

李陵：西汉陇西成纪人，字少卿。武帝时为骑都尉。天汉二年，率步兵五千人击匈奴，战败投降。未闻李陵通晓相术。与相术有关的记载，见于史籍者，仅《汉书·李将军列传》所附传记中的几句话：“上（指汉武帝）欲陵死战，召陵母及妇，使相者视之，无死丧色。”

东方朔：西汉平原厌次人，字曼倩。武帝时任官至太中大夫。以博学多识、诙谐滑稽著名，后人传其异闻甚多，方士亦附会之为神仙。未闻东方朔通相术。《史记》卷126、《汉书》卷65有传。

管公明：三国魏平原人，名谡，字公明。三国时著名的方

① 《史通》卷三《书志·杂志》。辽宁教育出版社1997年。

② 唐张彦远：《历代名画记》卷三《古之秘画珍图》。京华出版社2000年。

士，通《周易》，善卜筮、占相。《管辂别传》说他“明《周易》，仰观、风角、占、相之道，无不精微”，并晓鸟鸣，卜人吉凶生死无不验。尝自相曰：“吾额上无生骨，眼中无守精，鼻梁无柱，脚无天根，背无三甲，腹无三壬，此皆不寿之验。”四十八岁果卒。后世所传占卜书托名管辂者很多，敦煌遗书中有 P.3868《管公明卜要诀》与 P.4778《管公明卜要诀经》等，《神相全编》有《管辂人伦渊奥赋》、《管辂相婴儿》等篇。《三国志》卷 30 有传。

陶侃：东晋浔阳人，字士行。东晋著名将领，曾平定苏峻叛乱，封长沙郡公，都督八州军事。陶侃看相的事史书曾有记载，东晋相士师圭、陈训都为陶侃看过相，断言他将位至方岳，为公卿。未闻陶侃本人精通相术。《晋书》卷 66 有传。

耿恭：东汉扶风茂陵人，字伯宗。永平中为戊己校尉，攻匈奴，引兵坚守疏勒城，匈奴拥绝涧水，恭于城中穿井十五丈，不得水，乃整衣向井再拜，水泉奔出，扬水以示匈奴，匈奴以为有神明，遂引去。后益兵围之，恭食尽穷困，煮弩铠，食其筋革，与士卒同生死。救至得还。拜骑都尉，迁长水校尉，以忤车骑将军马防，免归。未闻耿恭通相术。《后汉书》卷 19 有传。

朱云：西汉平陵人，字游。通《易》、《论语》，元帝时为经学博士，成帝时为槐里令，以敢直言犯上著称于世。未见与相术有关的记载。《汉书》卷 67 有传。

黔娄先生：春秋时齐国的一位高士，修身清节，不求进于诸侯。曾辞鲁公、齐王之聘，清贫而终。相传有《黔娄子》四篇，言道家之务。《汉志》著录在道家类^①。其事迹主要见于《高

① 《汉书·艺文志》诸子略道家类著录，注云：“齐隐士，守道不仕，威王下之。”

士传》。未闻与相术有关。

张良：汉韩人，字子房。秦末追随刘邦，为谋士，佐汉灭秦、楚，因功封留侯。汉兴，良功成身退，学仙修道，以寿终。记载张良于下邳曾得黄石公遗《太公兵法》，旦日诵习，故能为刘邦多所谋划，“运筹于帷幄之中，决胜于千里之外”。由于张良经历奇特，足智多谋，故在后世传说中又附上许多神秘色彩。《史记》卷55、《汉书》卷40有传。

鹿先生：事迹不详。刘向《列仙传》载有“鹿皮公”：“鹿皮公者，淄川人也。少为府小吏，工木举手能成器械。岑山上有神泉，人不能至也。小吏白府君，请木工斤斧三十人，作转输悬阁，意思横生。数十日，梯道四间成，上其巅作祠舍，留止其傍，绝其二间以自固。食芝草，饮神泉，且七十年。淄水来，三下呼宗族家室，得六十余人，令上山半。水尽漂一郡，没者万计。小吏乃辞遣宗家，令下山。著鹿皮衣，遂去复上阁。后百余年下，卖药于市。”^①《云笈七签》称为“鹿皮翁”。不知与鹿先生是不是同一人。以无其它材料，暂录于此，以备学者详考。

神农：古称神农者有二。一是人们对烈山造田开创农业的民族祖先的追称，即神农氏，亦称烈山氏，三皇之一。另一是《庄子》中提到的人物。《庄子·知北游》：“婀荷甘与神农同学于老龙吉。神农隐几阖户昼暝，婀荷甘日中蓂户而入曰：‘老龙死矣！’神农隐几拥杖而起，曝然放杖而笑，曰：‘天知予僻陋慢弛，故弃予而死。已矣夫子！无所发予之狂言而死矣夫！’成玄英《疏》曰：“神农者，非三皇之神农也，则后之人物耳。二

① 汉刘向：《列仙传》卷下，《丛书集成》初编本，新文丰出版公司1984年。《云笈七签》卷108《经传部》亦录此文。宋张君房纂辑，蒋力生等校注，华夏出版社1996年。

人同学于老龙吉，老龙吉亦是号也。……学道之人，心神凝静，闭门隐几，守默而瞑。”则此神农为学道之人。由此序所提到的人物多与道教神仙方术有关来看，此神农应当指后者。

李固：东汉汉中南郑人，字子坚。博学，兼通方术。顺帝时任议郎、大司农等职。冲帝时为太尉。及冲帝崩，质帝遇弑，为立帝事遭大将军梁冀嫉恨，被害。本传载李固“貌状有奇表，鼎角匿犀，足履龟文”。谢承《后汉书》说他“博览古今，明于风角、星算、《河图》、讖纬，仰察俯占，穷神知变。”李固之父李郃亦善“河洛风星”，可见李固精通方术是有家学渊源的。《后汉书》卷63有传。

张禹：西汉河内轵人，字子文。通《易》、《论语》，明习经学，为博士，元帝时迁光禄大夫，成帝时为相，封安昌侯。禹亦通晓占卜，儿时有卜相者为其指点前途。《汉书·张禹传》云：“禹为儿，数随家至市，喜观于卜相者前。久之，颇晓其别著布卦意，时从旁言。卜者爱之，又奇其面貌，谓禹父：‘是儿多知，可令学经。’”《汉书》卷81、《后汉书》卷44有传。

以上一十三位作者中，精通相术或其它方术的有许负、管公明、李固三人，有过被相的经历或多少与相术沾点边的有李陵、陶侃、张禹三人，其余数人，东方朔、张良以博学多识闻名，耿恭有拜井出水的奇异经历，朱云以经学立身，而黔娄、神农、鹿先生，皆神龙见首不见尾，总之，七人都难以与相术联系起来。十三人中与相术有关的仅占到一少半，足以说明这份作者名单的伪托性质。王重民先生说此类相书“自古传行民间，久失撰人姓氏，（或出于众人之手，原无撰人姓氏。）尊许负者便题许负相法，尊袁天纲者或谓为袁天纲相书；更多托古人，以炫其名贵”的话，确实十分精辟。

虽然作者是伪托的，但这份名单也不是全无用处。列出十

三位作者，说明该相书确实是成于众人之手，以许负为首，大约首先是传习许负相法的相士将自己所知的心法要诀纂集起来，又经过后代相士的增补修订，每增补一次，作者的名单便增加一些，以至于有十三位作者，所以《通志·艺文略》著录为《十三家相书》。而《十七家集相书》、《三十二家相书》的存在，则说明这类相书在以后又经过多次的增补修订。

还有一个细节也能说明问题。在保留了开头部分的三件相书抄本中，CH.87 书名后题“许负等一十三人撰”，而 P.3589V、S.5969 则题作“许负等一十三人集”。“集”“撰”二字从字面看是有差异的，“集”当然是指纂集、汇集，而“撰”除了撰写、著述的意思之外，也有“纂集”之义，《集韵·潜韵》：“撰，或作纂。”曹丕《与吴质书》中说：“顷撰其遗文，都为一集。”都是“纂集”之义。我们认为，许负相书所题的“一十三人撰”或“一十三人集”，无论是“撰”还是“集”，二者在这里所表达的意思都是一致的，即“纂集”，也就是说，书前所题已明确告诉读者，许负相书是由以许负为首的一十三人纂集在一起的。

其实，不仅许负系统相书如此，古代相书的特点，大都不脱一个“集”字。盖相术为古代人占相思想及方法经验的总结，世代传承的同时，后人又不断根据理解与实际经验进行增补、修正，虽有增删，而万变不离其宗，其思想与方法技术的核心是相对稳定不变的，相术本身又是一个实践性操作性很强的东西，所以后人对相术首先是学习领会，再在实际中摸索体悟，等到精通之后，才有可能对前人的东西进行增删修正，归纳总结，所以中国的相书基本上都是“集著”而成。敦煌写本相书列出了十三位作者，传世的《太清神鉴》也在序中云：“余自稚岁，潜心于此，考古验今，无不征效。遂特离林屋洞，下山三载，遍搜古今，考之极元者，集成一家之书，目之《太清神鉴》。”

^①元人薛延年在《人伦大统赋序》中亦云：“金尚书《人伦大统赋》，与芟诸家之冗繁，撮百世之机要，提纲挈领，不下三二千言，囊括相术殆尽。”^②尽管后二书都标有明确的作者，但其书的性质，同样都是“纂集”。其它的传世相书，如《麻衣相书》、《神相全编》、《相理衡真》等，亦无不是删繁撮要，归纳总结而成。

① 《太清神鉴》原题“后周王朴”撰，四库馆臣考其为伪托。文渊阁《四库全书》影印本。

② 《人伦大统赋》，金张行简撰，元薛延年注，《中国方术概观·相术卷》本，人民中国出版社1993年。

佛教造像

——敦煌佛教造像的君权意识

蔡伟堂

(敦煌研究院考古研究所)

一、帝王与君权神授

佛教传入中土之前，中国古人认为天是一切。中国最早流行的天人关系理论，为“天命论”。信奉上天有意志，有目的，直接控制人类生活的理论，称之为“天命论”。天具有至高无上的权力，天的意志造就一切，天命使得君主掌管天下。董仲舒《春秋繁露·尧舜汤武》：“王者承天意以从事”。《深察名号》：“受命之君，天意之所予也。”提出了君权神授说。董仲舒的理论强调天人同类，人副天数。《孟子·万章上》：孟子谈其得天下之与“天”的密切关系。教天祭神、遵行天命，成为政治之核心，所以人处处与天相应。天人可以相互感应。天、君、臣、民于是必须合于这样的关系模式，董仲舒《春秋繁露·玉杯》曰：“屈民而伸君，屈君而伸天”。这种借神权确立皇权权威，而又不使之走向极端，实践意义强，又使统治者心悦诚服。于是寻改天人关系理论在中国迅速趋于成熟，形成一条一以贯之的主线。

汉王朝观念变革的目标是以“君权神授为前提，强化皇权保证中央集权在政治运作中无可动摇的权威性。提倡的是，神

权政治。皇帝是君主的核心，官僚只是君主政治的工具。在君主政治的结构中，国家的立法权、行政权、司法权等所有大权，往往集中在皇帝一人手里。中国社会政治结构演变的趋势是：从神治到人治。从很少一部分人统治全社会的贵族制，到一个人统治整个社会的君主制。君主是超人，在他身上始终闪现着天人合一的神圣灵光。因此，在帝王统治的中国历史，总不免有强烈的“天人合一”成分与政治相伴随^①。这种从先秦便已有之的天命论牢牢地植根于中国的土壤之中，王者被称为“天子”一天之子。

佛教传入中土后，王者与佛之间，便有了相似的内在联系，君权神授观念也进入了佛教。吴焯在《佛教东传与中国佛教艺术》中提出：“‘帝王即佛’，认为，“佛教传入中国之初是不礼敬王者的，这与中国儒家礼教当然有矛盾，故而长期以来就有所谓夷狄之年。东晋咸康六年（公元 340 年）在朝廷里兴起了一场沙门是否应礼，而尚书令何充却持反对意见，两派各据理力争，最后言不了了之。至东晋末叶，桓玄当政，这个问题又重新提了出来。慧远作《沙门不敬礼王者论》，从五个方面阐述沙门所以不向王者行礼致敬的道理，最后意得到桓玄的确认，从此对中国佛教礼仪的确立产生了重大影响。”^②。

中国帝王与佛教的关系，是一个相当复杂的问题。因为在中国历史上，封建帝王与佛教发生的关系，即有政治上的关系，又有信仰上的关系。南北朝时期，佛教深入到各个层面，帝王信佛极盛。南朝宋、齐、梁、陈四代，统治者基本上都信奉佛

① 陈江风：《天人合一》，北京：生活、读者、新知三联书店，1996年。

② 吴焯：《佛教东传与中国佛教艺术》，浙江人民出版社，1991年。

教，宋诸帝中，以文帝、孝武帝为代表；齐代以竟陵王肖子良为代表；梁代以武帝肖衍为代表，梁武帝的崇佛达到了顶峰。梁武帝在他的第一批诏书之中，宣告：“朕应历受图，惟新宝命”^①。这里的“宝命”即“天命”，即古代中国皇帝王位的传统说法，他没有放弃中国传统的“天”的观念，他笃信佛教，他把佛教曰：“大宝”观念注入中国的“天命”观念。一词。这种占统治地位的思想观念，对中国帝王文化的发展起了重大作用。汉光武帝因适臣称自己为圣而对其加以申诉^②。

由于南朝统治者的信佛，致使佛教在社会上广泛流传。

北朝除北魏太武帝，北周武帝排佛外，其余诸帝基本上都信奉佛教。太武帝（424-452）晚期阶级矛盾日益尖锐，北魏的统治开始衰弱。文成帝（452-465）继位，恢复佛教，为其统治北魏政权，文成帝下令要诸州、县各建一寺，允许平民出家，重新复修寺塔和佛像，同时，他还以僧人师贤统领全国佛教。师贤死后，又以凉州僧人昙曜继任此职，昙曜并于平城开凿云冈石窟。《魏书·释老志》：“和平初“昙曜白帝，於京城西州塞，凿山石壁，开窟五所，镌建佛像各一，高者七十，次六十尺，雕饰奇佛，冠於一世。”兴安元年（公元452年）令按文成帝的身样和形象在平城里雕造石像的记载：“是年诏有司为石修，如今如帝身，既成，额上足下各有黑石，冥同帝体上下黑子。”又“敕有司于五级大寺内为太祖以下五帝铸释迦立像五，

① 严可均编：《全上古三代秦汉三国六朝文》第七册，台北，1975年），全梁文卷2。

② 谭中：《中印文化互融——敦煌视觉艺术传统的一个侧面》，中国敦煌吐鲁番学会编，敦煌吐鲁番研究文集，北京：汉语大词典出版社，1990年。

各长一丈六尺，都用赫金二十五万斤”^①。昙曜所开五窟，实是按平城“五级大寺内，为太祖已下五帝（即道武帝、明元帝、太武帝、景穆帝和文成帝自己。若从西头第20窟往下顺序分配，则20窟主尊为道武帝，19窟主尊为明元帝，18窟主尊为太武帝，17窟主尊为未即就死去的景穆帝，16窟主尊则是正在位的文成帝”^②。孝文帝公元493年迁都洛阳，崇信高僧佛陀扇多，为他在嵩山建少林寺，以利用开窟为皇帝祈福。宣武帝时期营造龙门石窟。从古阳洞窟里扬大眼等人的造像记中证明，此窟是一批支持孝文帝迁都洛阳的宗室和高级将领，专为孝文皇帝开凿的功德窟。宾阳洞则是孝文帝死后，他的儿子宣武帝为他和文昭皇太后所建的功德窟，“初建之始，窟顶去地三百一十天”，后来因为考虑斩山太高，费功难就，乃“奏求下移就平，去地一百天，南北一百四十天”，从景明元年（公元500年）到正光四年（公元523年），历时二十四年，费工八十万二千三百六十六乃成^③，魏末孝明帝时（515—528）太后胡氏摄政，她在熙平元年（516）营造了洛阳的永宁寺，并造九层浮图。

总之，在北魏迁都洛阳的20余年间，洛阳寺庙大增，由原来的数十所增至千余个。

唐朝20个皇帝中，除了武宗李炎反佛外，其余的都是扶植过佛教的，而且多数都是崇佛者，供佛而巩固其地位。唐高祖做皇帝后，建寺立像，设斋行道。武德二年（619）正月下诏，要全国在每年的正月、五月、九月的三个月里，禁止屠宰。诏

① 《魏书·释老志》。

② 国家文物局教务处：《佛教石窟考古概要》，北京：文物出版社，1993年；宿白：《云岗石窟分期试论》，《考古学报》，1978年第1期。

③ 《魏·释老志》。

文说：“……释典微妙，净业始于慈悲”^①。唐太宗在他统治时期，除了崇奉儒家思想外还笃信佛、道，他扶植和利用佛教，建寺度僧，颁发《佛遗教经》、禁止买卖佛像、劝人出家为僧、战地建寺，崇信高僧玄奘。在一道允许剃度佛教僧人的诏书中，他把《书经》的“钦若昊天”解释为“朕钦若金轮，恭：应宝命”。接着，他在同一诏书中把佛陀称为“至德”和“大圣”^②。唐高宗为了给母亲求福，下令修建大慈恩寺，并度僧 300 人，该寺建成后，请玄奘任主持，在寺内另建翻经院。洛阳龙门奉先寺大佛是唐高宗所建。

武则天是一个积极的崇佛者，她自信是佛的虔诚弟子。为了做皇帝，私下开展了一系列的舆论准备工作。《旧唐书·则天皇后本纪》：载初元年，有沙门 10 人撰《大云经》，她收到这部《大云经》之后，立即颁布于全国，令诸州各建大云寺，度僧千人。她以佛教的五戒教人，以佛教的教义辅儒学治国。又由印度僧人菩提流志译出《宝雨经》10 卷。她得到了《宝雨经》译本，大加附会，认为所说的显示女身，作自在主就是指的她。便在同年（693 年）秋天 9 月，加尊号为“金轮圣神皇帝”。她的这一尊号显示其作女皇帝是佛的要求和她对佛教的信奉。佛教史上具有很大影响的唐译本《华严经》，也是在她统治时期建立的佛教宗派华严宗所依据的主要经典。武则天先后几次称加尊号，并不断翻新虔成观，即将绝对真言具体化为神。到则天，以佛像象征王权的活动达到顶点^③。

唐玄宗在位时期，除尊立儒学外，在思想上又采用了佛、道并用政策。在玄宗的支持下，创建了中国式的另一个宗派密

① 《唐大诏令集》。

② 《钦定四库全书·唐书》（扬州版），卷 5，第 6 页；第 11 页。

③ 杜斗成：《北凉译经论》，兰州：甘肃文化出版社，1995 年。

宗。玄宗以后诸帝，除武宗废佛外，其余诸帝基本上都信奉佛教，如玄宗与第3个肃宗即位后，便召集和尚100余人入宫，朝夕诵经，以求佛对他的保佑，公元758年，又把印僧不空召进宫里，为他灌顶，授菩萨戒。肃宗之后代宗，在山西五台山造金阁寺，代宗之后的德宗，注意于佛寺的保护。到了宪宗时，崇佛达到了高潮，这就是历史上有名的迎佛一事。

可以看出，上述的皇帝（包括武周，不算哀帝）中，除了武宗李炎是反佛的以外，其余都是崇佛者。由于他们的崇佛，致使开窟造像兴盛。历代诸帝崇佛之表现，证明了在等级森严的封建宗法礼治社会中君臣所占有的既定的社会政治地位，分别是历代帝王政治安定，帝王与文臣武将各守其位，各谋其政的社会理想的形象的概括。把神秘的凡夫俗子不得入内的佛的国度，用儒家传统的“君君臣臣、父父、子子”的宗法观念和等级制度加以框制，创造出与人间社会，一般无二的佛世天国。以地上的君主为范本，摹绘世界上无所不能的最高主宰的形象，神化统治制度。在既是由于佛教极力向人间世俗的统治者靠拢，以便得到支持的结果，也表现了一种用传统的天命论来理解帝王与佛的关系的认同心理^①。

二、敦煌佛教造像的君权意识

佛教作为域外宗教，自传入中土后，经过与中国传统文化的碰撞、斗争，逐渐与中国传统文化融合。因此，它对敦煌石窟造像及社会生活的各个方面都曾产生过深刻的影响。人们对佛教造像的了解，必然离不开对它的历史发展的了解，离不开

① 侯芳. 中国传统与佛教造像散论. 造型艺术, (人大报刊), 1989年,(12)。

它与中国传统文化冲突、斗争、融合过程的了解。

十六国时期，社会动荡，战争连绵，但河西佛教造像却得到了迅速的发展。《魏书·释老志》云：“凉州自张轨后，世信佛教。敦煌地接西域，道俗交得其旧式，村坞相属，多有塔寺。太延中，凉州平，徙其国人于京邑，沙门佛事皆俱东，像教弥增矣。”河西地区的敦煌是佛教的兴盛之地，固然是统治者巩固其地位的有力武器。河西石窟现存之多在全国是少有的。这些石窟寺追溯其建窟渊源，大都产生于十六国时期，《高僧传·昙摩密多传》：“昙摩密多，此云法秀，罽宾人也……博贯群经，特深禅法……进到敦煌，于闲旷之地，建立精舍，植柰千株，开园百亩，房阁池林，极为严静。顷之复适凉州，仍于公府旧寺，更葺堂宇，学徒济济，禅业甚盛。”《集神州三宝感通录》：凉州石窟开凿时说：“凉州石崖瑞相者，昔沮渠蒙逊以晋安帝隆安元年，据有凉土……于州南百里，连崖绵亘，东西不测，就而斫窟，安设尊仪，或石或塑，千变万化，有礼敬者，惊眩心目。”北魏佛教的一个重要特点，就是佛教教权强烈依附于皇权，北魏的佛教有强烈的国教色彩，佛教紧密地为当时政治、为最高的皇权服务。道武帝时，道人法果带头礼崇皇帝，这不仅体现为一种宗教活动，而且体现于造像活动^①，前述帝王崇佛就是最好的例子。

北朝敦煌佛教造像的发展与北朝诸帝对佛教的提倡有直接关系。莫高窟十六国前凉张天锡三年（公元366年）～北周宇文觉元年（公元557年）～大象二年（公元580年），这时的莫高窟已开凿上百个洞窟^②。北朝石窟的佛教造像，从供养人题记

① 《魏书·释老志》。

② 史苇湘：《关于莫高窟内容总录》，《敦煌石窟内容总录》，北京：文物出版社，1996年。

中反映出多数是王公贵族，官僚地主等等，这些人开窟的世俗目的，就是顺统治者之意，认为造像是最大的“善行”。《佛说造立形像修佛报记》（失译者名，附东晋录）载：“作佛形像报，恒生大富家，尊贵天报珍”；“作佛形像报，作大名闻王，金轮飞行帝，典主四天下”；“作佛形像报，临终识宿命，见佛在其前，不觉死苦时。”统治者提倡造佛像不但活着的时候能一统天下，而且死后，还能上天成佛。佛教如此宣传，王公贵族皆是如此祈求的，东阳王元荣在一个发愿文中说：“愿元祚无穷，帝嗣不绝，四方附化，恶贼退散，国丰民安，善愿从心，含识有生之类，咸同斯愿。”^①

孝文帝继位后在全国掀起建造佛寺之风，很快响影到了敦煌。五世纪中叶北魏占领敦煌后，元荣任敦煌太守，被封为东阳王。元荣在敦煌活动期间，顺应统治者的意愿，从孝昌元年至大统十一年，计三十余年间（公元525年~545年），开窟凿龕，崇信佛教，广施佛经，对北魏晚期至西魏前半期莫高窟的兴建影响很大。据考证莫高窟有东阳王之窟。关于东阳王窟，学界有不同说法，宿白推测是第263、265、246三窟。他认为，魏窟中时间最明确接近刺史东阳王时期的是第263窟。第265和246窟露出的魏迹很少，主要是从窟的形制推测它们修凿的时间与第263窟相近。在这三座魏窟中，目前虽然还无法证实究竟哪一座是刺史东阳王所修的那一大窟，但东阳王所修窟在这

^① 敦煌遗书《律藏分》第14卷尾题，转引自向达：《唐代长安与西域文明》，395页。

三座之中应该是不误的”^①。

对于东阳王之类的贵族信徒来讲，他们对佛教哲理并不能深层的理解，只求以崇拜换取佛的保佑，他们听从于当时社会上占统治地位的帝王的指使和对佛教的信仰，所以大造佛像，例如，莫高窟现就北魏洞窟而言，尽管三十多个窟龕的施主不同，但造像题材内容却大同小异，都是围绕功德无量 and 君权意识的主题。为了达到上述目的，统治者大肆开窟造像，“其诸费用，不可胜计”^②莫高窟第 251、254、257、259、260、263、265、487、246、247、248、249、285、286、288、431、435、437 等就是这时的一批洞窟。

文成帝复佛以后，敦煌凿窟造像活动更加活跃。自此迄北魏末，在南区的第 2、3 层，相继开凿了第 259、254、257、260、263、487 等 11 个洞窟，是为北魏第二期洞窟^③。其中最具代表的是第 259 窟。259 窟的年代基本上中外学者都同意应是一个 5 世纪的洞窟，可是此窟究竟开凿于哪个年代，却意见分歧。对第 254、259 窟的年代学界评说不一，诸说，究竟何者为是，颇值思量。有学者认为第 259 是献文帝时开凿，有说第 254 窟大约建于北魏中期，相当于公元 465~500 年左右。又有说可能

① 宿白认为“第 265 窟的形制与规模和第 263 窟相似，据此可以大略推知该窟的修凿当与第 263 窟为同时。第 246 窟是现存魏窟中最大的一座。也是魏窟中窟室原貌保存最好的一座。魏窟原具前室，似乎只此窟还略存遗迹。此窟形制极似第 263、265 窟；其位置在莫高窟魏窟行列的最南端，从邻近的第 254、251、249 窟到第 246 窟排年顺序上观察，此窟属于东阳王时期也是合适的”。（见宿白《中国石窟寺研究》。北京：文物出版社，1996 年）。

② 《魏书·释老志》。

③ 李玉珉：《中国佛教美术史》，台北：东大图书股份有限公司，2001 年。

建于公元 475~490 年间^①，部分学者认为，259 窟西壁的半塔柱应是中心塔窟的一种不成熟和不完备的形式。言下之意，此窟的年代应比敦煌莫高窟 254 等中心塔柱窟早。李玉珉认为，敦煌第 259 窟开凿于北魏献文帝时^②。笔者同意此说，因为第 259 是莫高窟中最早的北魏洞窟。造像特点与云冈石窟第二期洞窟相似，说明 259 窟的开凿年代与云冈第 7、8 窟相近，同时也表明两地造像同是北魏文帝统治时的作品。敦煌北魏窟的佛像风格与云岗、龙门近似，说明在北魏帝王统治时期，不但在云岗建造大批石窟而且在龙门、敦煌均修造大批石窟，这与他们立用佛教来维护其统治和他们崇佛的具体表现是分不开的。此时帝王崇佛以达到了顶峰，王者和佛的关系紧密相连。

隋代的敦煌佛教造像已基本上实现了汉化，同时也成为中国传统思想的重要内容，这时中国佛教各宗派的相继形成，以及开始向海外与其它地区的不断传播，说明佛教作为社会文化现象，具备了较为广泛的社会性；同时，佛教作为维护中国古代社会封建政治统治的思想武器，也趋于成熟，并具越来越为封建帝王们重视。

隋文帝深崇佛教，他曾亲自率领王公大臣在昙延法师面前受“八戒”。仁寿元年（601 年）隋文帝诏令天下各州建舍利塔，瓜州也在崇教寺（即莫高窟，起塔，安放释迦舍利。）隋炀帝更是“优游于大乘的”总持菩萨”，曾直接派中使到敦煌建讲堂，在

① 樊锦诗、马世长、关友惠：《敦煌莫高窟北朝石窟分期》，《敦煌研究文集》，兰州：甘肃人民出版社，1982 年。

② 李玉珉：《敦煌莫高窟第 259 窟研究》，《1994 年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立五十周年·石窟考古卷》，兰州：甘肃民族出版社，2000 年。

崇教寺修舍利塔^①。在隋朝统治者崇佛浪潮的推动下，短短三十余年莫高窟竟开凿了总数多达 101 的隋代洞窟。此时的佛教已经形成了一股强大的社会势力。隋代佛的两侧侍立着弟子（迦叶、阿难）、菩萨（观音、势至）、南北天王和金刚力士。这种有主有从、有坐有立、有文有武的群像，已成为“隋代造像的定制”^②。第 427 窟是隋代规模最大的洞窟之一，前室两侧，主佛旁边排列着金刚力士和四大天王，天王脚下踏着“恶鬼”，四天王威武雄壮，他们不再是内涵丰富，概括性强，不可捉摸，分化不明显的佛像，而是更为确定，各有不同的职能和地位，明显表现出弟子与主尊的新型关系。众多的开窟，众多的佛教造像，足以证明历代君王与佛教造像的密切关系，反映了佛教造像的背后深涵着君权意识和“君主即佛”的主题。唐前期，由于社会经济的发展，中西交通的昌盛，文化教育的进步。对于宗教，也是释道兼崇，因而两教之间的斗争从来没有停止过。在武德、贞观时期，佛教虽然受到了一定压抑，但并没有达到阻碍佛教传播的程度。

唐代元德元年（公元 618 年）～长安四年（公元 704 年）唐高祖、唐太宗、唐高宗、武则天时期，崇佛达到了高峰。武则天由于佞信佛教，沙州佛事盛行。因此，武周时期开凿的佛窟要多于武德、贞观、上元各期的总和。当时在莫高窟初唐时就有洞窟四十余个，第 220、57、96、211、213、242、380、287、332、334、338、322 窟是此时的代表窟。在武则天统治时期，敦煌地方很具有代表性，西北地区民族矛盾，阶级关系都十分

① 李玉珉：《敦煌莫高窟第 259 窟研究》，《1994 年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立五十周年·石窟考古卷》，兰州：甘肃民族出版社，2000 年。

② 段文杰：《敦煌彩塑艺术》，《敦煌研究》1981 年试刊。

紧张。但却又是莫高窟继续繁荣兴旺的时期。敦煌此时的佛像就是在这种世俗的政治背景下建立起来的歌功颂德的纪念碑和权力地位的象征。武则天册封皇之后，参政治国，以其“智慧多权术”，在贵族集团与经济力量上升的地主集团的矛盾斗争中，战胜政敌。她利用佛教，确立自己的地位，表现政治斗争的胜利，武则天当权后，为了取得李唐王朝而自立，就大造符瑞图讖作为舆论准备。僧人怀义，法朗等造《大云经疏》，称武则天是弥勒下世，广度僧尼。开元年间，凿龕造像之风仍十分兴盛。在统治者的大力提倡下，仅莫高窟的现存题记中有名者，就有龙兴寺、大云寺、善光寺、金光明寺等等^①。武氏颁《大云经》及《大云经疏》^②。于天下，诏令大云寺、宣讲《大云经》之际，“禅师灵隐共居士阴口等”，效法薛怀义“奉诏”建夹贮大像，以取悦和攀附“神皇”，其政治功利性则是不言而喻的了。

宗教斗争常常是政治斗争的反映，初唐的释道之争也反映了武、李两族争夺政权的背景。应武则天的倡佛，借助佛教以达到抬升政治地位的潮流，迅速波及到边陲敦煌。随着佛教的日趋汉化，敦煌佛像也渗透着时代政治的内涵。敦煌石窟中最能证明武则天用心的还是卢舍那佛和弥勒大佛。卢舍那作卢遮那，为华严本尊。《慧苑音义》：“卢遮那，云光明照也。言佛与身智，以种种光明照众生也。”武则天以圣立自居，泽被天下，故以卢舍那佛自比。她既要革唐命，以武周代言，除了寄言弥勒，亦须借卢舍那佛，据《敦煌石窟内容总录》统计，敦煌壁画中名为卢舍那佛的单铺图像有 9 身，此外，在一些经变画中

① 段文杰：《唐代前期的莫高窟艺术》，《敦煌石窟艺术论集》，兰州：甘肃人民出版社，1988年。

② 首见于《河州文录补》，所收《大云经疏》（残卷），存 S.6502、S.2658 等号。

也有一些卢舍那佛像。如：初唐第 332 窟，此窟建于圣历元年（698）（此窟原存武周圣历元年，重修莫高窟佛龕碑）系李克让所建^①，盛唐第 446 窟，第 31 窟大约开凿于大历（766~799）前后，第 74 窟。

“慈氏越古金轮圣神皇帝”，慈氏即弥勒，武则天时代敦煌石窟中弥勒菩萨形象甚多。利用民众时弥勒下生，企望过平安幸福生活祈求，而借佛教为自己陈符命，武则天谎称自己是“弥勒下生”当作闫浮提主。”弥勒在佛教里是未来佛，他总是以救世的面貌出现，所以则天选择弥勒。“《弥勒下生经》几乎都讲到弥勒下生于转轮王国土，此国大治，遍地是宝无有怨贼，城邑聚落无闭，正因为如此，弥勒便首先为现实统治者所敬仰，现实统治者对弥勒的如此态度，主要目的是想作兵不血刃而能统一天下，又使国内大治的转轮王一即佛教的理想王。如果从这个角度去考虑问题。我们对敦煌出现弥勒造像就不难理解了^②。

弥勒信仰与佛教政治、皇帝，崇拜关系密切。是武则天执政时最好的君权见证。在敦煌石窟最能证明武则天用心的也是弥勒大佛。圣历元年（698 年）的《李君莫高窟佛龕碑》记载：当时莫高窟已经是“推甲子四百他岁，计窟室一千余龕”^③。《莫高窟记》载：“至延载二年（695 年）禅师灵隐共居士马祖等造北大像，高一百四十尺”。北大像即今 96 窟，此窟疑即天授元年（690 年）武则天“敕两京诸州各置大云寺一区，藏《大云经》”之沙州大云寺。武则天崇佛，依赖佛教为她的武周政权

① 现存敦煌研究院资料中心，碑文稿见敦煌文献 P.2551。

② 杜斗成：《从转轮王到龙王》，《1990 年敦煌学国际研讨会论文集 石窟考古编》，沈阳：辽宁人民美术出版社，1995 年。

③ 李永宁：《莫高窟北大像与〈大云经〉、〈大云经疏〉》，2004 年提要敦煌学国际学术研讨会论文，甘肃敦煌，2004 年印。

制造舆论，莫高窟 96 窟的弥勒佛大像，覆以重楼，凿像穿山，倚崖而坐，双腿下垂，决非仅仅是一善跏坐式，衣僧祇支及土红袈裟，仪容端庄。而既有皇帝的尊严，又略带人性的慈和，双眼透出威武与英睿，形象显得尊贵与严峻。再加上身后彩绘的火焰纹背光，衣褶，波纹的垂裙，精致的莲花座，显示出这位帝王形象的弥勒佛的高贵威严。这不是一尊普渡众生、慈悲为怀的弥勒大佛，而是被高度概括和描绘了的帝王化身，如果换去袈裟实是一位唐代心有雄才大志的帝王形像。所以“建造敦煌莫高窟 96 窟 35 米弥勒大佛像，不仅仅是一种宗教信仰的行为，它还深深地包含着武氏称帝的深刻的时代背景和政治因素。武则天使用的这一套，是历代不少中国帝王都用过的“君权神授”的权术。武则天把‘宝图’，‘祥符’作为自己的象征，改朝换代，她这种以真命天子应世的用心，并没有解决女人能否成为皇帝的问题，而反对女人作皇帝的传统思想，却根深蒂固。弥勒造像包含了强列的政治理念，因此常常被统治者用来作为达到某种政治目的的工具。统治者利用弥勒来巩固自己的统治。早期例子可以追溯到北魏文成帝即位后，更重要的是，让佛教成为强化君权的工具。

武则天统治时期，除了 96 窟，武周时代还在莫高窟留下许多洞窟：332 窟（圣历元年 698 年）335 窟（垂拱二年至长安二年，686~702 年）此窟门上有垂拱二年题记；西壁龛北侧有长安二年题记；北壁有圣历年张思艺敬造题记，123 窟（武周万岁三年 697 年）。西千佛洞还有如意元年（692 年）之壁画^①。因为统治者的提倡，于是雄伟、壮观的成为艺术家所追求的时代风貌。在敦煌巨大造像应运而生。

① 史苇湘：《丝绸之路上的敦煌莫高窟》，《敦煌研究文集》，兰州：甘肃人民出版社，1992 年。

从公元 618 年至公元 704 年的初唐八十六年间，包括了李渊、李世民、李治、武则天四代君主，敦煌莫高窟留下的洞窟以武周时期为最多，数量超过前三代君主统治时期的总和，在质量上也比前代成熟。初唐佛像已经走了很长一段艺术历程，由于帝王政治上和物质上的支持，武周时期的敦煌佛像表现得金碧辉煌。

公元 705 年是敦煌历史上的盛唐时期，沙州人民为强大的唐帝国作出了巨大的努力。这一时期莫高窟佛教造像形式多样。如京洛地区佛教寺院出现的艺术上的竞争，在莫高窟也有所反映。武周时期佛教造像的细腻，追求感观，在外在形式表现上已经达到了一定的高度，是某些佛像领域甚称具有典型意义的七世纪的艺术的代表，盛唐时期，敦煌佛像已经表现出华丽、精致、意态冰冷的偶像感到不满，要求艺术家在完美形式里表达更多的可以令人思想的内在的东西。由于佛教深入民间，佛教人物的传统越来越世俗化。唐代石窟中的迦叶，显示出成熟的思想，表现出一种令人凛然畏的权威气派。端严挺姿，暗示着他负有延续与弘扬佛教的责任感。这时纯粹中国化的迦叶，正是沙州地方号称“一城领袖，六群提纲”^①各姓豪族在佛龕里的精神代表。迦叶在“佛国世界”的权威，也正是人间权威阶级的投影。

唐代是敦煌佛教全盛时期，建洞窟译佛经，其风大盛。而且佛教自东汉末传入中土，经历代发展，到唐代敦煌佛教造像已变为具有中土汉化特色的佛教造像，融入了部分儒家伦常观念，上自帝王，下至百姓，尊佛蔚然成风。唐代敦煌佛像面庞逐渐汉化，佛像出现了健康丰满的形象^②。这种特点能使佛更

① 《隋书》卷三十五，《经籍志四》。

② 蔡伟堂：《敦煌佛教造像的汉化与世俗化的形成》，《敦煌学辑刊》2005 年第 1 期。

接近于世人，更易于使王者达到统治的目的，在面容祥和的佛像背后深涵着君权意识。

封建帝王推崇佛教，在全国开窟造像，是为了巩固其封建统治，加强君权神授的可信性，祈求无所不能的佛保佑他们长治久安，他们开窟造像，也是为了来世能转化成佛，成为佛的化身继续做一统天下的帝王。所以他们在佛教造像上就反映了这种心理状态^①。

总之，中国社会政治结构演变的趋势是：从神治到人治。在帝王统治的中国历史时代，总不免有强烈的天人合一成分与政治相伴随。佛教传入中土后，帝王与佛教造像之间，便有了内在联系，君权神授观念也进入了佛教。从北魏和唐代的几位皇帝和诸多的敦煌石窟造像不难看出，统治者极力崇佛的用心，他们是借用佛教来巩固其封建统治，他们把佛看成是救世主，借用佛像来表现权威。敦煌地方很具有代表性，随着佛教的日趋汉化，佛教造像反映出时代的政治图景。敦煌佛像是在世俗的政治背景下建立起来的歌功颂德的纪念碑和权力地位的象征，因此，敦煌佛教造像深涵着道统和君权意识，反映了“帝王即佛”的主题。

① 侯芳：《中国传统与佛教造像散论》，《造型艺术·（人大报刊）》，1989年第12期。

从敦煌歌辞看唐代敦煌地区 禅宗的流传与发展

王志鹏

(敦煌研究院民族宗教文化研究所)

禅宗是隋唐时期形成的佛教宗派之一，也是最为典型的中国化佛教宗派，因重于禅，主参禅，故名“禅宗”。又因主张“以心传心”，直传佛的心印，所以也名“佛心宗”。唐中期之后，禅宗以其独特的传教方式及其僧团组织形式得以迅速发展，成为我国影响深远、势力强大的佛教宗派。作为佛教派别，禅宗称“教外别传”，否认佛教经典、佛祖权威，也否认佛菩萨以至净土的实际存在。正如杜继文所云：“禅宗唯一信仰的是‘自心’——迷在自心，悟在自心，苦乐在自心，解脱在自心；自心创造人生，自心创造宇宙，自心创造佛菩萨诸神、自心是自我的本质，是禅宗神化的唯一对象，是它全部信仰的基石。”^①禅宗这种不崇拜任何偶像，不信仰任何外在的神，在我国历史上有着特殊的影响。

禅宗最为发达的时候，是在公元七世纪末到十一世纪，约从唐武则天起，直到北宋末期。敦煌禅宗逐渐盛行的时代约在公元八世纪末到十世纪。敦煌写卷约保存有一百种，三百件左

① 杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史·导言》，江苏古籍出版社1995年2月版，3页。

右有关禅宗的文献资料。胡适曾指出：保存古代（唐前及唐代）禅学史料的，一为唐代敦煌的材料，一为日本的材料。^①由此可见敦煌文献在禅宗研究的重要地位。胡适也是第一个利用敦煌文献资料研究禅宗史的学者，他的佛学研究成果，主要表现为对于禅宗史的批判研究，最大贡献是对禅宗七祖神会和和尚的研究。他运用实证主义的治学方法，重新肯定了神会在禅宗史上的重要地位，说明正是由于神会的积极作用，使得慧能南宗一系在禅宗中逐渐取得主流地位。尽管他的一些观点不一定为人们所同意，但他在研究过程中所表现出来的严谨态度和科学精神，包括许多研究结论，至今仍为中外学者所称道钦佩。

敦煌写卷表现禅宗的歌辞，既有南宗的，也有北宗的，还有表现二者融合的，这些都反映了唐代敦煌地区禅宗的历史发展状况。其中有署名神会歌赞南宗的歌辞，非常引人注目。如 S.6103 卷和 S.2679 卷都保存有神会的《五更转》，还有《南宗定邪正五更转》，也是神会的作品，计有九个写卷：北藏“咸”字 18 号、北藏“露”字 6 号、S.2679、S.4634、S.6083（两种）、S.6923（两种）、P.2045、S.4654、和 P.2270 卷。神会的作品传世不多，宣扬南宗的佛教歌辞湮没达千年之久，因而非常宝贵。

神会是禅宗六祖慧能的晚期弟子，菏泽宗的创始人，也是创建南宗的重要人物。他率先提出南宗顿教优于北宗渐教的说法，指出达摩禅的真髓存于南宗的顿教。开元十二年（724）正月十五日，神会在滑台（今河南滑县）大云寺设无遮大会，与当时的著名学者崇远大开辩论，建立南宗宗旨。此后，他大力宣扬慧能才是达摩以来的禅宗正统，北宗的“师承是傍，法门是渐”。由于他的弘传，使曹溪的顿悟法门大播于洛阳而流行于天下。天宝四年（745），神会以七十八岁的高龄入住东都菏泽

^① 胡适：《中国禅学的发展》。见《近现代著名学者佛学文集·胡适集》，中国社会科学出版社 1995 年 12 月版，232 页。

寺。安史之乱后，肃宗诏令入内供养，并敕建菏泽寺的禅宇以居之，故时人称他所弘传的禅学为菏泽宗。上元元年（760）五月十三日，寂于洛阳菏泽寺，谥曰真宗大师。

敦煌歌辞中的神会作品，都是阐扬南宗思想，如神会《五更转·南宗定邪正》云：

一更初，妄想真如不异居。迷则真如是妄想，悟则妄想是真如。念不起，更无余。见本性，等空虚。有作有求非解脱，无作无求是功夫。

二更催，大圆宝镜镇安台。众生不了攀缘病，由斯障闭心不开。本自净，没尘埃。无染著，绝轮回。诸行无常是生灭，但观实相见如来。

三更侵，如来智慧本幽深。唯佛与法乃能见，声闻缘觉不知音。处山窟，住禅林。入空定，便凝心。一坐还同八万劫，只为担麻不重金。

四更阑，法身体性不劳看。看则住心便作意，作意还同妄想持。放四体，莫撻顽。任本性，自观看。善恶不思即无念，无念无思是涅槃。

五更分，菩提无住复无根。过去舍身求不得，吾师普示不望恩。施法药，大张门。去障膜，豁浮云。顿与众生开佛眼，皆令见性免沉沦。

（见北藏“咸”字18号、北藏“露”字6号、S. 2679、S. 4634、S. 6083、S. 6923、P. 2045、S. 4654、P. 2270卷）

此歌辞计有九个写卷，可见当时曾经十分流行。值得注意的是，敦煌 P. 2045 卷的《南宗定邪正五更转》附见于《南阳和尚顿悟解脱禅门直了性坛语》之后。由于神会开元八年敕配南阳龙

兴寺，当时南阳太守王弼和著名诗人王维等都曾问法于他，这时他的声誉已高，所以以“南阳和尚”称他。据此我们判定此卷抄写年代距神会的生活年代不会很远。把《南宗定邪正五更转》附于《南阳和尚顿悟解脱禅门直了性坛语》之后，说明抄卷人当是一个虔诚的南宗僧人，故把南宗的作品录在一起。

神会的另外一首《五更转·顿见境》云：

一更初，涅槃城里见真如。妄想是空非有实，不言为有不言无。非垢净，离空虚。莫作意，入无余。了性即知当解脱，何劳端坐作功夫。

二更催，知心无念是如来。妄想是空非实有，□□山上不劳梯。顿见境，佛门开。寂灭乐，是菩提。□□□灯恒普照，了见馨香无去来。

三更深，无生□□（法忍）坐禅林。内外中间无处所，魔军自灭不来侵。莫作意，勿凝心。人自在，离思熏。般若本来无处所，作意何时悟法音。

四更阑，□□□□□□□。□□共传无作法，愚人造化数数般。寻不见，难□难。□役似，本来禅。若悟刹那应即见，迷时累劫暗中观。

五更分，净体由来无我人。黑白见知而不染，遮莫青黄寂不论。了了见，的知真。随无相，离缘因。一切时中常解脱，共俗和光不染尘。

（见 S. 6103, S. 2679 卷）

S. 6103 卷原题为“菏泽和尚五更转”，菏泽和尚即神会。歌辞全篇宣传南宗顿悟，反对作意凝心，反对端坐禅定，均与慧能一系的南宗宗旨相符。

敦煌写卷中还有一套歌辞，题名《五更转·南宗赞》，也是

歌赞南宗的，但从其中所云“坐禅执定苦能甜”、“今生作意断慳贪”等句来看，显然与神会所称的南宗不同。而且，歌辞中同时还提倡净土念佛，反映出唐代禅宗流行之时，净土念佛信仰也十分兴盛。其歌辞云：

一更长，一更长，如来智慧心中藏。不知自身本是佛，
无明障闭自慌忙。了五蕴，体皆亡。灭六识，不相当。
行住坐卧长作意，则知四大是佛堂。

一更长，二更长，有为功德尽无常。世间造作应不久，
无为法会体皆亡。入圣位，坐金刚。诸佛国，遍十方。
但知十方原贯一，决定得入于佛行。

二更长，三更严，坐禅执定苦能甜。不藉诸天甘露蜜，
魔军眷属出来看。诸佛教，实福田。持斋戒，得生天。
生天终归还堕落，努力回心取涅槃。

三更严，四更阑，法身体性本来禅。凡夫不念生分别，
轮回六趣心不安。求佛性，向里看。了佛意，不觉寒。
旷大劫来常不悟，今生作意断慳贪。

四更阑，五更延，菩提种子坐红莲。烦恼泥中常不染，
恒将净土共金颜。佛在世，八十年。般若意，不在言。
夜夜朝朝恒念经，当初求觅一言诠。

(P. 2963, “周”字 70, S. 4173, S. 4654, S. 5529, 苏藏 1363, P. 2984)

此外，敦煌写卷中还有其他歌颂南宗的歌辞，如见于敦煌 S. 5588 卷《求因果·修善》，其中有云：

怕罪之人心改变，翻恶回为善。故犯之人不避殃，
自作自身当。自从发意礼南宗，终日用心功。一法

安心万法同，无不尽消溶。

敦煌 S.5588 卷《求因果·息争》，其中也有云：

熬缚熟持三五度，也合知甘苦。累经著棒更赔钱，
渐渐软如绵。识字少年抄取读，长智多风俗。总是
南宗内教言，袁（原）自善根源。

值得注意的是，以上这三组歌辞，虽然都是歌咏南宗，但却又讲求坐禅、用心、作意甚至念经，这正好与前面神会所说南宗反对坐禅作意相反。可见，敦煌文献中的“南宗”并不都是慧能、神会一系的南宗禅法思想。正如姜伯勤指出，敦煌文献中的“南宗”有多种解释，不能因为敦煌文献中有“南宗”字样，就一概理解为慧能一系。^①净觉的《注般若波罗蜜多心经》，李知非所作序云：“古禅训曰，宋太祖之时，求那跋陀罗三藏禅师，以楞伽传灯，起自南天竺国，名曰南宗。”其中南宗即指求那跋陀罗、菩提达摩以来的北宗禅。印顺据《神会集》中的《南宗定是非论》有云“何故不许普寂禅师称为南宗？……普寂禅师实是玉泉学徒，实不到韶州，今口妄称南宗，所以不许”等句，认为作为神秀弟子的普寂，也曾自称南宗，进而推断“南宗”一词，本与南能北秀无关。而且神秀系本来也是南宗，但在南能北秀的对立下，也就渐渐地被公认为北宗了。^②

确实，不仅敦煌写卷中的南宗并不都指慧能、神会一系，而且敦煌写卷中的所称的禅宗“七祖”，也并不专指慧能，有时是指普寂。如敦煌 P.3065，P.306 卷有歌辞《证无为·归常乐》

① 姜伯勤：《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社 1996 年 11 月版，375、376 页。

② 印顺：《中国禅宗史》，江西人民出版社 2000 年 9 月版，69 页。

九首，其中第七首云：

七祖遇曹溪，传法破愚迷。暗传心地证菩提，愚者没泥黎。

此辞中“七祖”指慧能无疑。但敦煌 S. 2512 卷保存有《第七祖大照和尚寂灭日斋赞文》，其中云：

东夏传灯，七祖光乎皇运。我第七祖三朝国师大照和尚，出二边境，越诸地心，得如来慈，入佛知见。

大照禅师即普寂（651—739），是北宗神秀的嗣法弟子，此为敦煌文献中的又一“七祖”。普寂把神秀作为直承五祖弘忍的第六世，而自许为第七世传人，这与普寂在当时的显赫地位和佛教中的巨大影响是分不开的，这种说法在北方十分盛行。敦煌 S. 530 卷《大唐沙洲释门索法律义辩和尚修功德记碑》有云：“能、寂之应西旋，腾、兰之风东扇。”其中慧能与普寂并称，可见普寂在敦煌地区声望之高，俨然是北宗的代表人物。李邕《嵩岳寺碑》（见《全唐文》卷 263）和净觉的《楞伽师资记》都是以神秀继承弘忍，普寂继承神秀。敦煌写卷正反映了唐代敦煌地区禅宗流行发展的历史。

敦煌高僧也有出于北宗者，如敦煌 P. 3972 卷《大晋河西敦煌郡张和尚写真赞》有云：

一从秉义，律澄不犯南宣。静虑修禅，辩决詎殊于北秀。

赞词云：

四禅澄护而冰雪，万法心台龟镜明。

姜伯勤云：

此“万法心台龟镜明”句，属于北宗神秀“心如明镜台”一路，而不属于南宗慧能“明净亦非台”一路，“辩决詎殊于北秀”句，即谓“张和尚的修禅岂有不同于北宗神秀之处？”可知其为北宗信徒。^①

极是。

敦煌歌辞中也有强调澄心静虑、努力修行，提倡神秀的北宗禅法思想，如释寰中《悉昙颂·佛说楞伽经禅门悉谈章》八首，其第五首云：

晓燎曜，晓燎曜，第五实相门中照。一切名字妄呼召，如已等息貌非貌。非因非果无嗔笑，性上看性妙中妙。妙底里要，鲁留卢楼晓燎曜。诸佛弟子莫嗔笑，忧悲嗔笑是障道。于此道门无嗔笑，澄心须看内外照。眼中有翳须磨曜，铜镜不磨不中照。遥燎料，作好。娑诃耶，莫恼。

（见 P. 2204, P. 2212, S. 4583, P. 3099, P. 3082 卷）

此套歌辞前原有小序云：“诸佛子等，合掌至心听，我今欲说大乘楞伽悉谈章。悉谈章者，昔大慧在楞伽山，因得菩提达摩和尚。元嘉元年从南天竺国将楞伽经来至东都。跋陀三藏法师奉

① 姜伯勤：《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，371页。

诏翻译。其经总有五卷，合成一部。文字浩瀚，意义难知。达摩和尚慈悲，广济群品，通经问道，识览玄宗，穷达本原，皆蒙指受。又嵩山会善沙门定惠翻出悉谈章，广开禅门，不妨慧学，不著文字，并合秦音，亦以鸠摩罗什法师通韵鲁留卢楼为首。”吕澂据其中主张“看心”、“磨镜”皆禅宗北宗之主张，中岳原为北宗本山，神秀一传景贤，即住会善寺，判定定慧是其法系。^①这样，此套歌辞的作者当是北宗僧人所作。敦煌写卷中还保存有寰中的另一套歌辞《悉昙颂·俗流悉昙章》八首，其中第六首云：

何逻真，何逻真，第六俗流处六尘。不超无上清
净门，恶业牵来地狱存。鲁流卢楼何逻真。俗流者
口佛果身，其中修习无苦勤。常业三途地狱困，那罗
逻真，随意知心者莫嗔。

（见北藏“鸟”字 64 号卷）

其中所言“修习无苦勤”，要求通过努力修行来获得禅悟，也当属于神秀一系。

敦煌写卷还有一套《五更转·假托禅师各转》，内容也是宣扬北宗禅法思想，其歌辞云：

一更静坐观刹那，生灭妄想遍娑婆。客尘烦恼积
成劫，已（以）劫除劫转更多。

二更静坐息心神，喻若日月去浮云。未识心时除
妄想，只此妄想本来真。

真妄原来同一体，一物两名难合会。合会不二大

^① 参见龙晦：《论敦煌词曲所见之禅宗与净土宗》，载《世界宗教研究》1986年第3期。

丈夫，历劫相随今始解。

三更静坐入禅林，息妄归真达本心。本心清净无个物，只为无物悉包融。

包融一切含万境，色空不异何相碍。故知万法一心如，却将法财施一切。

四更念定悟总持，无明海底取莲藕丝。取丝出水花即死，未取丝时花即萎。

二疑中间难启会，劝君学道莫懈怠。念念精进须向前，菩提烦恼难料简。

了解烦恼是痴人，心心法数不识真。一物不念始合道，说即得道是愚人。

五更隐在五荫山，丛林斗暗侵半天。无想道师结跏坐，入定虚凝证涅槃。涅槃生死皆是幻，无有此岸非彼岸。

三世共作一刹那，影见世间出三界。若人达此理真如，行住坐卧皆三昧。

(见 S. 5996, S. 3017, P. 3409 卷)

歌辞分五更分述：一更写静坐观心，二更静坐息心，三更入禅，息妄归真，四更、五更写禅悟，直到最后达到“行住坐卧皆三昧”的最高境界。正如张悦《大通禅师碑铭》所云：“其开法大略，则专（一作慧）念以息想，极力以摄心。……趣定之前，万缘尽闭；发慧之后，一切皆如。特奉《楞伽》，递为心要。”^①神秀禅法是以《楞伽经》的思想作为禅法的要旨，主张通过坐禅“息想”、“摄心”，摒弃一切情欲和对世界万象所持的生灭、有无等差别观念，达到与“实相”或“真如”相契合的精神境

^①【清】董浩等编：《全唐文》卷 231，中华书局 1983 年 11 月影印版，2335 页。

界。李邕《大照禅师碑铭》中也云：“其始也，摄心一处，息虑万缘。或刹那便通，或岁月渐证。”普寂的禅法继承神秀，也是通过集中精神坐禅，断绝对世界万有的思念，或在极短时间，或用很长时间，便可进入觉悟境界。神会曾批评北宗禅法是“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”。^①神秀、普寂一系的北宗禅法的一大特征，就是重视坐禅，在禅定中“观心”、“摄心”、“住心看净”。观心、看净也是一个心性修行的过程，通过观空、“息想”，息灭妄念，深入认识自己本具清静佛性，达到与空寂无为的真如佛性相应的觉悟境界。龙晦据歌辞“一物不念始合道”与“喻若日月去浮云”，认为正合乎神会的“无念禅”，因此定为南宗教徒所作。^②但歌辞主旨似与神会所云“无念”不合。神会解释无念云：“云何无念？所谓不念有无，不念善恶，不念有边际、无边际，不念有限量、无限量。不念菩提，不以菩提为念。不念涅槃，不以涅槃为念。是为无念。是无念者，即是般若波罗蜜。般若波罗蜜者，即是一行三昧。”（见神会《南宗定是非论》）神会在《坛语》中对“无念”又进一步阐释云：“但不作意，心无有起，是真无念。毕竟见不离知，知不离见。”正如杨曾文所云：“神会过分强调无念，无非是要人接受南宗禅法，置修行于自然无为，寄禅定于日常生活之中。”^③歌辞中所云“一物不念始合道，说即得道是愚人”，当是指禅者内心体证到的一种不可言说、不着于任何名相的觉悟境界，而非神会之“无念禅”。由此来看，此套歌辞内容应属北宗禅法，而

① 【唐】独孤沛：《菩提达摩南宗定是非论》，见杨曾文编《神会和尚禅话录》，中华书局1996年版。

② 参见龙晦：《敦煌词曲所见之禅宗与净土宗》，载《世界宗教研究》1986年第3期。

③ 杨曾文：《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社1999年12月版，221页。

非南宗。

在敦煌文献中有时还有表现敦煌僧人兼修南北宗禅法，如 P. 4600 卷悟真《前河西都僧统翟和尚邈真赞》有云：

五篇洞晓，七聚芬香。南能入室，北秀升堂。戒
定慧学，鼎足无伤。俗之標袖，释侶提纲。传灯暗室，
诲喻浮囊。五凉师训，一道医王。

翟僧统法荣在公元 863—869 年在位，据此可知翟法荣在九世纪后半期兼习禅宗南北宗。敦煌 P. 4660 卷悟真撰《金光明寺索法律邈真赞》赞词中也有云“灯传北秀，导引南宗”。饶宗颐曾指出，八世纪末在沙洲滞留的神会弟子摩诃衍所讲的“大乘顿悟”说，本质上就是融合南北宗而成的^①。此外，敦煌博物馆藏敦煌写卷的禅籍也表现出南北二宗调合的倾向^②。这正如姜伯勤所言：“八、九世纪敦煌流行的禅宗有南北宗调和的趋势，至十世纪归义军时期，除了继续有南宗、北宗、保唐宗杂陈的形势，南宗影响日渐加强。”^③

敦煌写卷中还保存有释真觉的《证道歌》，真觉即玄觉。据杨亿《无相大师行状》云：“温州永嘉玄觉禅师者，永嘉人也，姓戴氏，……因左溪朗禅师激励，与东阳策禅师同诣曹溪，初到振锡携瓶，绕祖三匝……翌日下山回温州，学者辐辏。号真

① 饶宗颐：《神会门下摩诃衍之人藏兼论禅门南北宗之调合问题》，见《香港大学五十周年纪念论文集》，香港大学出版社 1964 年 12 月版，173 页。

② 邓文宽、荣新江：《敦博本禅籍录校·前言》，江苏古籍出版社 1999 年 10 月版，30 页。

③ 姜伯勤：《论禅宗在敦煌僧俗中的流传》，收入《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，377 页。

觉大师，著《禅宗修悟圆旨》……庆州刺史魏静辑而成十篇，目为《永嘉集》，及《证道歌》一首，并盛行于世。”玄觉于先天二年圆寂，比神会略早。在敦煌文献中玄觉的《证道歌》计有六个写卷，其辞云：

君不见，绝学无为闲道人，不除妄想不求真。无明实性即佛性，幻化空身即法身。法身觉了无一物，本源自性天真佛。五蕴浮云空去来，三毒水泡虚出没。要证实相无人法，刹那灭却阿鼻业。若将妄语诳众生，自招拔舌尘沙劫。顿觉了如来禅，六度万行体中圆。梦里明明有六趣，觉后空空无大千。无罪福，无损益，寂灭性中莫问觅。比来尘镜未曾磨，今日分明须剖析。谁无念，谁无生，若实无生无不生，唤取机关木人问，求佛施功早晚成。放四大，莫把捉，寂灭性中随饮啄。诸行无常一切空，即是如来大圆觉。决定说，表真乘，有人不肯任情征。直截根源佛所印，摘叶寻枝我不能。摩尼珠，人不识，如来藏里亲收得，六般神用空不空。一颗圆光色非色，宗亦通，说亦通，定慧圆明不滞空。非但我今独达了，河沙诸佛体皆同。

（见 P. 2104, P. 2105, P. 3360, S. 2165, S. 4037, S. 6000 卷）

此歌也见于《宋高僧传》卷八。全歌由六十三首偈颂组成，多数由四句组成，少数由六句组成。《证道歌》的内容主要歌颂南宗的禅法思想，如宣扬人生来就具有佛性，云“法身觉了无一物，本源自性天真佛”；鼓吹无念禅法，云“绝学无为闲道人，不除妄想不求真。无明实性即佛性，幻化空身即法身”等。但今传《证道歌》有后人增加的成分。

敦煌 S.3017, P.3409 卷有《劝诸人一偈》，据其内容反对坐

禅，提倡“无心”，当也属于南宗，其辞如下：

劝君学道莫言说，言说行恒空。不断贪嗔爱，坐禅浪用功。用功计法数，实是大愚庸。但得无心想，自合太虚空。

还有敦煌 S.1494 卷的《卧轮禅师看心法》有云：“智者求心不求佛，了本生死即无余。……种种辩说劳神虑，不如一心向佛看。心中寂静无一物，无物不动性口安。”据其中“心中寂静无一物”等，也应属于慧能的南宗。

此外，在敦煌写卷中还有一些泛咏禅趣的歌辞，如敦煌 P.3156 卷《失调名·禅唱》二首，云：

般若波罗自不多，谈空说道恋娑婆。欲陈其事无人听，眼对长空口唱歌。

能观自在是禅那，风不垂前水不波。有情欲拔三途苦，无意将身入乃（奈）阿（河）。

从敦煌歌辞来看，敦煌地区的禅法思想总体上表现出南北杂陈、兼容并包，而且有调和发展的倾向。在吐蕃统治敦煌的八、九世纪之交，敦煌地区流行以摩诃衍为代表的禅法思想。摩诃衍宣扬大乘顿悟说，主张一念不作之功德及不见不观之看心，本质上也是融合南北宗而成。尽管晚唐五代时“南能顿教”已经在敦煌流行，在归义军时期南宗影响日盛，^①但南宗慧能、神会的南宗一系并没有已占绝对压倒北宗的优势。这也反映出唐代敦煌地区佛教的宽容平和，更注重信仰、实用等方面的宗

^① 参见姜伯勤：《论禅宗在敦煌僧俗中的流传》，收入《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，372页。

教特点。

对于禅宗来说，不论南北、顿渐，都与《金刚经》和《楞伽经》这两部经有着一定的关系。禅宗的哲学基础是包括二经在内以及许多类似经典在中国传统思想上的综合，这集中反映在《大乘起信论》。《大乘起信论》把世间和出世间的本体，统归为一切众生平等具有的“一心”。此“一心”从“二门”考察，一名“真如门”，其性“不生不灭”，是绝对的“不动”（静），永恒的存在（常）。二名“生灭门”，其性为“动”，生灭无常，是“不觉”的基本特征。作为真如门之“心”，在这里成为对治“不觉”的内在因素，转名为“觉”。“一心”之由“静”到“动”，由“本觉”到“不觉”是生死之路，为世俗世界的根本因；由“始觉”到“究竟觉”，由动到静，则是解脱之路，为出世间的根本因。禅宗讲求“明心见性”，特别重视“心”之作用。玄觉《禅宗永嘉集》卷一云：“心是万法之根本也。”^①《佛果圆悟禅师碧岩录》卷一也云：“心是万法之主。”^②追求向内心求解脱的实践路线，这也是禅宗最为本质的思想属性。黄檗山断际禅师《传心法要》卷一云：“此心即是佛，更无别佛，亦无别心。此心净明，犹如虚空，无一点相貌。举心动念，即乖法体，即为着相。”^③最后要达到自性清净的大圆镜智。这样的心不在众生之心外，也不在众生之心内之某处，而是一念不生之心，即超越一切限量、言语、踪迹、对待的当体之心。

敦煌写卷中的禅籍资料虽不乏高妙深奥的禅理，但相对来说要少得多，特别是作为宗教宣传的敦煌佛教歌辞，主要是面向广大民众，宣扬佛教思想。大体包括两方面的内容：一是歌咏释门内部的宗教修行实践，表现修行体证的禅趣、禅悟；一

① 《大正藏》第48册，389页。

② 《大正藏》第48册，145页。

③ 《大正藏》第48册，380页。

是面对广大民众在信仰层面所进行的种种宗教诱导劝化，歌咏天国世界的幸福安乐景象，附以因果报应、地狱轮回思想的威慑等，广泛进行宣传。它们大多都以浅显直白的语言，采用活泼生动、音乐歌唱的形式，所以深受民众的喜爱。

敦煌社会经济文献缀合拾遗

金滢坤

(首都师范大学历史系)

敦煌社会经济文书的整理研究业已取得巨大的成绩，前辈时贤为之作出的贡献无论我们如何评价都不会过分，他们付出的辛劳值得我们永远铭记在心间。但由于种种原因，前贤的整理研究工作还给我们留了一点点余地。

敦煌社会经济文书是敦煌文献中最为杂乱、零散、潦草的部分，常有原件撕裂为数片被不同收藏者收藏、或将数片不同文书粘接在一起用于重新抄写其它文书的情况。因此，敦煌社会经济文书的缀合，就成了认识文书原貌的第一步，是敦煌卷子整理、研究中的一项基础工作。虽然前贤在这方面已经做了很大的努力，也已缀合了很多文书，但这一工作还不能宣告结束，仍需要学界继续作出努力。我们在对敦煌社会经济文书进行整理和校录的过程中，就发现了一些前贤没有缀合、或缀合有误的文书。

一、伯三四一六+伯三四一六卷背《后唐乙未年（九三五）二月十八日程虞候家荣葬名目》

本件底卷首行题“乙未年二月十八日程虞候家荣葬名目如后”，本件下接《后唐乙未年（九三五）前后某社荣葬名目》。

《敦煌宝藏》（以下简称《宝藏》）把两件合在一起定作“程虞

候家荣葬名目”^①；《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑（以下简称《释录》第四辑）把伯三四一六号 P 一定作“乙未年二月十八日程虞候家荣葬名目”^②；《敦煌社邑文书辑校》（以下简称《社邑》）把伯三四一六号 P 一+伯三四一六号 P 一背定作“乙未年（九三五）二月十八日程虞候家荣葬名目”^③；《法藏敦煌文献》（以下简称《法藏》）把伯三四一六号 P 一定作“乙未年二月十八日程虞候家荣葬名目”^④，把伯三四一六号 P 一背定作“名目”。诸书均未注意到本件由数件碎片重新粘接而成。《释录》第四辑（未录碎三、碎四）、《社邑》皆按底卷正面、背面粘贴有误的顺序做过录文。本文将予缀合。本件底卷正面有两片属于后来粘贴上去的碎片（以下简称碎一、碎二），底卷背面也有两片属于后来粘贴上去的碎片（以下简称碎三、碎四），经仔细比对，碎一应与碎四缀合（碎一为上部，碎四为下部），而碎二、碎三则分别为碎一、碎四的背面，亦应予缀合，缀合后，共存十八行，各行约残存五至十五字左右。从字体和内容来看，这几件碎片与底卷应为同一件文书，底卷中碎一粘贴在文书的第四行之后是正确的；但把碎二粘贴在“李曹子”一行之前，则属大误。碎二和碎三是正面丧葬纳赠物品的合计数，应在原来底卷的背面即碎一和碎四的背面。考本件与伯三四一六号 P 二+伯三五五五号 B 一一《后唐乙未年（九三五）前后某社荣

① 黄永武博士主编：《敦煌宝藏》（共 140 册），新文丰出版公司，1981-1986 年。

② 唐耕耦、陆宏基：《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，23 页。

③ 宁可、郝春文：《敦煌社邑文书辑校》，江苏古籍出版社，1974 年，217 页。

④ 上海古籍出版社、法国国家图书馆《法藏敦煌文献》，上海古籍出版社，目前已出到第 30 册，1995-2004 年。

葬名目》字体款式完全相同^①，人名社官程、李安住、汜流定、史什德、郭再升均可互见，则两件文书的年代应该相同。本件郭再升又见伯三二三四号背+伯二〇三二号背+伯二〇四〇号背《后晋净土寺癸卯年（九四三）正月一日以后直岁广进手下诸色入破历算会稿残卷缀合》^②、伯二〇三二号背《后晋净土寺甲辰年（九四四）正月一日以后直岁惠安手下诸色入破历算会稿残卷缀》^③，李安住又见伯三三九一号背《后晋丁酉年（九三七）正月春秋局席转帖稿》^④、伯三七二一号《宋庚辰年（九八〇）三月廿二日平康乡堤上见点得人目》^⑤。本件史什德与同卷《后唐乙未年（九三五）前后某社荣葬名目》中之康石柱均见北图周字一四号《唐辛酉年（九〇一）团头米平水等领物凭》^⑥。此外，考同卷《后唐乙未年（九三五）前后某社荣葬名目》中郭愍子又见伯四〇八四号《后周广顺贰年（九五二）三月平康乡百姓郭愍子牒》^⑦、斯一八四五号《宋丙子年（九七六）四月十七日祝定德阿婆身故纳赠历》^⑧，张住子又见伯三九五九号《九

① 参考《敦煌社邑文书辑校》，413-417页。

② 参考唐耕耦：《敦煌寺院会计文书研究》，新文丰出版公司，1997年，141页。

③ 参考《敦煌寺院会计文书研究》，168页。

④ 参考《敦煌社邑文书辑校》，149-152页。

⑤ 参见拙文《敦煌社会经济文书辑校》浙江大学博士后研究报告，2003年9月印，60-61页。

⑥ 参考《敦煌社邑文书辑校》，385页。

⑦ 参考唐耕耦、陆宏基：《敦煌社会经济文献真迹释录》2辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，301页。

⑧ 参考唐耕耦、陆宏基：《敦煌社会经济文献真迹释录》1辑，书目文献出版社，1986年，336-369页；《敦煌社邑文书辑校》，429-435页。

五〇前后社司付社人粟黄麻麦历^①、北图周字六六号《宋辛酉年（九六一）四月廿四日安丑定妻身亡转帖》^②、俄敦一四一〇号《后汉庚戌年（九五〇）闰四月佛堂头垒菌墙转帖》^③、伯二六八〇号背《后唐丙申年（九三六）四月廿六日社司转帖》^④。综上所述，则本件的“乙未年”当为清泰二年。“荣葬”，同“营葬”（“荣”、“营”古通用），指办理丧事。如《张燕公集》卷二十二《延州豆卢使君万泉县主薛氏神道碑》云：“（薛氏）景云元年八月二十一日倾逝于延州之廨舍……冬十有一月五日归葬于长安洪渎原，窆旁营口，有命加等，器服祖遗，率由旧章，生之也，荣葬之也礼若夫，柔嘉好合善之原也。”^⑤《仪礼析疑》卷八《聘礼》云：“丧之杀礼，非为财用之竭，子则创巨痛甚，无心于外事；臣则治丧营葬，不暇接朝聘之宾客。”^⑥《仪礼析疑》卷十三《既夕礼》云：“营葬宜虚中，以检察附棺之物，属引下窆，及待亲宾之事宜。”^⑦《礼仪集编》卷二八《帷堂》云：“姜氏曰：此以上为士丧敛殡之礼，而以下为，其营墓之礼也。旧以筮宅布材，卜日三章，合上为篇，而以既夕，以下别目，为既夕礼者非”。^⑧《读礼通考》卷二十五《丧期二十五·心丧上》云：“李白集上安州裴长史书，昔与蜀中友人吴指南同游于楚，指南死于洞庭之上，白禫服恸哭，……遂丐贷营葬于鄂城之东。”

① 参考《敦煌社邑文书辑校》，490-491页。

② 参考《敦煌社邑文书辑校》，100页。

③ 参考《敦煌社邑文书辑校》，252-253页。

④ 参考《敦煌社邑文书辑校》，329-330页。

⑤ 文渊阁：《四库全书》影印本，台湾商务印书馆，1986年版（以下简称四库本），

⑥ 四库本。

⑦ 四库本。

⑧ 四库本。

①唐耕耦《释录》第四辑（未录碎三、碎四）、宁可《社邑》皆按底卷粘贴有误的顺序作过录文。因本件内容破碎严重，兹对其重新缀合，并校录如下。

乙未年二月十八日程虞候家荣葬名目如后^②：

社官程^③：饼粟。

☒☒☒^④：饼粟。

郭☒☒^⑤：饼粟；青紬，接一丈七尺。

□□□：□□（饼粟）；紫绵绫，七尺^⑥，生☒（绢）☒☒（丈）三尺^⑦。

□□□：□□（饼粟）；生绢一疋，共富☒☒（合）^⑧。

☒^⑨

□□□：□□（饼粟）；绯绵绫、绿绫，接二丈^⑩。

① 四库本。

② “如后”，《敦煌社邑文书辑校》漏录。

③ 底卷在“社官程”及以下的每笔记录的右上部皆有“フ”形画线，大约表示该记录业已经过核实。

④ 缺字底卷字迹很淡，仅存墨迹和“フ”形画线。

⑤ “郭”字《敦煌社邑文书辑校》作缺文。“郭”后二字底卷字迹模糊。

⑥ 本行以下四行见于碎一、碎四。“七尺”以上见碎一。行首约缺五字，前三字应为人名，后二字据文义当为“饼粟”。第六行、第八行行首缺字情况与本件格式相同，不再出校说明。

⑦ “生绢☒丈三尺”五字见碎四，其中“生”字的上部残画在碎一，“绢”字“丈”字右侧略有残泐，字迹不是很清楚；“生绢”二字《敦煌社邑文书辑校》误作“王口”。

⑧ 本行“共”字以上在碎一，“富”字以下在碎四。“富”下一字仅存在上部“フ”；“合”字碎四上部略有残泐，兹据字形文义补入，《敦煌社邑文书辑校》作缺文。

⑨ 此行碎一、碎四所存部分空白，上部不知是否有缺字。

⑩ 本行“绿绫”以上在碎一，“接”字以下在碎四。

☐☐☐^①：饼粟。

☐^②

汜流定：饼粟。

米海顺：饼粟。

☐☐☐：☐☐（饼粟）^③。

（中空约五行）

李曹子^④：☐☐（饼粟）^⑤；白绵绫二丈六尺。

李安住：饼粟；白绫一疋，共什德合^⑥。

☐^⑦

郭再口（升）^⑧☐

（下缺）

付主（人）饼七伯（佰）一十^⑨，粟两石七斗^⑩。

① 此三缺字底卷仅存右侧残画。

② 此行上缺在五字之内，行首有“丿”形画线痕迹。

③ 此行首三字底卷仅存墨痛，“饼粟”二字存残画，《敦煌社邑文书辑校》作缺文。

④ “李曹子”与上一行之间中空约五行，不知是否有残泐，底卷把碎二粘贴于此处，非是。

⑤ 底卷“饼粟”二字模糊，据字形文义补入，《敦煌社邑文书辑校》径作“饼粟”，不妥。

⑥ 底卷“什德”即同卷《后唐乙未年（九三五）前后某社荣葬名目》中之“史什德”。

⑦ 此行所缺字数不说，行首有“丿”形画线痕迹。

⑧ “升”。据同卷《后唐乙未年（九三五）前后革社荣葬名目》中有“郭再升”之名补入，两年文书中人名多互见，则此二人当为同一人。

⑨ “付主饼七伯（佰）一十”七字见碎二，“人”字《敦煌社邑文书辑校》据文义补入，兹从之。

二、斯五六五二号+斯五六五二号背《宋辛巳年(九八二?)十二月沙州僧保真贷红采段契》

本件由斯五六五二号(底一)+斯五六五二号背(底二)缀合,原件应写在卷轴的封口处,卷轴撕裂后,分别为现在的底一、底二。本件文书从原文的第二行“保真于三界僧干支面上贷红”十二字中间撕裂,底一、底二断裂处的字迹和撕裂文字均可衔接,其中“保真于三界僧”多半(左侧)在底二、“乾支面上贷红”多半(右侧)在“底一”。一至二行右半侧为底一,第二行左半侧至六行为底二。缀合后,底卷首尾、下残,共五行,字迹模糊,为习字。因此件文书原本很短,若不复原,就几乎没什么研究价值,兹据底卷重新校录如下。原文无题,《英藏敦煌文献》(以下简称《英藏》)定作“辛巳年十二月二十二日金光明寺僧保真贷红绢契”^②,沙知《敦煌契约文书辑校》对本件底二作过录文^③,并将底二定作《辛巳年(九八二?)金光明寺僧保真贷红绢契》。考本件“保真”,见伯二九一七号《宋乙未年(九九五)后报恩寺交割常住什物点检历》^④、斯四一九九+伯三五九八《宋庚辰年(九八〇)后报恩寺常住什物交

① “粟两石七斗”五字见碎二。“付主(人)饼七伯(佰)一十,粟两石七斗”一行写于卷背,是正面丧葬纳赠物品的合计数。本卷下接的《后唐乙未年(九三五)前后某社荣葬名目》卷背也抄有“付主人饼五百二十,付粟两石三斗,又付饼一百一”字样,作用相同。

② 中国社会科学历史研究所等《英藏敦煌文献》(共14册),四川人民出版社,1990-1995年。

③ 沙知:《敦煌契约文书辑校》,江苏古籍出版社,1998年,230页。

④ 《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》,127页。

割点检历稿》^①。本件底卷的正面为“辞道场赞一本”，其后有题记“辛巳年十二月廿二日金光明寺僧延定自手尔记。后有人见者莫怪也。《般若波罗蜜多经》卷第四百二十一”云云。

辛巳年十二月廿二日金光明寺僧^②

保真于三界僧乾支面上贷红^③

采段^④，限至三月填还，红针^⑤拾段^⑥

其^⑦填还不得者，一仰^⑧（界？）^⑨男

^⑩子面上取大褐为定^⑪

^⑫三尺^⑬最尊万物中悉^⑭不还^⑮

（下缺）

① 参见拙文《敦煌社会经济文书辑校》，38-41页。

② 此行《敦煌契约文书辑校》漏录。

③ 底卷从此行的中间被撕裂为两片，其中“保真于三界僧”多半（左侧）在底二、“干支面上贷红”多半（右侧）在“底一”。本行《敦煌契约文书辑校》仅录出“保真”、“三”三字。

④ “采段”，《敦煌契约文书辑校》右侧打问号以示存疑。按：“采段”同“彩段”或“彩段”，“采”为古字。“彩段”，《敦煌契约文书辑校》疑作“彩段”。

⑤ “针”，《敦煌契约文书辑校》校作“缙”，但“针”、“缙”声韵俱别，敦煌写本中亦未见二字通用之例，存疑。

⑥ 底二此处有残泐，但据文义，应无缺字。

⑦ “其”字《敦煌契约文书辑校》存疑，应不必。“其”后缺字底二模糊，《敦煌契约文书辑校》录作“ㄩ”。

⑧ 底二此字模糊，《敦煌契约文书辑校》疑作“界”字，兹从之。

⑨ “悉”，《敦煌契约文书辑校》疑作“患”，似不妥。

⑩ 底卷此处以下两行字迹模糊，不能辨认，未录；《敦煌契约文书辑校》作后缺。

三、斯一六〇〇号+斯六九八一号《唐辛酉年至癸亥年（九〇一至九〇三）灵修寺招提司典座愿真等诸渠厨田及散施入历》

本件由斯一六〇〇号（底一）+斯六九八一号（底二）缀合。底一和底二的书写字迹、格式和内容、时间均相同，为同一寺院文书，故将其缀合在一起。底卷缀合后，共存三十六行，其中底一存七行，底二存二十九行，底一、底二中间有残缺。本件底卷无题，底一，《敦煌遗书总目索引》（简称《索引》）定作“灵修寺甲子、辛酉、壬戌各年诸渠厨田租课等账”^①，《宝藏》定作“灵修寺甲子、辛酉、壬戌各年诸渠厨田散施等账”，《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑（以下简称《释录》）第三辑定作“辛酉年（公元九六一年）灵修寺诸色斛斗入历”^②，《英藏》定作“（庚）申至癸亥灵修寺招提司诸色斛斗入破历计会”；底二，《宝藏》定作“施主纳麦账”，《释录》第三辑定作“辛酉至癸亥年入破历”^③，《英藏》定作“辛酉至癸亥三年间灵修寺诸色斛斗破历计会”。底一为该件底卷中第二件文书，上接《唐庚申年至癸亥年（九〇〇—九〇三）灵修寺招提司典座愿真等诸色斛斗入破历算会残卷》。底二为该卷中第一件文书，下接“太子法奖和尚启（二通）”。考本件押衙阴再昌又见伯五〇三二号《某年六月索押牙妻身亡转帖（十世纪上半叶）》^④。底一上接《唐庚申年至癸亥年（九〇〇—九〇三）灵修寺招提司典座愿真等诸色斛斗入破历算会残卷》与本件文书的字体相

① 商务印书馆《敦煌遗书总目索引》，中华书局，1983年。

② 唐耕耦、陆宏基：《敦煌社会经济文献真迹释录》3辑，全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，527-528页。

③ 138-139页。

④ 参考《敦煌社邑文书辑校》，85页。

同，该文中愿真又见伯二〇四九号背《后唐同光三年（九二五）正月沙州净土寺直岁保护手下诸色入破历祿会牒》^①，则本件文书中“辛酉年”当为九〇一年，“癸亥年”当为九〇三年。本件释文详见笔者《敦煌社会经济文书辑校》^②，此处不再赘述。

四、斯五〇三九号+斯四八九九号《宋丁丑至戊寅年（九七七一—九七八）报恩寺诸色斛斗破历》

本件由斯五〇三九号（底一）+斯四八九九号（底二）缀合。《释录》第三辑对两件文书进行了录文，怀疑这两件文书为同一件的两个断片，甚是。底卷无题，底一，《索引》定作“日用账”，《宝藏》同；《释录》定作“年代不明（公元十世纪）诸色斛斗破用历”；《英藏》定作“某寺诸色斛斗破历”。底二，《索引》定作“粮食账”，《宝藏》同；《释录》定作“戊寅年（公元九一八或九七八年）诸色斛斗破历”；《英藏》定作“丁丑年至戊寅年都司仓诸色斛斗破历”。这两件文书的纸质、字迹、格式及内容相同，其记录帐目的月份亦大致可以连接，因此，本文将其缀合在一起。底卷每次记载“麦、粟、白面”等字的字迹较淡，疑为朱笔所书。所见日期底一为八月至九月，底二以十一月开始，至戊寅年，则底一部分当为丁丑年。但底一和底二不能完全衔接，中间有残缺。底一已经撕裂为两片，前一片十八行，后一片十九行，前一片的末行和后一片的前七行上半部分残泐二至十六字左右不等，《释录》第三辑把后一片置于前一片之前，非是，《英藏》已更正。底二存十四行。考本件李定友又见伯三八五九号《宋丙申年（九九六）十月十一日沙州报恩

① 参考《敦煌社会经济文献真迹释录》3辑，369-389页。

② 35-36页。

寺常住百姓名目》^①，邓县令、寺主教真、明藏又见伯四〇〇四号+伯三〇六七号+斯四七〇六号+伯四九〇八号《宋庚子年（一〇〇〇）前后报恩寺交割常住什物点检历》^②，邓县令又见伯四九七五号和同卷背面《宋辛未年（九七一）三月八日沈家纳赠历》^③，寺主教真又见斯四一九九号+伯三五九八号《宋庚辰年（九八〇）后报恩寺常住什物交割点检历稿》；都师明藏在伯四〇〇四号+伯三〇六七号+斯四七〇六号+伯四九〇八号《宋庚子年（一〇〇〇）前后报恩寺交割常住什物点检历》中已为寺主。综合上述文书年代的关系，则底卷为报恩寺文书，其“戊寅年”当为九七八年，其前一年即“丁丑年”为九七七年。本件释文详见笔者《敦煌社会经济文书辑校》^④，此处不再赘述。

五、斯一六二四号背+斯一七七六号（二）《后晋天福七年至后周显德五年（九四二—九五八）间大乘寺交割常住什物点检历》

本件由斯一六二四号背（底一）和斯一七七六号中的第二件文书（底二）缀合^⑤。底一无题，《索引》将其定作“家具什物名目”，《宝藏》同；《释录》第三辑定作“后晋天福七年（公元九四二年）某寺交割常住什物点检历”^⑥；郝春文《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》（以下简称《僧尼》）定作“天福

① 参见拙文《敦煌社会经济文书辑校》，67-68页。

② 参见拙文《敦煌社会经济文书辑校》，41-44页。

③ 参见拙文《敦煌社邑文书辑校》，428页。

④ 32-34页。

⑤ 斯一六二四号背，《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑误码作斯一六四二号。

⑥ 19-20页。

七年（九四二）大乘寺交割常住什物点检历状”^①；《英藏》定作“（天福七年（九四二））某寺常住什物交历”。底二无题，《索引》将其定作“显德五年某寺判官与当寺徒众交割什物账”，《宝藏》略同；《释录》第三辑定作“后周显德五年（九五八）某寺法律尼戒性等交割常住什物点检历状”^②；《僧尼》定作“显德五年（九五八）大乘寺法律尼戒性等交割常住什物点检历状”^③；《英藏》定作“〔显〕德伍年（九五八）十一月十三日某寺判官与法律尼戒性等一件交历”。斯一七七六号中有不同笔迹的两件文书（兹以其第一件《后周显德五年（九五八）十一月十三日大乘寺判官与当寺徒众就库交割常住什物点检历》为乙本），《释录》第三辑将其当作同一件文书，认为与斯一七七四号《后晋天福七年（九四二）十二月十日大乘寺法律智定等一件交历》（以下简称甲本）为同一寺院的文书，斯一六二四号背（底一）与甲本的笔锋、形式相同，内容又多有相同之处，可能两件文书为同一年之交割历，分别为底本和抄本。《僧尼》亦同意此观点，并认为斯一六二四号、斯一七七四号、斯一七七六号文书均为大乘寺文书。但笔者经过仔细比对，发现斯一七七六号中的两件文书的字体、内容都不相符，不是同一件文书，而是编目者将其归入一个编号而已。实际上，底一与底二不仅字体、书写格式都相同，而且底一末行四字与底二的首行四字完全可以拼合，即拼合后的第四十六行“耳铛壹口”四字，其纸缝亦可拼合。底卷缀合后，首尾残缺，共六十八行，底一为一至四十六行右侧，底二为四十六行左侧至六十八行。底卷缀合后无

① 郝春文：《唐后斯五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，中国社会科学出版社，1998年，129-130页。

② 22-25页。

③ 130页。

题，无纪年。底一有“又程阁梨入黄布经巾壹，在柜”一条记载，甲本无此条，乙本无“程阁梨入”、“在柜”六字，说明底一“又程阁梨入黄布经巾壹，在柜”一条为天福七年十二月十日以后点检甲本时补入内容，故甲本无此条，底一晚于甲本。在显德五年再次点检底一时，因“又程阁梨入”之事，已是往事，故乙本不再注明，说明底一早于乙本。底一“大铜铃肆，在殿四角，内贰在柜”一条，甲本作“𠄎是𠄎”，乙本作“大铜铃肆，内贰在柜”八字，说明此条为天福七年十二月十日以后点检该寺什物历时补入内容，故甲本无此条，显德五年再次点检该寺什物历时，乙本记载较底一简略。甲本、底一记“木盆大小五，内壹在严护”条，乙本仅记“木盆大小肆”，无“内壹在严护”五字，说明五个木盆中的一个因严护长期占有，已经不再是该寺财产，因此底一的制作时间应早于显德五年。甲本中有“键锤壹除”一条，此“除”字，指除去、剔除。因此，晚于甲本的底一和乙本无“键锤壹除”四字。底一“按板肆，内贰破”一条，甲本作“按板肆，内贰破”，甲本“破”字右下角注有一“断”字，表明四张按板中两件已经断破，不能用，故乙本作“按板贰”。综上所述，本件纪年应在天福七年十二月十日之后至后周显德五年十一月十三日间。本件释文详见笔者《敦煌社会经济文书辑校》^①，此处不再赘述。^②

六、斯五六九一号+斯五六九一号背《宋丁亥年（九八七）七月十二日令狐庆儿妻亡纳赠历》

本件由斯五六九一号（底一）+斯五六九一号背（底二）缀合。底一，首题“丁亥年七月十二日令狐庆儿妻亡纳赠（赠）

① 32-34页。

② 26-29页。

历”，《索引》定作“粟帛账”，《宝藏》同；《英藏》定作“丁亥年七月十二日令狐庆（？）儿妻亡纳赠历”。底二仅四行，为纳赠物品的总计和后来纳赠物品及人名，《释录》第三辑定作“付色物饼粟历”^①，《英藏》同。底一与底二字体相同，内容相关，应为同一件文书，故兹合并。本件释文详见笔者《敦煌社会经济文书辑校》^②，此处不再赘述。^③

七、斯一二九一号 A+斯一二九二号背+斯一二九一号 B 《太公家教》

本件由斯一二九一 A（底一）、斯一二九二背（底二）、斯一二九一 B（底三）缀合。底一、底二、底三，《英藏敦煌文献》二卷分别定作《太公家教》。缀合后底一（“（其父出行，子则从后），逢见”）和底二（“尊者，（齐脚敛手）”）可以直接衔接为“逢见尊者”，底二（迄“夫人不言，必有”）和底三（起“勤则庠序”）之间缺若干句，所缺句子被粘接时掩盖。此三件文书，字迹相同，内容连贯，原来为同一件文书，被撕裂后，又重新错乱粘贴在一起，从而出现底一顺粘《某年三月一日中元部落百姓曹清奴典当便豆麦契》，该契约下逆粘底三，底二则粘前二者的背面，则本件很可能为吐蕃占领时期的抄本。

① 230 页。

② 32-34 页。

③ 53-54 页。

跋《凉州公教信友迁葬麦神父并 兴修公坟碑记》

王继光

(西北民族大学历史文化学院)

《凉州公教信友迁葬麦神父并兴修公坟碑记》以下简称《麦神父碑记》，1981年发现于甘肃省武威市高坝镇。碑高149cm，宽66cm，厚14cm，碑石今存武威市文庙。二十世纪末，武威纂修市志，碑文碑影见载于《武威金石录》，后收入《武威民族宗教志》^①，此前未揭。

凉州即今武威市，位于河西走廊中段，古丝绸之路的一座文化名城，中外经济文化交流的一个重要驿站。自汉武帝建河西四郡置武威，迄今已有两千多年的历史。境内名胜古迹众多，文化遗存丰富，雷台出土的“铜奔马”已作为中国旅游标志，风靡世界。

麦神父墓原在武威市南门外，抗日战争中兴修兰新公路，麦神父墓适当其冲。凉州总铎钱忠安倡教友捐地捐款，迁葬于武威东乡之高坝镇，并借此兴建天主教教友公墓。于民国三十年（1941年）八月一日竣工，勒石为文，以记其事。

《麦神父碑记》虽立于1941年，但所涉问题关系天主教在

① 武威市民族宗教局编，甘肃民族出版社。

华传播历史，故作“跋”以申之。

凉州公教信友迁葬麦神父并兴修公坟碑记

武威正南门之南不二里，阡陌累连，荒冢严错，内有大铎德麦公之墓焉。□□□□□□□□如次。公讳传世永文，泰西意大利人，圣方济各会修士，于康熙五十七年来传天主教于兰、凉。后于一七三七年乾隆二年丁巳川代牧大主教，未及赴，以疾终本郡凉州圣堂，时五月十五日，年五十三岁。景教后学立石，中行大书“大铎德麦老先生之墓圣名方济各”；左下旁书又“二十二年七月全立”八字。据其文义则知，麦公之来兰、凉传教，适继方公之后。盖方公之来敷教于吾教区之永宁堡也，尚在康熙中叶。故老相传，遗泽未斩，史编集志，有遗迹可循。而独麦公之丰功伟绩，嘉言懿行，堪称吾甘北后先，媲美之宗。徒文献无考，传述难征；微寥寥之碣文，几不知其为何时人吁，可慨也。兹者兴修公路，武威城周遭当其冲，而公之墓正临道旁，深虞湮没，宜图久安。况以宣劳天国攻陷之遗骸，使集处异端乱坟之中，尤属不宜。忠安秉铎斯帮每念之而与怀者久矣。联想所及，因念我信友生前共堂同神敬拜，身后并跻天国永享欢乐；又胡为以荣望复活之躯，与外教异端之流为伍。斯信斯忘，既为麦公所，则此身此骸亦宜为麦公之伴侣。庶群羊随牧，不惟至一之精神昭著，抑且通功之神效，易举质诸信众询谋金请上峰，稟承迁葬麦公并创修凉州本堂信友公坟之举。蒙照准，遂经始首由东乡韩金堂会长慨施水地二，信友乐捐厦款五百余元，众志成城，义举遂，筑垣平土，不日

跋《凉州公教信友迁葬麦神父并兴修公坟碑记》

而成。工既竣，会濮大主教与国籍司铎来凉避静。国历八月一日法驾亲临，率全体男女神修班众信友同赴墓次。众谨启发，骷髅骨骼安全无缺，黄发金须，宛然如中，圣衣残片，可辨正身无误，皆大欣慰。移殓既竟，迁葬东堂新茔，悉依圣教典礼，并由濮大主教举行祝圣公坟焉。呜呼！后之人有仰先贤而觐斯慕者，当思善牧觅羊之勤劳而肃然起敬。复念永暂升堕之关系而憬然惕励于神功相通，存亡无闻则斯冢之立，不惟枯骨之安，抑且以勋灵修而广教泽也。是为序。

兰州教区宗座代牧主教濮登博率□咸公教进行会全体全立
马玉汝敬撰 段文奇书丹

民国三十年八月一日，凉州总铎钱忠安监立，进行会□□
□□□立□。

二

据《武威金石录》、《武威民族宗教志》所载《麦神父碑记》，碑文残损漫漶不清处共 20 字。依上下文义可补出 3 字，余则无关宏旨，碑文基本完整。

《武威民族宗教志》录文有多处明显讹误，如“乾隆二年丁巳”误作“乾隆二年丁酉”，“濮登博”误作“濮登傅”、“方济各”误作“方济名”等，皆已订正。余则待来日以原碑订补。标点错误，则直接更正，不再赘言。

三

首先，我们对基督教在河西、凉州的传播作一简略考察。基督教传入中国的确切时代是唐初贞观年间，见载于唐建

中二年(781年)《大秦景教流行中国碑》,景教即当时基督教的异端支派聂思脱里派,由“波斯僧”传至中国。景教的传播路线,与明清以来的海路传播不同,乃沿古丝绸之路陆路传入中国内地。河西走廊、凉州为必经之地。河西之地,应有景教的传播,惜无史料可证。

二十世纪初,敦煌藏经洞大批古文书发现后,内有景教经典数种。王国维当即指出:“诚为千载秘籍,闻之神往。”叹为奇宝。这些景教经典,或为伯希和携去巴黎,或沦为个人私藏,秘不示人。陈垣先生考究基督教入华历史,仅从日本人收藏中获取三种副本。¹据最新调查,敦煌藏经洞所出景教文献共六种,均为汉译景教经典,计有:

P.3847 《尊经》

P.3847 《大秦景教三威蒙度赞》

日本京都大学富刚谦私藏《一神论》

日本帝国大学高楠顺次郎私藏《序听迷诗所经》

《志玄安乐经》

《大秦景教宣元本经》

敦煌文书中景教汉译经典的发现有力证明,作为中外经济文化交流孔道的河西走廊,唐代就有基督教的传播,且形成一定的译经规模。凉州自不例外。

P.3847《大秦景教三威蒙度赞》写本内有“译得三十部卷”及三十部经名。可见当时敦煌、河西地区流传的景教经典当不止敦煌藏经洞发现的数种。译经之多与传播之众应是同步的,景教在敦煌河西地区(包括凉州)的传播已形成一定的规模。

① 陈垣《基督教入华史略》,见《陈垣学术论文集》,中华书局,1980年。

还应指出的是，晚唐武宗“灭佛”，禁断各种宗教，中原内地的景教趋于灭绝。而当时的河西、陇右为吐蕃人统治，唐政府的这一禁令并未波及河西、陇右。景教在这一地区的传播并未受到很大影响而致中断，应该说河西地区的基督教继续在传播发展。直到成吉思汗西征，这里的聂思脱里派仍有很大势力。

成吉思汗西征和蒙元世界帝国的建立，开创了中外经济文化的大传播大交流大融合的一个空前时代。基督教在华传播也得以很大发展。此既陈垣先生所谓的基督教在华传播的第二时期，即也里可温教时期。

元代河西地区基督教徒的活动，最早见于元世祖忽必烈时期。《元史·世祖纪》云：

至元十九年冬十月己丑，敕河西儒、道、也里可温有妻室者，同民纳税。

这里的也里可温，当指聂思脱里派教徒。到元代中期，河西地区基督教徒的活动史不绝书。《大元马政记》中记载说：

大德三年二月，枢密院奏：河西不曾刷马之地，和尚、先生、也里可温、答失蛮马匹尽行拘刷。

直到元末，河西基督教仍很盛行。《元史·顺帝纪》有一条河西甘州（今甘肃张掖市）基督教堂的材料：

至元元年三月丙申，中书省臣言：“甘肃甘州路十字寺奉安世祖皇帝母别吉太后于内，请定祭祀。”从之。

十三世纪中叶，聂思脱里派主教驻节表中，将南亚、中亚至中国共划分为二十五教区，其中之一便是唐古特教区。^①宋元时期的唐古特，指包括河西地区的西夏故地。此河西地区基督教盛行的证据。

元朝建立的 1271 年，意大利著名旅行家马可波罗起程来华，沿丝绸之路进入中国，穿越河西走廊时，先后访问过肃州（今甘肃酒泉市）、甘州（今甘肃张掖市）、凉州（马可波罗称为“甘州的近邻——西凉王国”）、额济纳（马可波罗称“伊齐纳城”）等地，而且不知什么原因，马可波罗在甘州城滞留了将近一年的时间。^②关于这些地方的宗教信仰，马可波罗均有记录。如写肃州：

居民大多数是佛教徒，也有少数是信仰基督教的。
他们都是大汗管辖下的臣民。^③

记甘州：

人民大多数信仰佛教，也有一部分基督教徒和回教徒。基督教在该城建筑了三座宏伟壮丽的教堂，……^④

记凉州：

① H.Yule, Cathay and the Way Thither, London, 1866.

② 《马可波罗游记》第一卷 44 章，陈开俊等译，福建科学技术出版社，1981 年版。

③ 《马可波罗游记》第一卷 43 章。

④ 《马可波罗游记》第一卷 44 章。

这个王国境内，有几个诸侯的领地。居民大多数信仰佛教。不过，也有一些回教徒和聂斯托里派的基督教徒。^①

甚至武威南部的西宁，也有基督教徒，迤东的宁夏境内，“聂斯托里派的基督教徒有三个教堂”。^②

上述亲历记录表明，元代河西及周边地区基督教传播的盛况。敦煌出土的叙利亚文弥撒书残卷，进一步印证了元代景教徒在河西地区的活动。^③

河西地区基督教传播的中断是明代。洪武二年（1369年），明太祖严禁传教，作为明王朝防御蒙古的西部防线；战略要地，河西地区军镇卫所林立，执行明太祖禁教命令必雷厉风行。明代史料中再无河西基督教传播的记载，足证有明一代基督教在该地区的传播中断。

尽管明中期基督教在华传播一度弛禁，有新的发展，但也未达河西这些边防要塞。

明代与河西有关的唯一的一位耶稣会士是葡萄牙传教士鄂本笃，他也是明代唯一从陆路来华的传教士。据《中国天主教史人物传》载，鄂本笃受东印度耶稣会巡视员比门达的派遣，探查一条从印度去中国传教的捷径。鄂本笃化妆为亚美尼亚商人，随同一个五百人组成的商队东行，他们取道撒马尔罕、喀什噶尔、叶尔羌，穿越塔克拉玛干沙漠，于1605年即明万历三十三年

① 《马可波罗游记》第一卷 57 章。

② 《马可波罗游记》第一卷 58 章。

③ 克罗思、土巴奇著，赵崇民、杨富学译《敦煌出土叙利亚文基督教文献残卷》，《敦煌研究文集·敦煌研究院藏敦煌文献研究篇》，兰州：甘肃民族出版社，20001年，第493-509页。

年10月17日行抵哈密，一月后人嘉峪关，在当年圣诞节前后到达肃州。在北京的耶稣会士利玛窦接到鄂本笃的信后，派钟鸣礼前往迎接。但不幸的是，当钟鸣礼于万历三十五年（1607年）三月底赶到肃州时，鄂本笃已一病不起，四月即逝于肃州。其陆路探险、传教终成未竟事业。

以上是清代以前，河西、凉州基督教传播的大致情形。清代的有关问题，当结合《麦神父碑记》予以讨论。

四

《麦神父碑记》首要涉及的问题是清代天主教初传凉州的时间与地点。《麦神父碑记》云：

麦公之来兰、凉传教，实继方公之后。盖方公之来敷教于吾教区之永宁堡也，尚在康熙中叶。故老相传，遗泽未斩，史编集志，有遗迹可循。

这里提到，在麦神父之前，有一位方神父来凉州传教，时间在康熙中叶。

旧志所述天主教在甘凉地区的传播，多系传闻。如《甘肃通志稿》上说：

或云明神宗时传来，由西安总堂管理；又云康熙十四子允禩奉天主教，凉州天主堂即其所施。

志稿的编纂者张维虽述其事，但不无疑惑地说“不知确否？”传闻失实，显然不确。

在明代耶稣会士入华传教的中西文献中，至今尚未见到西北传教的记载，且“西安总堂”如系指陕西代牧区，则设立于清康熙三十五年（1696年），首任主教为意大利方济各会士叶宗贤。如系指划分为关中、陕南、兰州、山西四总铎区的西安教区，更迟至康熙四十九年（1710年），明神宗万历年间，何来“西安总堂”？至康熙十四子允禩奉天主教事，向为小说家言，涉笔成趣，法国毕嘉《中国天主教之发展》第一编第四章称：1659-1663年间，“又有一人远至甘州劝化三百人入教。”1659年为清顺治十六年，1663年为康熙二年，汤开建先生从《入华耶稣会士列传及书目》上册87《李方西传》中转引了这条资料，认为：“这是首次见到天主教入甘肃省的记载。”^①如其不谬，那么，清代天主教传入河西地区的时间应为顺治末康熙初，传教的地点在凉州毗邻的甘州。

凉州初传天主教的方神父，有人认为是西安、汉中传教的法国传教士方德望。^②《武威民族宗教志》云：“清顺治12年（1655年），比利时耶稣会会士方玉清自陕西汉中来到凉州西乡松树庄传播‘清贫福音’。”王步贵先生在《基督教在甘肃的传播与影响》中写道：“清康熙年间（1655年），比利时耶稣会士方玉清由汉中到凉州、甘州一带传教。”^③1655年为清顺治十二年，王文实沿《武威民族宗教志》之说。方德望，字玉清，故称。然将其国籍写为比利时则一明显失误。凉州初传天主教的一段时间，教务由陕西教区控制。作此推想，亦不无道理。但略加考察，便产生疑问。

① 汤开建：《顺治时期天主教在中国的发展与传播》，载《基督教研究》。

② 《武威民族宗教志》第13章。

③ 文载《甘肃社会科学》1997年第2期。

方德望入华传教在明崇祯三年(1630年),崇祯四年(1631年)由澳门抵山西绛州传教,崇祯九年(1635年)奉命入陕,与葡萄牙传教士郭纳爵长期主持陕西教务。清顺治十一年(1654年),他曾应汤若望之邀赴北京,协助汤若望奉劝顺治皇帝入教,“而皇上终未奉教。”¹方德望在北京呆了一年多又返回陕西。顺治十六年(1657年)5月10日病逝于陕西汉中小寨。[法]费赖之的《在华耶稣会士列传及书目》、[法]荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》²方德望的传记均未提及他去凉州传教之事。只是说:“德望有时居西安,有时居汉中,纳爵则传教其他城市。”³

如果《麦神父碑记》所云的先于麦神父“来兰、凉传教”的方公不是方德望,又是何许人呢?我很怀疑是西安教区的方启升,亦为意大利方济各会修士。此人大致与麦神父同期来华,分发在西安教区。麦神父很可能是接方启升神父的班,继续在凉州的传教事业。但目前还未找到方启升来凉州传教的进一步资料。只能是一个推测。

《武威民族宗教志》所载顺治年间方德望来凉州松树庄传教事既未知所据,复与现行资料抵牾,其草率为文,令人莫名其妙。

相比之下,《麦神父碑记》为教内人士撰写,对当地天主教传播的记述应是可靠权威的。《碑记》上说:“故老相传,遗泽未斩,史编集志,有遗迹可循。”据此可断,清代天主教传入凉州大致的时间,为康熙中叶,传入的地点则为凉州北的永宁堡。

由《麦神父碑记》还可澄清的一个问题是,清代来甘肃凉

① 萧若瑟《天主教传行中国考》卷6,上海书店,1991年。

② 两书均见中华书局,1995年版。

③ [法]费赖之《入华耶稣士列传及书目》上册65《方德望传》。

州传教的并非耶稣会士，而是方济各会的修士，因为，方启升、麦传世均属意大利方济各会。

五

《麦神父碑记》的发现，还为天主教方济各会入华传教史提供了一些有价值的信息。

天主教入华传播史的研究，近十几年间已取得长足的发展，无论从史料的开掘，还是专题的深化，抑或西文文献的翻译介绍，都呈现出前所未有的态势。不容忽视的是，大陆学者，很容易形成热点学科导向。以天主教入华史研究为例，重头的专题，几乎全集中于明清耶稣会士的研究。

固然，明清耶稣会士在西学东渐、东学西渐中的地位呈现出的主流特质，其历史功绩应予充分发掘价值。但不免有纷至沓来、陈陈相因之感，并未把握住 16-18 世纪入华传教士的全貌，其间的空档、缺项还是不少的。天主教入华史中，方济各会的研究，即明显的一例。

方济各会是天主教最重要的托钵修会之一。它从 1209 年经罗马教皇批准认可后，一直活跃在世界舞台上。

蒙古世界帝国兴起时，罗马教廷曾派出各派传教士，与蒙古人沟通，惟有方济各会修士孟德高维诺取得最大成功。至元三十一年（1294）来中国传教，不久任汗八里（元大都）总主教兼东方宗主教，实际主持天主教在华传播事务。元代的也里可温教，并非专指聂斯托里派，也包括了入华传教的方济各会。元代天主教在华的盛行，与方济各会有着密不可分的关系。

明代中期，方济各会曾派出一批又一批的传教士入华传教，有人统计，1583 年（明万历十一年）前，先后来华的方济各会

修士就有 22 人，¹但均未获得成功。直到明末崇祯年间，圣方济各会西班牙修利安当（一译李安堂），才由台湾进入福建传教，后经耶稣会德国神父汤若望的推介，前往山东济南传教，于清顺治八年（1651 年）在济南建立了方济各会在华的第一座天主堂。至康熙年间，方济各会的传教不仅在沿海各省区有很大的发展，而且深入到内地各省区，如江西、山西、陕西、湖北、四川等地，有关情况，汤开建教授综合中西文材料，在《明清之际方济各会在华的传教》一文中，作了填补这一空白的奠基性论述。他认为：“方济各会在华传教的发展一直持续到康熙去世，雍正皇帝即位（1723 年）后，全国性大教难开始，方济各会从此转入艰难困苦的地下传教之中。”

《麦神父碑记》的发现，一方面确证了方济各会向西北边地传播的史实，为清代方济各会在华传播范围提供了一个例证。另一方面，与其它史料比对互补，反映了雍正禁教令后，方济各会修士在华传教的艰难历程。在方济各会史料发掘不足、研究相对滞后的情形下，《麦神父碑记》的发现与解读有着特别的意义。

六

《麦神父碑记》为民国三十年（1941 年）迁葬碑，其可珍视处，在于转录了麦神父原墓碑石的内容，为后世保留了康雍乾之际这位意大利传教士在河西凉州传教的简略事迹。

关于麦神父原墓碑文的内容，《麦神父碑记》转录如次：

公讳传世永文，泰西意大利人，圣方济各会修士，

① 汤开建《明清之际方济各会在华的传教》。

于康熙五十七年来传天主圣教于兰、凉。后于一七三七年乾隆二年丁巳川代牧大主教，^①未及赴，以疾终本郡凉州圣堂，时五月十五日，年五十三岁。景教后学立石；中行大书“大铎德^麦老先生之墓 圣名方济各”；左下旁书又“二十二年七月同立”八字。

由麦神父享年、卒年，可推算出其生年为 1685 年。立石的时间似为乾隆二十二年(1757 年)，上去麦神父去世恰 20 年。

根据碑文，我们大致可以作出一个麦神父略传：

麦传世，子永文，生于 1685 年，意大利人，圣方济各会修士。清康熙五十七年(1718 年)来甘肃凉州传教，前后达 20 年。乾隆二年(1737 年)升任代牧大主教，未及赴任，病逝于凉州，享年 53 岁。

在手边别无资料，会议在即仓促成文的情形下，我曾根据《麦神父碑文》推断，似乎麦神父自康熙末年来凉州传教后，一直未离开凉州，最后竟卒于他传教之地。其传教时间，正在清代禁教最严厉的雍正、乾隆年间。尤其是雍正元年(1723 年)撤销康熙保教令后，严厉禁止天主教在中国的传播，除京城保留少数传教士外，各地传教士均被驱逐到澳门，教堂封闭，传教活动停止。而意大利传教士麦永文独能羁留凉州，至死一直继续他在凉州的传教活动。是否凉州地处西部偏僻，禁教令执行得并不很彻底；抑或其它原因。很值得考究。

2003 年 11 月初，我应邀赴澳门参加“16-18 世纪的中西关系与澳门”国际学术研讨会，向大会提交的是这篇仓促属稿的跋文。途经广州，就相关问题向师弟、暨南大学汤开建教授讨教，方知他们已将方济各会入华传教史作为重点课题之一，

① 此句疑有脱落讹误。

发掘中西文史料，予以突破。其前期成果，已蔚然可观。澳门理工大学崔维孝教授的《方济各会中国教区中西档案史料介绍》，也见载于《暨南史学》第一辑。在汤开建教授惠赠的资料中，便有北京第一历史档案馆提供的乾隆十一年（1746年）《甘肃巡抚黄廷桂奏复尊旨访辑并无西洋传教士在境折》，其文曰：

兹据该司详称，甘肃地处边陲，土瘠民贫，耕牧者多，识字者少，先于康熙五十一年，有西洋人麦传世、叶宗贤二人先后来兰（州），于东门外创立教堂，当有无知愚民崇奉其教，吃斋诵经。迨至数载，叶宗贤知边地苦寒，不能久住，旋即他往，未复回兰，止留麦传世一人在甘。雍正二年，奉旨着将西洋之人送回本国，随将麦传世委员伴送广东，转发澳门安插，所遗教堂，入官改作甘司茶库在案。迄今二十年来，并无复有西洋之人在境。唯麦传世去时，教内一切图像经卷，原未令其销毁，以致入教之民，间有收存者。今查兰州府属皋兰县民，有王俊、李玉、朱珍等二十一人；西宁府属西宁县民，杨春禄及已故之宋文志，凉州府属武威县，有兰州人流寓凉州居住之魏简及本地民人冯训、张明宣，并已故之卢斌、孙龙菊，俱系当日兰（州）拜叶宗贤、麦传世为师，吃斋诵经，各首出图像、经卷、念珠等物，讯非近日入教，并不曾设立会长、创建教堂，亦无引诱男妇礼拜诵经各项情事，先行详报前来。^①

这份极为珍贵的方济各会传教甘肃、青海的中文档案里，

① 中国第一档案馆，澳门基金会、暨南大学古籍所汇编

破译了《麦神父碑记》中隐匿不清的若干问题，透露了麦传世神父在甘传教的艰难历程，与《麦神父碑记》互补互证，揭出当日的一些真实情形：

一、清代天主教传入甘肃的时间为康熙五十一年（1712年），首传的地点为兰州，“于东门外创立之教堂”。

二、来甘肃传教的是意大利方济各会修士麦传世、叶宗贤；

三、“叶宗贤知边地寒苦，不能久住，旋即他往，未复回兰，止留麦传世一人在甘。”此述叶宗贤神父行止有误。意大利方济各会初创时，即以麻衣赤足、托钵乞食、步行传播“清贫福音”为宗旨，是天主教各派中最富于吃苦、互助与献身精神的教团，故称“方济各会托钵修会”；该会规定修士以“小兄弟”相称，所以又称为“方济各小兄弟会”。身为方济各会修士的叶宗贤断不会因甘肃“边地寒苦”而逃逸。黄廷桂折然是不明底蕴的一个误解。事实上，叶宗贤离开兰州，是为扩大新教区。据〔法〕荣振华《1700年前后中国北方的传教》介绍，叶宗贤1713年（康熙五十二年）离兰后，“遂迁往凉州和西宁，在那里工作到1716年”即康熙五十五年，去了生活环境更艰苦的凉州、西宁。叶宗贤本人则有《1713-1716年青海与甘肃传教分布图及文字说明》，现藏梵帝岗图书馆编号为“中国城镇类-507号”^①，为研究清代天主教传播甘肃、青海的第一手资料。

四、麦传世神父在雍正年间禁断天主教在华传播中亦未能幸免，“雍正二年，奉旨着将西洋之人送回本国，随将麦传

① 原载《耶稣历史协会档案》24卷89期。转引自房建昌《从罗卜藏丹津的生年看西方天主教传教士叶宗贤对青海史地的描写和价值》，《青海师范大学学报》1987年第4期。

世委员伴送广东，转发澳门安插。所遗教堂，改作甘司茶库在案。”也就是说，雍正二年（1724年），在麦神父赴凉州传教七年后，在全国大规模驱逐西方传教士的形势下，麦神父被甘肃当局委员押送，经广东到了澳门，驱逐出境了。

五、《麦神父碑记》云“后于一七三七年乾隆二年丁巳升代牧大主教，未及赴，以疾终凉州圣堂，时五月十五日，年五十三岁。”麦传世神父雍正二年（1724年）被递解到澳门，而病逝凉州于乾隆二年（1737年），其间有十三年的空档。由之可以断定，麦传世神父被驱逐到澳门后，并未放弃他在凉州的传教事业，最后还是秘密潜回凉州，继续他在凉州的传教活动，这是可以认定的。至于他潜回甘肃凉州的时间，途经路线，目前尚无佐证材料。

雍正年间全国禁断天主教，驱逐传教士于澳门，虽远在西北凉州的麦传世亦未能免。表明雍正朝全国政令之雷厉风行及慎密、效率。但传教士们坚忍不拔、献身上帝事业的精神亦令人敬佩。雍乾之际，天主教在华传播的未曾中断，全在这些传教士的精神。《麦神父碑记》的价值之一，就在于此。

属稿仓促，疏误不免，恳请方家教正。

《元史》记载的部分典籍编译始末考

王梅堂

(国家图书馆)

元朝是中国历史上第一个由少数民族入主中原而形成的多民族统一国家。空前规模的政治统一局面，以及所采行各种语言文字并用的制度，有利于各民族的相互往来，各民族文化的相互融合。尤其是元世祖忽必烈迁都燕京后，在实行文治的政治、文化背景下，虽然世祖在至元六年（1269年）正式颁行八思巴蒙古字，宣布以后颁降诏谕都以这种文字为主，同时以各地各民族通用文字为副之决定，但在文化上受汉文化之影响成为不可避免的大趋势，所以出现了雍古人马祖常上奏：“本朝及诸国人，既肄业国学，讲诵孔孟遗书，当革易故俗，敬事诸母，以厚彝论。”^①以及“元顺帝命太子爱猷识理达腊学习畏吾儿文字，翌年又命其学习汉字，并请名儒李好文、归旸等出任太子谕德。太子赞善等职，加以辅弼。”^②从而可知民族融合的社会环境形成了元代文化的多元化。学校开始实行双语或多种语言教学，从而形成了由多种文字编译成的典籍，这是前所未有的。本文根据《元史》中记载的部分典籍，参考有关文献，对其编辑、编译者，及年代、版本进行一定考述，为研究元代典籍的

① 苏天爵：《滋溪文稿》卷9《马文贞公墓志铭》P138；陈高华、孟繁清点校，中华书局1979年。

② 《元史》顺帝本纪。P881、P886。

版本提供线索。

1、《大学衍义》南宋真德秀撰，内容有格物、致和、诚意、正心、修身、齐家。据《元史》卷159《赵璧传》载：“敕璧习国语，译《大学衍义》时从马上听璧陈说，辞旨明贯，世祖嘉之。”又据虞集《道园学古录》卷12《中书平章政事赵璧》中述：“赵璧用蒙文翻译了《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》，还翻译了《大学衍义》。从而可知世祖时赵璧是向世祖进译《大学衍义》的第一人。赵璧，字宝臣，云中怀仁人。忽必烈为亲王时，闻其名召见，呼秀才而不名。命蒙古生十人，从璧受儒书。

大德十一年（1307年）六月癸巳，诏立帝（仁宗）为皇太子，受金宝，遣使四方，旁求经籍……时有进《大学衍义》者，名詹事王约等节而译之，帝曰：“治天下，此一书足矣。因命与《图象孝经》、《列女传》并刊行，赐臣下”。^①这里所刊行的王约等节译本《大学衍义》是八思巴字蒙古文，还是畏吾儿字蒙古文，没有说明。

延祐四年（1317年）四月，翰林学士承旨忽都鲁都儿迷失，刘廌等译《大学衍义》以进，帝览之；谓群臣曰：“《大学衍义》议论甚嘉，其令翰林学士阿隣铁木儿译以国语。”^②又据《虞文靖公道园全集》卷3《西山书院记》中载：“西山书院为立学官实延祐四年（1317年）四月也，是年天子命大司农晏，翰林学士承旨忽都鲁都儿迷失译公（真德秀）所著《大学衍义》用国字书之。每章题其端曰真西山云。书成奏之，上尝览观焉。…今天子以聪明睿智之资，然犹能自得师尊，信此书以为道揆，况众人乎。学者之游子斯也，思公之心而立其志，诵公之书而

① 《元史》仁宗本纪，P536。

② 《元史》仁宗本纪，P578。

致其学。聖朝将得人与西山之下焉。”^①《元史·仁宗本纪》与《西山书院记》所记载有所不同，本纪所记译者是忽都鲁都儿迷失，刘廌等，而《西山书院记》则是大司农晏和忽都鲁都儿迷失，且说明用国字书之。还详细介绍本书每章都“题其端曰真西山”字样，这为我们了解此书稿本之形态，格式提供了佐证。

延祐五年九月己卯，以江浙省所印《大学衍义》五十部赐朝臣^②。据《元史》列传 62《敬俨》载：“延祐五年夏五月，拜中书参知政事，台臣復奏留之，俨亦陛辞，不允。赐《大学衍义》及所服犀带。”敬俨字威卿，其先河东人，每入见，仁宗以字呼之，曰威卿而子名，其见礼遇如此。

延祐七年十二月，翰林学士忽都鲁都儿迷失译进宋儒真德秀《大学衍义》，帝曰：“修身治国无逾此书”赐钞五万贯。^③以《大学衍义》印本颁赐群臣。^④

另据元人苏天爵《滋溪文稿》卷 12《元故荣禄大夫、御史中丞赠推诚佐治济美功臣。河南省平章政事冀国公董忠萧公墓誌铭并序》，元人吴师道为畏兀儿族薛昂夫撰写的《书垒记》，分别记录了董守简、薛昂夫获得皇帝赐予的《大学衍义》。薛昂夫特将皇帝赐予的《大学衍义》作为自己藏书中最珍贵的经典。“以为垒之镇。既自为记以述其由，又作歌以道其乐。由是“书垒”之名闻于时。”^⑤至元九年（1349 年）开端本堂，翰林学士李好文兼德谕。好文奏言：“欲求二帝三王之道，必由于孔氏，

① 《虞文靖公道园全集》卷 3《西山书院记》。

② 《元史》仁宗本纪，P586。

③ 《元史》英宗本纪，P608。

④ 《元史》英宗本纪，P609。

⑤ 杨镰等著：《元曲家薛昂夫》P219，新疆人民出版社。

其书则《孝经》、《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》乃摘其要略，释以经义，又取史传，及先儒论说，有关治体而协经旨者，加以所见，仿真德秀《大学衍义》之例，为书十一卷，名曰：《端本堂经训要义》，奉表以进，诏付端本堂，令太子习焉。”^①

综述以上资料，可知《大学衍义》在蒙元时代有多名译者的几个版本。一为忽必烈时期赵璧用蒙文翻译，向忽必烈宣讲本，因是早期其蒙文应为畏兀儿字蒙文本。二为大德十一年命詹事王约等节而译之，并刊行。此书为节译刻本，此书是八思巴文还是畏兀儿字蒙古文，没有说明。三为延祐四年翰林学士承旨忽都鲁都儿迷失，刘赓等译《大学衍义》。此本帝览后又令翰林学士阿隣铁木儿译以国语”。据此应有两种文字之本，亦忽都鲁都儿迷失、刘赓等译本，和命阿隣铁木儿译以国语本。但是在《西山书院记》中又有“延祐四年天子命大司农晏，翰林学士承旨忽都鲁都儿迷失译公所著《大学衍义》用国字书之”的记载。这可证明延祐四年忽都鲁都儿迷失、刘赓等译的《大学衍义》是用畏兀儿字蒙文译写。所以才命他们用国字，亦八思巴文书之。此书完成于延祐七年十二月之前。译者为阿隣铁木儿。大司农晏、翰林学士忽都鲁都儿迷失。同年以《大学衍义》印本颁赐群臣。如果是印本为忽都鲁都儿迷失译进的《大学衍义》，说明八思巴文《大学衍义》有刻本传世。四为延祐五年九月以江浙省所印《大学衍义》，此次印五十部赐朝臣。这次所赐臣是汉文本还是民族文译本，尚不清楚。总之《大学衍义》畏兀儿字蒙文有两种版本，八思巴文一种，节译本一种。可惜这么多译本均失传。

2、《孝经》是儒家经典之一，元朝历代帝王都比较重视。世祖忽必烈在藩邸，访求逸之士，遣使聘王鹗，鹗便进讲《孝

① 《元史》卷183，李好文传，P4216。

经》、《书》、《易》及齐家治国之道，古今事物之变。大学者许衡曾采用把四书五经译成当时口语的作法撰写有《孝经直解》一卷，世祖嫡子金真就从姚枢，窦默学习，《孝经》。大德十一年（1307年）六月癸己，诏立帝为皇太子，命《图象孝经》、《列女转》并刊行，赐臣下。^①八月辛亥，中书左丞孛罗铁木儿，以国字译《孝经》进，诏曰：“此乃孔子之微言，自王公达庶民，皆当由是而行，其命中书省刻版模印，诸王而下皆赐之。”^②

《元史》卷143《小云石海涯》中有《直解孝经》之记载。根据贯云石撰写的序言所述：“尝观鲁斋先生取世俗之语直说《大学》，至于耘夫尧子皆可明了，世人视之以宝，士夫无有非之者，于以见鲁斋化艰成俗之意，于风化岂云小补！”可知贯云石受了许衡直说《大学》的启发，而将《孝经》译成适合于民族学习汉文的白话文。由序中我们可窥索到贯云石企图用儒家经典沟通各族人民思想的用意。贯云石翻译的元代白话文《孝经》不仅突出了当时少数民族学习理解汉语的特点，还表现了少数民族对儒家重父轻母思想的不认同。故贯云石在《诤谏章十五》中把原文“子从父令”，“父有争子”，“不争于父”均译为“依着父母”，“父母有苦劝谏孩儿”“劝谏父母”等，这把原文只提父亲的地方，都译成父母，体现了他们民族的思想观念。

从序文中，得知贯云石这部《孝经直解》写于元成宗末年（1308年前），刊刻于元武宗改元之初^③根据大德十一年（1307年）六月，命《图象孝经》刊行赐臣下之记载，和贯云石的《孝经直解》刊刻年代及配有十五幅绣像式插图。无论从刊行时间，还是典籍文图，以及当时文化背景，可能命刊行的《图象孝经》

① 《元史》仁宗本纪，P536。

② 《元史》武宗本纪，486。

③ 胥惠民等辑注《贯云石作品集注》P133 新疆人民出版社。

就是贯云石译成的汉语白话文《孝经直解》。贯云石著的《孝经直解》元刻本无传本。民国时期曾影印行世。杨镰先生著的《贯云石评传》中有一页书影，《贯云石作品集注》中载有原文。

今北京故宫博物院图书馆藏有畏兀字蒙文与汉文合璧的元刻本《孝经》。1983年由民族出版社出版的蒙古族学者道布先生整理。转写注释的《回鹘式蒙古文文献汇编》一书中收录了这本畏兀字蒙古文与汉文合璧的《孝经》。

又据《黄学士文集》卷39《魏郡夫人伟吾氏墓志铭》载：俱哲笃之夫人月伦石护笃，字顺贞，系出畏吾氏，生而聪慧，稍长能知书，诵《孝经》《论语》《女孝经》《列女传》，甚习见前史所记女妇贞烈事，必再三复读而叹慕焉”这里所述畏兀儿妇女月伦石护笃所读《女孝经》是汉文还是民族文字本，难以说明。根据大德十一年命《图象孝经》刊行，赐臣下。中书左丞李罗铁木儿，以国字译《孝经》进，诏曰：“命中书省刻版模印，诸王而下皆赐之。”这就可以肯定元代畏兀儿世家藏书中有《孝经》、《女孝经》一书无疑。

又据《元史》卷190《李孝先传》在：“至正七年（1347年）诏征隐士，以秘书监著作郎召，见帝于宣文阁进《孝经图说》，帝大悦，赐上尊。”^①

综上所述，《孝经》译成白话文，先由元代大师许衡以白话文撰写《孝经直解》一卷，继有畏兀儿族贯云石以当时少数民族学习理解汉语的特点译成白话文《孝经直解》，此本将经传、译文、插图汇集在一起，图文并茂，合刻为一部，全称《新刊全相成斋孝经直解》元刻本有日本人保存，民国时期影印本今存。大德十一年（1307年）六月刊行的《图象孝经》是否是贯云石译写的《孝经直解》有待研讨。八月中书左丞李罗铁木儿

① 《元史》卷190，李孝光转，P4348。

以国字译的《孝经》并命中书省刻版模印，但失传。而北京故宫博物院图书馆藏有元刻本畏兀字蒙古文与汉文合璧的《孝经》。

3、《尚书》《元史》卷160《徐世隆传》载，中统四年（1263年）世祖问尧、舜、禹、汤为君之道，世隆取《书》所载帝王事以对，帝喜曰：“汝为朕直解进读，我将听之。”书成，帝命翰林承旨安藏译写以进。又据元人程钜夫《雪楼集》卷9《秦国文靖公神道碑》载：“安藏十三能诵《俱舍论》三十卷，十五孔释之书皆贯穿矣，十九被征召对称旨为特赐坐。世祖即位，进《宝藏论玄漫集》一十卷。因劝上宜亲经史以知古今治乱之由，正心术以知天下向背之道，遂译《尚书·无遗篇》、《贞观政要》、《中鉴》各一通以献，上深纳之。”后又奉诏译《尚书》、《资治通鉴》、《难经》、《本草》成进。从上述文献可知畏兀儿人安藏是先译《尚书·无遗篇》，后奉诏译徐世隆为世祖直解进读本《尚书》。这两种译本虽没说明是何种文字译写，因为早期应是畏兀儿字译写。安藏，字国宝，白号龙宫老人，通诸国语，曾奉诏参加《至元宝勘同总录》一书的译语证义。翻译《圣救度母二十一种礼赞经》一卷，还负责收访野史之事，^①他向世祖进知人用人，德业盛，天下归之说，深受嘉纳。

元仁宗即位后，诏令翰林直学士元明善节译《尚书》经文中有关政要的部分。元明善荐举宋忠臣文璧之次子，集贤直学士文陞一同译润，译成后，每上奏一篇，仁宗心称善，说：“二帝三王之道，非卿莫闻也。”元明善，字夏初，拓拔魏之裔。今河北省清河县人。文陞，字逊志，号学山，宋朝文天祥之弟文璧之次子，庐陵人。

以上三种《尚书》译本均失传。

① 王恽撰：《秋涧集》卷84 《论收访野史事状》。

4.《贞观政要》。前已介绍畏兀儿族安藏曾译《贞观政要》进献世祖。至大四年（1311年）六月，帝览《贞观政要》。翰林侍讲阿磷铁木尔曰：“此书有益于国家，其译以国语刊行，俾蒙古、色目人诵习之。”^①《元史》卷137《察罕传》载，察罕，西域人暮年居德安白云山别墅，以白云自号。具博览强记，通晓诸国语言，仁宗即位，拜中书参知政事，总持纲维，译《贞观政要》以献，仁宗非常高兴，诏令缮写若干份，遍赐大臣。察罕，赐姓白，生于河中，其夜天气清肃，月白如昼，蒙人谓白为察罕，故名察罕。

泰定元年（1324年）二月，江浙行省左丞赵简请开经筵及择师傅，令太子及诸王大臣子孙受学，遂命平章政事张珪，翰林学士承旨忽都鲁都儿迷失，学士吴澄，集贤直学士邓文原，以《帝範》、《资志通鉴》、《大学衍义》、《贞观政要》等书进讲。^②这里虽没有具体说明用何种语言进讲，但据《元史》卷181续集转载：“泰定初，经筵之制，取经史中切于心德治道者，用国语，汉文两进读，润泽之际，患夫陈圣学者未易于尽其要，指时务者尤难于极其情，每选一时精于其学者为之，犹数日乃成一篇。”及许有壬《至正集》卷44《敕赐经筵题名碑》所记述：“讲文附经为辞，若古疏义而敷绎之，继以国语译本覆诵于后，终讲合二本，上之万机之暇，以资披阅焉。”可证此时《贞观政要》用蒙汉双语进讲，且有译本。

元泰定三年（1326年），曹元用拜中奉大夫翰林侍讲学士见经筵官，预修仁宗，英宗两朝实录，奉旨纂集甲令为《通制》，译唐《贞观政要》为国语书成，皆行于时。^③曹元用，字子贞，

① 《元史》仁宗本纪，P544。

② 《元史》泰定帝本纪，P644。

③ 《元史》卷172 曹元用传，P4028。

始以镇江路儒学正，由闫復荐为翰林国史院编修官。于清河元明善、济南张养浩同时号为三俊。^①

文宗朝至顺三年（1332年）夏四月戊午，命奎章阁学士院，以国字译《贞观政要》、《侵板模印》以赐百官。

从上述文献可知《贞观政要》译本数种，最早是畏兀尔族安藏用畏兀字译写《贞观政要》，继而有畏兀儿族阿隣铁木尔奉谕译以国语刊行，成为蒙古、色目人读本，察罕译《贞观政要》献仁宗，并召令缮写若干份，赐大臣，曹元用译《贞观政要》为国语，书成皆行于时。文宗命奎章阁学士院以国字译《贞观政要》侵板模印，以赐百官。总之有五种译本，两种刻印本，三种写本，有畏兀儿字，有畏兀儿蒙古文，也有八思巴文，可惜都失传。

5.《资治通鑑》《元史》卷81《选举》载，世祖至元六年（1269年）秋七月，置诸路蒙古字学，以译写《通鑑节要》颁行各路，俾肄習之，八年（1271年）春正月，始下诏立“京师蒙古国子学”以《通鑑节要》用蒙古语言译写教之。畏兀儿族安藏曾奉诏译《资志通鑑》书成以进世祖。^②至元十四年（1277年），王思廉任翰林待制，尝进读《通鑑》……每侍读帝命御史大夫玉速铁木尔，太师月赤察尔，御史中丞撒里蛮，翰林学士承旨掇立察等，咸听受焉。王思廉，字仲常，真定获鹿人，幼师太原元好问。^③至元十九年（1282年）四月，刊行蒙古畏兀字所书《通鑑》。^④至元二十年（1283年），相威进译语《资治通鑑》，帝即以赐东宫经筵讲读。相威，国王速浑察之子。性弘毅重厚，不饮

① 《元史》卷172 曹元用传，P4026。

② 程钜夫：《雪楼集》卷九《秦国文靖公神道碑》。

③ 《元史》卷160 王思廉传 P3765。

④ 《元史》世祖本纪，P242。

酒，寡言笑，喜延士大夫，听读经史，论古今治乱，至直臣尽忠，良将制胜，必为之击节称善，以故临大事，决大议，言必中节。^①大德元年（1297年）成宗幸柳林，命养直进讲《资治通鑑》，因陈规谏之言而获赐酒及钞。^②延祐元年（1314年）夏四月，帝以《资治通鑑》载前代兴之治乱，命集贤学士忽都鲁都儿迷失及李孟择其切要者译写以进。^③泰定四年（1327年）六月辛未，翰林侍讲学士阿鲁威，真学士燕赤等进讲，仍命译《资治通鑑》以进^④显宗，至元中抚循部曲之暇，则命也灭里以国语讲《通鑑》。^⑤

从以上资料可以看出元代皇帝对《资治通鑑》之重视，故其译本有节译本和全译本，译者有安藏、相威、忽都鲁都儿迷失、李孟、也灭里等。有刻本，但多为写本，可惜多失传。

6.《申鉴》是畏兀儿族安藏继译《尚书·无逸篇》、《贞观政要》之后，向世祖进献的又一部政书译著。其书是东汉荀悦（148—209年）撰写的，计有五卷，分政体、时事、俗嫌和杂言上下，内容崇尚儒术，以仁义道之本，主张“德刑并用，强调学习，认为生而知之者寡矣，学而知之者众矣”，“人非下愚，则皆以为尧舜”。主张“教扶其善，发抑其恶”。可见安藏翻译其书进献世祖，体现了经术之士言“帝王之道，为后世大法”的思想和世祖崇尚文治的要求。故许有壬在《勅赐经筵题名碑》中说：“安藏进知人，用人，德业盛，天下归之说，深受世祖之嘉纳。”根据安藏翻译之时间《申鉴》应为畏兀儿字所译。

① 《元史》卷128 相威传，P3129。

② 《元史》卷164 焦养直传，P3859。

③ 《元史》仁宗本纪，P565。

④ 《元史》泰定帝本纪，P679。

⑤ 《元史》卷115 显宗传，P2893。

7.《帝範》是唐太宗李世民为诫子政论之作，内容有君体、建亲、求贤、审官、纳谏、去谗、诫盈、崇俭、赏罚、务农、阅武、崇文十二篇，元仁宗即位后，诏察罕译《帝範》。又命译《脱必赤颜》，名曰《圣武开天记》及《纪年纂要》、《太宗平津始末》等书，俱付史馆^①。泰定元年（1324年）二月，浙江行省左丞赵简请开经筵及择师傅，令太子及诸王大臣子孙受学，其中《帝範》就是进讲经典之一。

8.《帝训》又名《皇图大训》。据《元史》、《泰定帝本纪》载：泰定二年（1325年）秋七月，钮泽、许师敬编类《帝训》成，请于经筵进讲，仍俾皇太子观览。有旨译其书以进。于泰定三年（1326年）三月丙寅，翰林承旨阿隣帖木儿，许师敬译《帝训》成，更名曰“《黄图大训》，敕授皇太子。又据苏天爵《滋溪文稿》卷9《元故资德大夫御史中丞赠摠忠宣宪协正功臣魏郡马文贞公墓志铭》载，畏兀儿族马祖常曾奉诏修《英宗时錄》，译润《皇图大训》、《承华事略》从而可知《帝训》一书之编者是钮泽、许师敬；译为蒙文者为阿隣帖木儿、许师敬、马祖常等。

9.《承华事略》有两种版本，一是至元间元人王恽撰写，《元史》卷167王恽传载：裕宗在东宫，恽进《承华事略》，其目曰：广孝、立爱、端木、进学、择术、谨习、听政、达聪、抚军、崇儒、亲贤、去邪、纳谏、几谏、从谏、推思、尚俭、戒逸、知贤、审官，凡二十篇。又据其长子王公孺撰写《大元故翰林学士中奉大夫知制诰同修国史赠学士承旨资善大夫追封太原郡公谥文定公神道碑铭》中还描述了《承华事略》方式，亦“採古儲貳善事，前有图，后断以己意”。裕宗编览后称善，赐酒，有极用心者纂述之谕，令诸皇孙传观，官僚称其弘益良多。圣

① 《元史》卷137《察罕传》。P3311。

上命近臣绘写，以赐东宫。^①据此王恽所进《承华事略》应有王恽亲撰的稿本和近臣绘写本。王恽字仲谋，卫州汲县人。成宗即位，进献《守成事鑑》，曰：《敬天》、《法祖》、《爱民》、《恤兵》，凡十五篇。奉旨纂修《世祖实录》集《圣训》六卷，还著有《相鑑》五十卷，《汲郡志》十五卷，《中堂事记》、《乌台笔补》、《玉堂嘉话》，赋颂，诏诰、表启、诗文等，号《秋涧大全文集》一百卷，今存于世。

一是高宣之子塔失不花所撰《承华事略》，《元史》卷 153《高宣》中载：“英宗居东宫，塔失不花撰集前代嘉言善行，名曰《承华事略》，并画《鬮风图》以进。帝览之，奖谕曰：“汝能辅太子以正，朕甚嘉之。”命置图书东宫，俾太子时时观省。

据苏天爵《滋溪文稿》卷九《马文贞公墓志铭》中载：马祖常曾译润《承华事略》一书。这说明《承华事略》一书有蒙古文本，但以王恽的《承华事略》，还是塔失不花的《承华事略》为底本，因译本失传而不知。

10.《世祖圣训》是泰定三年（1326年）秋七月泰定帝诏翰林侍讲学士阿鲁威，直学士燕赤译《世祖圣训》以备经筵进讲。^②泰定四年（1327年）秋七月戊戌遣翰林侍读学士阿鲁威还大都，译《世祖圣训》，^③从而证明《蒙文世祖圣训》书成在泰定四年七月之后。《世祖圣训》原是汉文本，记忽必烈的言论训诫，在修《世祖实录》时集辑的。据《元史》《成宗本纪》四载，大德八年二月甲辰，翰林学士承旨撒里蛮进金书《世祖实录节文》一册，其“节文”是否就是《世祖圣训》汉文本，有待研讨。

11.《经世大典》全称《皇朝经世大典》，又称《元经世大典》。

① 《全元文》卷 485、第 13 册，P258。

② 《元史》泰定帝本纪，P671。

③ 《元史》泰定帝本纪，P680。

据《元史·文宗本纪》载：天历二年（1329年）九月，敕翰林国史院官同奎章阁学士探辑本朝典故，准《唐宋会要》著为《经世大典》。到至顺元年（1330年）春正月丙辰，命赵世延，赵世安领纂修《经世大典》事，二月以修《经世大典》，久无成功，而专“名奎章阁阿隣帖木儿，忽度鲁都儿迷失等译国言所记典章为汉语，纂修则改为赵世延，虞集等，太师丞相答刺罕燕帖木儿如国史例监修。九月己亥，一奎章阁纂修《经世大典》，命省院台诸司以次宴其官属。

至顺二年（1331年）四月，奎章阁以纂修《经世大典》，请从翰林国史院取《脱卜赤颜》一书以纪太祖以来事迹，诏以命翰林学士承旨押不花，塔失海牙负责其事，而押不花言：“《脱卜赤颜》事关秘禁，非可令外人传写，臣等不敢奉诏”，文宗同意而作罢论。五月奎章阁学士院纂修《皇朝经世大典》成。^①据《元史》卷181《虞集传》载：“有旨采辑本朝典故，仿《唐》、《宋会要》，修《经世大典》命集与中书平章政事赵世延，同任总裁。集言：礼部尚书马祖常，多闻旧章，国字司业杨字瑞，素有历象地理记问度数之学，可共领典，翰林修撰谢端，应奉苏天爵，太常李好文，国子助教陈旅，前詹事院照磨宋衷，通事舍人王士点俱有见闻，可助撰录。庶几是书早成。”帝以尝命修辽、金、宋三史，未见成绩，《大典》令阁学士专率其属为之。既而以累朝故事有未备者，请以翰林国史院修祖宗实录时百司所具事迹参订。翰林院臣言于帝曰：“实录、法不得传于外则事迹亦不当示人。”又请以国书《脱卜赤颜》增修太祖以来事迹，承旨塔失海牙曰：《脱卜赤颜》非可令外人传者。相比不同之记载，从中可知文帝对翰林国史院修辽、金、宋三史未见成绩，而不是《本纪》中以修《经世大典》久无成功，才专命奎章阁

① 《元史》文宗本纪，P785。

率其属编撰《经世大典》，总裁由虞集取代赵世安，虽与赵世延同任总裁，因“俄世延归”，则由虞集专领《经世大典》，从而出现了翰林国史院与奎章阁在撰写《经世大典》中不配合。如请以翰林国史院修祖宗实录时百司所具事跡参订，便以“实录，法不得传于外，则事迹亦不当示人”为理由而拒绝提供史料，色目人翰林学士承旨押不花以《脱卜赤颜》事关秘禁，非可令外人传写，臣等不敢奉诏而拒绝文宗之命。以及赵世安乘间为集请曰：“虞伯生久居京师，甚贫、有病目，幸假一外任，便医。”帝怒曰：“一虞伯生，汝辈不容耶！”^①便能窥探到文宗即位后编纂《经世大典》时的政治文化背景。

参加编纂《经世大典》的人员很多，除了《元史文宗本纪》、《元史·虞集》中提到的人物外，据《经世大典序录》中记载，还有奎章阁大学士中书右丞臣撒迪、奎章阁大学士太禧宗裡使臣阿荣、奎章阁承制学士金枢密院事臣朵来、中书左丞臣张友谅等。另据《元史》卷 181《揭傒斯》、卷 182《欧阳玄》、卷 183《王守诚》、《李洞》、卷 190《瞻思》等均封诏参与《经世大典》的编写。但“瞻思以论议不合求去，命虞集谕留之，瞻思以母老辞。”礼部尚书臣巉巉，择文章儒士三十人。给以笔札而缮写。编写经费由内府出钱。体例分天地春夏秋冬之别，用国史之例，别置蒙古居于其上，尊国事也。资料取诸有司之掌故，进行修饰润色，通国语于尔雅，去吏牍之繁辞，上送者无不备书，遗亡者不敢擅补，说明编撰《经世大典》之严谨。其内容定其篇目凡十篇：曰君事四、臣事六，君临天下、名号最重、作帝号第一；祖宗勋业、具在史策心之精微、用言以宣、询诸故老、求诸记载、得其一二于千万、作帝训第二；风动天下、莫大于制造、作帝制第三；大宗其本也、潘服其文也、作

① 《元史》卷 181 虞集传，P4179。

帝系第四；皆君事也，蒙古局治之说官用人、其理天下、治其事者、宣录其成、故作治典第五；疆理广袤、古昔未有、人民贡赋国用系焉、作赋典第六；安上治民、莫重于礼朝廷郊庙、损益可知、作礼典第七；肇其建业至于混一、告成有绩、垂远有规、作政典第八；政刑之说、一辅礼乐、仁厚为本、明慎为要、作宪典第九；六宫之职、工居一焉、国财民力、不可不慎、作工典第十。根据《元史》卷181《揭傒斯》载，《经世大典》中第九篇《宪典》是揭傒斯主笔，文宗取其所撰《宪典》读之，顾谓近臣曰：“此岂非唐律乎！给予赞扬。”《帝训》篇被译为蒙古文。

综述以上史料，元文宗敕编的《经世大典》政书是由汉、蒙、畏兀儿、雍古、康里、哈刺鲁、回回等民族共同参与编纂的一部文献大典。史料来源于多种文字，故虞集氏序录中说“粗立其纲，通若国初之旧文，以至四方续报，更加搜访，以待增修。”也佐证了文宗本纪中：“至顺二年四月戊辰奎章阁以纂修《经世大典》请从翰林国史院取《脱卜赤颜》一书，以纪太祖以来事迹，遭拒，五月奎章阁学士院宣布纂修《皇朝经世大典》完成的真实性。”

12、《君臣政要》三卷。据元人危素在至正五年（1345年）所写序所述：“此书于至正元年九月，由皇帝御柬宣文阁出《君臣政要》三卷。召翰林学士承旨臣巉巉、学士臣朵尔直班、崇文少监老老，传敕翰林侍读学士臣销南直、学士臣拔实、崇文太监臣别里不花、少监臣老老、宣文阁鑑书画博士臣王沂、授经部臣不答实里、臣周伯琦等译而成书。又敕宣徽供其禀，稍越三月出成，又敕留守司都事臣宝哥以突厥字书之。…陛下昭临万方，作新庶政，思以承亿万世无疆之休，乃御延阁爰出是书，俾以精微达诸国语，聖心之所在。有非浅见薄识所能窥其

万一也。臣素执事经幄身親见之。乃因臣拔实所订重加校讎疏于其下藏之中秘。以备一夜之览，故得窃述。”^①从序中可知《君臣政要》三卷由宣文阁进行编译，学士拔实订重加校讎，且由宝哥以突厥文字书写。宝哥是维吾尔族阿塔海牙后裔，故这里所指突厥字应是畏兀字。另外最后指出其书“俾以精微达诸国语，聖心之所在”，表明其书有多种文字版本，否则何以“达诸国语”。关于编译其书经费，是由宣徽院提供。

《君臣政要》由宣文阁主办编写，其政治文化背景，据许有壬《勅赐经筵题名碑》，这样描述：“今上皇帝法聖祖之宏观，考近制而损益之，开宣文阁选中书、枢密、御史台、翰林国史之臣以见职知兼经筵，丞相独署以领重其事也，其下有兼经筵官、参赞官、译史官率以中书翰林僚幕若阁属为之。而不常其员又其下译史三人，检讨四人，书写五人，宣使四人”，“经筵启沃聖心，裨益治道...聖心之道，为天地立心，为生民立报，为万世开太平之基，斯道之明，其本于学乎！...皇上以天纵之聖，留心经籍，辑熙聖学。”这里所述之“留心经籍，辑熙聖学”之果应是编撰的《君臣政要》一书。因为“讲文附经为辞若古疏义而敷经之，继以国语译本，复诵于后，终讲合二本，上之万机之暇，以资投阅焉。”上述终讲合二本，亦应是汉文白话文讲稿和蒙文译本。

又据《君臣政要序》下面自注“乙酉”二字，乙酉为至正五年（1345年）。后至元六年（1340年）十一月三日改奎章阁为宣文阁，正是顺帝思有以自立自强之时，编《君臣政要》一书就是“俾以精微达诸国语聖心之所在”的具体体现，显现顺帝政治改革的文化背景。时还有辽金宋三史之修纂，尤为可称道。

① 《危太朴文集》卷7 P1。

13、《农桑图》据元人赵孟頫撰《农桑图序》述延祐五年(1315年)四月二十七日,上御嘉禧殿,集贤大学士臣邦宁、大司徒臣源进呈《农桑图》。上披览再三。问:“作诗者何人?”对曰:“翰林承旨臣赵孟頫。”“作图者何人?”对曰:“诸色人匠提举臣杨叔谦。”上嘉赏久之,人赐文绮一段、娟一段,又命臣孟頫叙其端。又据任道斌著《赵孟頫系年》一书记载,赵孟頫于延祐五年四月廿一日题《耕织图》二十四首。及《石渠宝笈》卷三《元赵孟頫题耕织图诗》一册:“首幅前款云:翰林学士承旨荣禄大夫知制诰兼修国史赵孟頫奉懿旨恭撰题《耕织图》二十四首,末幅又识云:大元延祐五年四月廿一日,臣赵孟頫谨识。”说明《农桑图》初名《耕织图》,其书完成于四月廿一日。为“宋笺乌丝阑本,楷书册计八幅,幅高六寸四分有奇,广七寸九分”。原藏奎章阁。^①原书失传,但《赵孟頫集外集》中录有《题耕织图二十四首奉懿旨撰》。

《农桑图》序中还说:以大都风俗,随十有二月分农桑为廿有四图,因其图像作廿有四诗,正《豳风》因时纪事之义。诗文又命翰林承旨臣阿怜帖木儿用维吾儿文字译于左方,以便御览。这说明进呈本只是汉文,后译写上维吾儿文字,而形成两种文字合璧。而前所述《耕织图诗一册》应为《农桑图》一书的底本。

14、《国语类记》,元人张大卿著,雍古人马祖常作序。此书失传,《序》留存在《石田先生文集》卷九中。序中云:“我国家造蒙古书,因天地自然之数以成一代之书,求合乎先王之意,而不柅于人宜,乃列之学官,置博士弟子员教授不废,是以近世之士鼓篋而游学官者,尝此于孔氏之徒焉。大仆经历持广平张大卿所著《国语类记》若干卷,来请曰:是书实古转注

① 任道斌著:《赵孟頫系年》P 186 河南人民出版社。

之义，为多切谓此有年矣，大卿乃能缀缉本末，成一家言。凡国语之引物连类假借旁通者，班班具焉。祖常曩读曲台所记及汉急就章著篇等，知世之古今文字论列辨博，纤悉毕载，何则其资寡者。其中窳其籍厚者，其内充则大卿之为，是书后世稽古者尚有考焉。”从序中可知其书从比较学的角度研讨国语亦蒙古语和汉语。

15、《皇朝字语观澜纲目》，元王伯达编，赵孟頫作序。此书失传。《序》收录在《赵孟頫集》卷六中，其序云：“余尝读《北史》，见当时巨族贵种皆以工译语相高。其间虽时见一二语，恨无文字相传不知作如何云云也。盖译语皆有声而无文，虽欲传其可得乎！圣朝混一区宇，乃始造为一代之书，以文寄声，以声成字，于以道达，译语无所不通，盖前代之所未有也。古嫠王伯达深解其义，編集是书，曲尽微妙，其亦善言语之良师也。”古人有言：“途无远而不弥，理无微而不纶。”余于是书亦云。

16、《本草》，至元二十一年（1284年）癸酉，命翰林承旨撒里蛮、翰林集贤学士许国祜、集诸路医学教授增修《本草》^①至元二十五年（1288年）九月。太医院新编《本草》成。又据苏天爵撰《资善大夫太医院使韩公行状》载，公讳公麟，字国瑞，至元己丑（1289年），故礼部尚书许国公国祜举名医若干人以闻，公与焉。帝召见便殿，各询其人所能，出示西域异药，使辨其为何药也。……初，世祖以《本草》为未完书，命征天下良医为书补之。公承命往以罗天益等二十人应诏。”^②又据许有壬《至元集》卷31，《大元本草序》载：“幅员之广莫若我朝，东极三韩、南尽交趾，药贡不虚岁；西逾于阗，北逾阴山不知

① 《元史》世祖本纪，P271。

② 苏天爵：《滋溪文稿》卷22，P373。

各几万里，駟传往来不异内地，非与前代虚名羈縻而异，方物产邈不可知者比。西北之药治疾皆良，而西域医术号精，药产实繁。朝廷为设官司之广惠司是也。然则欲广本草以尽异方之产，莫若今日也。闻诸故老，至元间尝议及是而后不果，明阳朱轅仲侔述《大元本草》求序其首，书有三纲九目，其明部属谓旧本始玉石人部居草木后为失次万物人最灵乃始人部，余各有次而终以鬼产，人部首列内外景图，详疏其下，举无命之秘，生死之关，昭揭诸世，盖欲使人人自知，有此反而求之，则养生得其本。外邪何由而入，札瘥何由而至，医可用矣，其不能也，则医不得不用药不得不饵而吾之。《本草》不得不明焉。始则教之以不病之要，终则示之以必效之药，其用心可谓仁矣。仲侔自少至老独力攻此，可谓勤矣。又有外部馀部以其多产异方，商贾所不能售，知识者少。但录其名物治证而不暇有所考覈，此则予之切切者也。仲侔特奉此书上之朝廷，窃意太医知，因是成书。”从上述史料可知，世祖命增修《本草》始于至元二十一年十二月，至元二十五年九月太医院新编《本草》成。而转公麟于至元己丑（至元二十六年），帝召见，出示西域异药，使辨其为何药。世祖以《本草》为未完书之说应有误，其间元世祖诏畏兀儿人安藏所译《本草》应是至元二十五年太医院新编《本草》。然而许有壬所撰《大元本草序》中云：“间诸故老至元间尝议及是而后不果”。又说明至元间虽集名医众多并未完成《本草》，这同《世祖本纪》所载太医院新编《本草》成有矛盾。本人认为可能是两种《本草》，或是朱轅在前《本草》的基础上增修。

17、《实录》，元代的各朝都组织力量编写前一朝的历史，名为“实录”。根据至元二十三年（1286年）十二月翰林承旨撒里蛮言：“国史院纂修太祖累朝实录，请以畏吾字翻译，俟奏

读然后纂定。”从之。^①这说明，元代《实录》先由汉文撰写，后译为畏吾儿字进读。如至元二十五年（1288年）二月庚申，司徒撒里蛮等进读《祖宗实录》，世祖指出：“太宗事则然，睿宗少有可易者，定宗固日不暇给，宪宗汝独不能忆之耶？犹当询诸知者。”^②至元二十七年（1290年）六月丁酉，大司徒撒里蛮、翰林学士承旨兀鲁带进《定宗实录》，十一月壬戌二人又进《太宗实录》。

至元三十一年（1294年）春正月，世祖崩于紫檀殿，六月甲辰，诏翰林国史院修《世祖实录》，以完泽监修国史。^③元贞元年（1295年）六月甲寅，翰林承旨董文用等进《世祖实录》，根据《元史》卷174《姚燧》转载，元贞元年姚燧以翰林学士召修《世祖实录》。初置检阅官，究覈故事，燧马侍读高道凝总裁之，书成。元贞二年（1296年）十一月己巳，兀都带等进所译《太宗》、《宪宗》、《世祖》实录。帝曰：“忽都鲁迷失非昭睿顺圣太后所生，何为亦曰公主？顺圣太后崩时，裕宗已还自军中，所纪月日先后差错。又别马思丹炮手亦思马因、泉府司，皆小事，何足书耶。”^④大德七年（1303年）十月，翰林国史院进《太祖》、《太宗》、《定宗》、《睿宗》、《宪宗》五朝《实录》，此应为定稿后缮写本。大德八年（1304年）二月甲辰，翰林学士承旨撒里蛮进金书《世祖实录》节文一册，汉字《实录》八十册。^⑤根据《元史》转载，李之绍字伯宗，王恽字仲谋，张九思字子有，张昇字伯高，李术鲁朮字子鞏，赵孟頫字子昂等

① 《元史》世祖本纪，P294。

② 《元史》世祖本纪，P308-9。

③ 《元史》成宗本纪，P385。

④ 《元史》成宗本纪，P407。

⑤ 《元史》成宗本纪，P457。

均参与《世祖实录》的编撰。其中王恽借纂修《世祖实录》而集《圣训》六卷上之。^①至大元年（1308年）三月，命翰林国史院纂修《顺宗、成宗实录》。^②《元史》畅师文、程钜夫、邓文原三人传中记录了三人参加《成宗实录》的编撰。但《千顷堂书目》《成宗实录》为畅师文。皇庆元年（1312年）十月，翰林学士承旨玉连赤不花等进顺宗、成宗、武宗《实录》。^③程钜夫参与修《武宗实录》。延祐七年（1320年）十一月，甲申敕翰林国史院纂修《仁宗实录》。^④至治元年（1321年）三月甲申纂修《仁宗实录》、《后妃》、《功臣》传。廉惠山海牙，字公亮，曹元用字子贞预修《仁宗英宗两朝实录》，至治三年（1323年）二月，翰林国史院进《仁宗实录》。^⑤泰定元年（1324年）十二月，命翰林国史院修纂修《英宗、显宗实录》，据《元史》卷171吴澄传载泰定元年澄已有去志，会修《英宗实录》，命总其事，居数月，实录成，未上。天历二年（1329年）十一月翰林国史院臣言：“纂修《英宗实录》请具倒刺沙款伏付史馆，”从之。^⑥至顺元年（1330年）五月丁卯，翰林国史院修《英宗实录》成，^⑦至顺三年（1332年）五月，撒迪请备录皇上登极以来固让大凡往复奏答，其余训敕、辞命及燕铁木儿等宣力效忠之迹，命朵来续为《蒙古脱卜赤颜》一书，置之奎章阁。^⑧后至元元年（1335

① 《元史》卷167 王恽传，P3935。

② 《元史》武宗本纪，P497。

③ 《元史》仁宗本纪，P554。

④ 《元史》英宗本纪，P607。

⑤ 《元史》英宗本纪，P628。

⑥ 《元史》文宗本纪，P745。

⑦ 《元史》文宗本纪，P757。

⑧ 《元史》文宗本纪，P803。

年)夏四月,诏翰林国史院纂修累朝实录及后妃、功臣列传。^①至正七年(1347年)三月,中书省臣言:“世祖之朝,省台院奏事,给事中专掌之,以授国史纂修。近年废弛,恐万世之后,一代成功无从稽考,乞复旧制。”从之。^②至正八年(1348年)春正月,诏翰林国史院纂修后妃、功臣列传。学士承旨张起巖、学士杨宗瑞、侍讲学士黄潜为总裁官,左丞相太平左丞吕思诚领其事。^③综述以上元代帝王本纪所载,《实录》汉文撰写译成畏兀儿字是翰林承旨撒里蛮的建议。根据《元史》列传记载参加撰写《世祖实录》的人员有完译、董文用、姚燧、高道凝、李之绍、王恽、张九思、张昇、李术鲁朶、赵孟頫等。参与《成宗实录》的有畅师文、程钜夫、邓文原等。曹元用、吴澄等撰写《英宗实录》始于泰定元年,且书成未上。直到至顺元年(1330年)五月,翰林国史院修《英宗实录》成,这种不同记载,说明编撰《实录》受到宫廷政治形势的影响。成宗以后“实录”是否由汉文译成蒙文在记载中没有说明,有待考证。

以上奉诏翻译、编撰典籍始末资料汇览虽仅部分,却使我们认识到元代文化多元化的特点是各民族共同努力的结果,是随着人民交往程度的不断加深而使思想文化、社会观念得到重新组合,大大丰富了中华民族文化。元人赵孟頫对八思巴创制“新字”指出:“圣朝混一区宇,乃始造为一代之书,以文寄声,以声成字,于以道达,译语无所不通,盖前代之所未有也。”佐证了是对中华文字史的最大贡献,且开创了双语教学之先例,亦运用蒙汉两种语言,三种文字(汉文、畏兀儿字、八思巴字)授课,表明了对文治的重视。仁宗诏译《贞观政要》指出“此

① 《元史》顺帝本纪, P826。

② 《元史》顺帝本纪, P877。

③ 《元史》顺帝本纪, P880。

书有益于国家，其译以国语刊行，仰蒙古色目人誦习之。”正是体现了宫廷“修身治国，儒道为切”思想。

从上述文献虽原书失传，不能见到典籍的装帧原貌，但可知那些典籍有刻本、有写本行世，写本有泥金精写本、墨写本，且还有汉文民族文字及图画合璧本。民族文字有畏兀字、突厥字、畏兀字蒙文、八思巴字蒙文。根据宝哥是畏兀儿人，突厥字可能就是畏兀字的异称。

敦煌摹本，了结千古一字

——《兰亭集序》“快”字考

吴迪 赵丽明

(清华大学中文系)

贞观二十三年（公元649年），唐太宗崩，葬于昭陵（在今陕西礼泉东北），兰亭原迹入昭陵，一代明君带走了一代名作。

在中国历史上除了太宗皇帝，恐怕没有哪一位皇帝肯为一个书法家写史立传了。唐太宗在《晋书·王羲之传》中给了王羲之这样的评价：详察古今，研精篆隶，尽善尽美，其唯王逸少乎！太宗把“尽善尽美”的兰亭带入了昭陵，留与后世关于兰亭的无限猜度，也留与后世关于兰亭的种种扑朔迷离。

一 千古一字

贞观二十年（公元646年），太宗李世民下诏编修《晋书》，至贞观二十二年完成。现在我们所见的《晋书》版本写的是唐太宗文皇帝御撰，虽然太宗写了宣帝（司马懿）、武帝（司马炎）、陆机、王羲之的四篇论赞，但主持编纂的实际是房玄龄、褚遂良和许敬宗。恰恰就是在太宗亲撰的《王羲之传》里面，留下了一字之谜。《王羲之传》传中收录了《兰亭集序》的全文，其中有一句：“虽趣舍万殊，静躁不同，当其欣于所遇，暂得于己，

快然自足，不知老之将至。”^①

也是因为太宗喜欢兰亭的缘故，虞世南、褚遂良这些太宗时的书法名家自然都留下了《兰亭集序》的摹本，不光有唐一代，后世名家中临兰亭者也比比皆是，《兰亭集序》仿佛就成为了一块书法名家的“试金石”。然而在诸多的摹本中，一个问题出现了，上面提到的《晋书》中的这句，变动了一个字：虽趣舍万殊，静躁不同，当其欣于所遇，暂得于己，快然自足，不知老之将至。究竟该是“快然”，还是应该“快然”，一字之别，所抒发的情绪却截然不同。究竟该以官修史书为本，还是该以摹本为准？似乎都有道理，一方面唐朝名家特别是褚遂良等人的摹本，应该是以太宗手中的兰亭母本为准的，他们有机会接触到兰亭真迹。另一方面，官修《晋书》中的兰亭又是太宗钦定的，他不可能不熟悉王羲之的兰亭文，即便他出了错，那房玄龄、褚遂良这些修史的饱学之士呢？皇帝收藏了《兰亭集序》原迹，大臣临摹了原迹，可为什么在史书和摹本之间就没有一个“快”和“快”的不定之字呢？从永和年间到贞观年间，其间肯定还会有兰亭抄本或摹本存在，但他们是否能够传世，如果有唐太宗以前的本子或太宗及其臣子缔造的“兰亭”史书和摹本之外的本子存在，那这一问题解决起来就比较容易了。









二 形 似

在“摹本体系”和“官修史书”的比照中，我们发现：官修史书的“快字”占据着兰亭的绝对优势，从唐贞观到清乾隆的一千多年间，“经、史、子、集”中凡是出现兰亭，必是“快然自足”。我们对《四库全书》进行了全文检索，在整个四库中，

^① 《晋书》中华书局1974年版为“快然自足”，在附录中将提供相应资料，说见本文附录。

《兰亭集序》原文或引用原文的情况出现了 25 次“○然自足”，这 25 处均为“快”^①。与此相对应，四库中没有一处用到过“快然自足”。

在“经、史、子、集”之外的各时期摹本中情况却截然相反，以下是唐及后世几位名家所临《兰亭集序》中的“快”，我们放在一起，能明显看出在兰亭书法摹本体系中，书法家们一直坚持着“快”字：

唐虞世南临 兰序亭序（兰亭 八柱第一本）	唐褚遂良临 兰亭序（兰亭八 柱第二本）	唐冯承素临兰 亭序（兰亭八柱第三 本）	唐褚遂良临 兰亭序（清梁章钜 藏本）
			
唐褚遂良临 兰亭序（明陈鑑 摹本）	唐褚遂良临 兰亭序（明王世 贞藏本）	元赵孟頫临定 武本兰亭序	元俞和临定 武本兰亭序
			

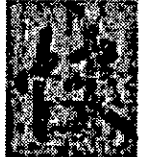

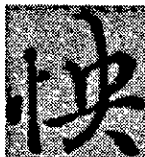

图表 1

- 以上的八个兰亭摹本在书法史上都占有一席之地，就这个八个摹本中的“快”字而言，除唐褚遂良临兰亭序（兰亭八柱第二本）本略与“快”相似之外，其余七字都可明确看出为“快”

① 《四库全书》中共出现“快然自足” 28 次，经核对，其中三次并非《兰亭集序》原文或引用，所以共计 25 次“快然自足”，我们把这 25 次出现的具体数目和卷次列出表格，说见附录。

字。一般说来，摹本比拓本更接近于底本，许多笔画的锋芒和转侧方面，在石刻本里和木刻本里是不大容易表达出来的，所以摹本比拓本在考证上更具价值。可惜的是从唐以后经过无数的自然灾害与人为破坏，遗留下来的旧摹本已经十分稀少，清乾隆皇帝所搜集的《兰亭八柱》里，唐人的作品就只有称为虞世南、褚遂良和冯承素的三种旧摹本和柳公权的兰亭诗了。此外，到现在还遗存的也只有两三种。从所能见到的摹本及拓本中，或者可以得出这样的一个结论：在兰亭的摹本拓本体系中，《兰亭集序》中的“○然自足”定为“快”。

那么王羲之自己在书写“快”和“快”的时候，又会有怎么样的区别呢？在所有传世的王羲之作品中，他的用字情况是：“快”字仅在传世的兰亭摹本中出现，而“快”字在另外两个王羲之作品中出现过：

快		
	快雪时晴帖	澄清堂帖 (孙氏本)
快 ^①		

①：“快”字在所有王羲之作品中仅出现过一次，即为各式《兰亭集序》摹本中“快”字，所以在图表2中我们提供与图表一不同的摹本中的“快”字。

	《兰亭集序》 张金界奴本	《兰亭集序》 神龙半印本
--	-----------------	-----------------

图表 2

在所能查找到的资料中，由于“快”字在王羲之的其他作品中并未出现，所以很难另外找到一个与兰亭进行对比，另外《快雪时晴帖》原件中的“快”字，字迹较为模糊，《澄清堂帖》中的“快”字为草书，而《兰亭集序》的字体为行书，所以也给对比造成了一定困难。“快”、“快”两字在字形上确是十分相近，如果以官修史书的“快”字为准，从基本上来看，不可能褚遂良、虞世南在临真迹的时候那么巧合地都把“快”看成是“快”，毕竟他们都是贞观时期的大书法家，其书法素养在当时是无人可及的。另外，作为官修史书，其编写、校对、刻印当是十分严格的，况且《兰亭集序》一文在当时又脍炙人口，不应该出现明显错误。至此“快”与“快”的对立可谓势均力敌。

三 音 异

除了字形的相近之外，问题有没有可能出现在“快”和“快”的读音上面？我们按照《广韵》^①对两个字的注释，进行了如下对比：

	声母	韵母	反切	韵等	开合	声调
快	溪	夬	苦夬切	二等	合	去声
快	影	陽	於两切	三等	开	上声

① 我们认为根据《广韵》给“快”和“快”拟音，还是有一定意义的：首先《广韵》沿袭了《切韵》系统的音系，《切韵》成书于公元601年，是构拟中古音系最权威的韵书；其次，它据王羲之的时代仅200多年，其拟音应该具有参考价值；最后也是最重要的一点，我们考虑到唐人有没有可能在读音上将二字混淆，而发生混淆的贞观时代，据《切韵》成书仅仅四五十年，因而可以说贞观时代的读音完全可以由《切韵》音系构拟出来。

	影	陽	於亮切	三等	开	上声
--	---	---	-----	----	---	----

图表 3

《说文》所注“快”、“快”的反切分别为“苦夬切”和“於亮切”，《广韵》与之相一致。《说文解字》成书于东汉，《广韵》所本的陆法言《切韵》成书于隋，而《兰亭集序》的成文时间恰恰就在《说文》与《切韵》之间，两书所给出的“快”“快”的反切是一样的，这也就是说从东汉到隋朝，这两个字各自并没有大的音变。因此我们认为按照《切韵》（或按照《广韵》）所拟出来的音，应该非常接近当时的实际读音。我们按照《广韵》构拟了“快”和“快”的中古音：

快 [k'uaɪ ³]
快 [kɔŋ ³]或[kɔŋ ²]

就声母而言，“快”的“溪”母是牙音次清，而“快”的“影”母是喉音全清，二者能够混淆的几率很小很小，几乎不可能。另外，与后世的说唱文学不同，《兰亭集序》不是依靠口头流传的，它的流传一定是以文本为载体的，这也降低了音误的可能性。

四 揣度古人意

上文中提到了《说文》中“快”、“快”里两字的反切，不妨在继续看一下《说文》中这两个字的释义：

快 (𠄎) 喜也。從心夬聲。

快 (𠄎) 不服懟也。從心夬，於亮切。

清代说文大家各有释义^①。段玉裁在《说文解字注》里面对“快”、“快”进行了进一步详解：

· 快：喜也，引申之义为疾速，俗字作馱。心夬聲，苦夬切，十五部。

快：不服懟也。按当作不服也，懟也。奪韻作不服懟也，九非。快，蓋倔強之意。方言曰：鞅、倅、懟也。集韻於陽韻曰：快然自大之義。攷王逸少蘭亭序曰：快然自足。自來石刻如是，本非快字，而學者黽知之。或段鞅為之，方言是也。周亞夫傳曰：此鞅鞅非少主臣。从心，夬聲。於亮切，十部。

清代乾嘉学派的考据大家段玉裁在一千多年后竟明确的指出：“本非快字”。在此之外，《说文解字注》中还引《集韵》解“快然”为自大之义。也就是说段玉裁认为：《兰亭集序》中当为“快然自得”，且此“快然”为自大之意。

但是段玉裁在《说文解字注》中的这一论断却没有引起后世研究者的足够重视，而段玉裁之后的官修之书仍坚持着“快然”。直至今日，各词典亦如此。《汉语大词典》^②“快然”一词条解释为喜悦貌。所引之例即为《兰亭集序》：快然自足，曾^③不知老之将至。《汉语大词典》无“快然”一词，但在“快”字的释义下引《战国策·赵策三》为例：辛垣衍快然不說曰：‘嘻，亦太甚矣先生之言也！’。在此处快然明显不是“自大”的意思，“快然”与“不悦”连用，表达的还是“不悦”的意思，

① 说见附录。

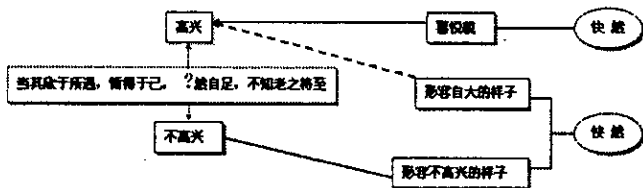
② 《汉语大词典》上海辞书出版社，1986年11月第一版。

③ 关于“曾”字的存在与否也存在争论。《四库全书》中所引兰亭多无此字，但也有几处为“曾不知老之将至”。《汉语大词典》所引之例含有“曾”，当不是引自《晋书·王羲之传》，《晋书》中无“曾”。

这是说辛垣衍很不高兴。在最常用的《现代汉语词典》^①中我们可以查阅到“快然”这个词条有两个释义：

- ◆形容不高兴的样子。
- ◆形容自大的样子。

我们以今之词典揣度古人之用意，这种做法虽然看似不科学，但其中却有合理之处。现代汉语“快然”的“自大”之意当是沿用《集韵》之释义；而所举《战国策》一例确也能印证“快然”在先秦即有“不高兴”之意存在。我们把“快然”和“快然”的释义与《兰亭集序》的原文建立了如下关系：



图表 4

如上图所示，“当其欣于所遇，暂得于己，快然自足，不知老之将至”中的“快然”无非就是在表达两种最基本的感情基调：高兴或是不高兴。快然对应高兴自然毫无疑问，快然中“形容不高兴的样子”的一意自然对应不高兴也无疑问，而剩下的这个“自大”之意我们选择用虚线指向高兴，原因在于我们认为“自大”必是得意，得意当自然与高兴有关。问题到这里，不禁就要问：那王羲之当时到底是怎样的情绪呢？我们不妨进一步揣度一下古人意。

夫人之相与，俯仰一世。或取诸怀抱，晤言一室之内；或因寄所托，放浪形骸之外。虽趣舍万殊，静躁不同，当其欣于所遇，暂得于己，快然自足，不知

① 《现代汉语词典》修订本，商务印书馆，1998年北京。

老之将至。

这一段在说什么，特别是对于“当其欣于所遇，暂得于己，快然自足，不知老之将至”一句的理解对判断王羲之的情感基调很有作用。人与人相处，转瞬间即是一世。有的人襟怀坦荡，在家里与朋友倾心交谈；有的人把情趣寄托在某些事物上，不受世俗礼法拘束而放纵性情。虽然人们对生活的取舍千差万别，性情也有沉静和急躁之别，但当他们遇到令自己欣喜的事物，“快然自足”/“快然自足”，竟“不知老之将至”。若是“快然”，表面上看起来更容易理解：“欣于所遇”，自然当是喜悦满足。粗看起来没有什么说不通的地方，但如果仔细地联系起来看，这里面忽略了一个很关键的地方：原文虽是“欣于所遇”，但是紧接下来就是“暂得于己”。所遇到的虽是自己所“欣”之物，但却是“暂”得，这个“于己”的时间并不长。如果一个人好不容易遇到了让自己喜悦的事物，不能长久拥有也就罢了，反而在短暂的拥有之后就失去了，这时无论如何感到的也不应该是喜悦吧？

所以我们认为，此处若为“快然”则显得更为恰当。段玉裁在考证此处时认为“快然”意为：自大。快然所具有的这两种释义恰恰反映的就是王羲之当时复杂的思想状态，这种状态不光是王羲之个人的，同样也是魏晋知识分子整体的，它代表着魏晋时期知识分子一种思想变动。

“欣于所遇，暂得于己”，欣于所遇自会得意，遇到了就是一种人生幸运，如果还能“得于己”，为我所有，那就更该算是人生大幸了。若恰值壮年即得所欣，则可谓人生得意。得意便容易忘形，忘形便也就是自大。即便是“暂得”，也可以获得一时的自大。所以段玉裁会将其解释为自大。

“暂得于己”之后呢？我们从一个“暂得”不难推断此后的失去，这种失去使刚刚获得的“自大”一下子跌入失落之中。如果人总在遇到所欣之物后，仅可暂得，稍纵即逝的话，这种反复又该是怎样的一种人生不幸！而命运也在这种不幸中不自觉地“老之将至”，所以此时不快乐也是有理的，这恰恰就是“怏然”的另外一个意思了。

四 世造“兰亭意”

王羲之是东晋名士，《晋书·王羲之传》中记载：

雅好服食养性，不乐在京师，初渡浙江，便有终焉之志。会稽有佳山水，名士多居之，谢安未仕时亦居焉。孙绰、李充、许询、支遁、等皆以文义冠世，并筑室东土，与羲之同好。尝与同志宴集于会稽山阴之兰亭。

而永和九年这一次行“修禊”之俗的兰亭会更是因为王羲之的一篇《兰亭集序》而流传千古。此次聚会名流荟萃，规模宏大，与会者多达四十余人^①。聚会的首要目的当是行“修禊”之俗，欣赏山水，饮酒赋诗。作诗的规矩是每人作四、五言诗各一首。王羲之、谢安、孙绰等 11 人成四言、五言诗各一首；郗昙等 15 人各成一首；其余人未成诗，所以共成诗 37 首，编为《兰亭集》。在这次聚会上，王羲之可谓得其欣于所遇，既有

① 袁行霈：《中国文学史》（高等教育出版社 2000 年 6 月）在论述兰亭一会人数时引证：《世说新语·企羡》引《临河叙》云 41 人，未说是否包括王羲之本人。宋人施奕等撰《会稽志》卷十引《天章碑》，列 42 人名字。

会稽的“佳山水”又有当时的“名士”，值此之时饮酒赋诗，该是何等的人生得意！但“胜地不常，盛筵难再”，王羲之必是于此盛筵之中又同时感到了生命的悲凉，死生的未测，所以不免又感慨“不知老之将至”。“死生亦大矣”，“一死生为虚诞，齐彭殇为妄作”，这种对于生死的思考是魏晋知识分子的一种普遍意识。

清人吴楚材、吴调侯选《兰亭集序》入《古文观止》时评价此文：通篇着眼在死生二字，只为当时士大夫务清谈，鲜实，一死生而齐彭殇，无经济大略，故触景兴怀，俯仰苦有余痛。但逸少旷达人，故虽苍凉感叹之中，自由无穷逸趣。袁宏道也在《兰亭记》中评价：“于死生之际，感叹尤深，晋人文学如此者不可多得。”之所以《兰亭集序》能表达出这样的一种意境，原因在于它受到了魏晋的整个社会状态的影响，同时也和我们通常所说的当时知识分子所展现的“魏晋风度”密切相关。李泽厚在《美的历程》中论述了当时社会的思想状况^①：

对生死存亡的重视、哀伤，对人生短促的感慨、喟叹，从建安直到晋宋，从中下层直到皇家贵族，在相当长的一段时间中和空间内弥漫开来，成为整个时代的典型音调。曹氏父子有“对酒当歌，人生几何，譬如朝露，去日苦多（曹操）；”“人亦有言，忧令人老（曹丕）；”……王羲之有“死生亦大矣，岂不痛哉……”他们唱出的都是这同一哀伤，同一感叹，同一思绪，同一种音调。可见这个问题在当时社会心理和意识形态上具有重要的位置，是他们世界观人生观的一个核心部分。

这个核心便是在怀疑论哲学思潮下对人生的执著。在表面看来似乎是如此颓废、悲观、消极的感叹中，深藏着的恰恰是它的反面，是对人生、生命、命运、生活的强烈的欲求和留恋。

① 李泽厚：《美的历程》天津社会科学院出版社 2001 年 3 月。P154

而它们正是在对原来占统治地位的意识形态——从经术到宿命，从鬼神迷信到道德节操的怀疑和否定的基础上产生出来的。正是对外在权威的怀疑和否定，才有内在人格的觉醒和追求。

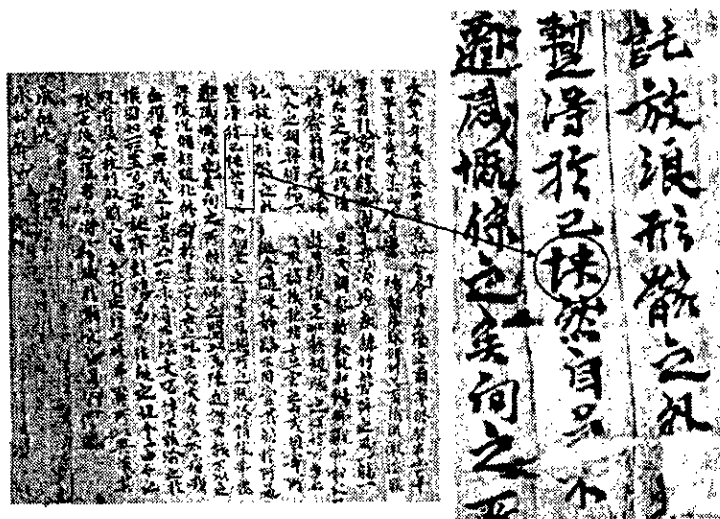
王羲之在《兰亭集序》中所表达的对于“生死”的人生态度正是根植于这种普遍性的思想转型的。像王羲之这样的知识分子，有士族经济、社会地位、政治特权，他们的“心思、眼界、兴趣由环境转向内心，由社会转向自然，由经学转向艺术，由客观外物转向主体存在”^①这种转向使得王羲之在本应是山水描写的《兰亭集序》中灌输了自己的生死观。在我看来，处在某种转向之中的个体思想其实是非常复杂的，具有很大的波动性，可能其自身意识不到这一点，但是会不自觉地作品中自然流露。“快然”作为的复义现象出现在王羲之关于人生和生死的议论中带有很大的合理性，它反映了一种较为综合的思想状态，这也就是我们所谓的“世造兰亭意”了。

五 敦煌摹本，了结千古一字

1908年，精通汉学的法国考古学家伯希和^②在得知莫高窟发现古代写本后，立即赶到敦煌，他在洞中挑选了三个星期，最终以600两银两为代价，获取了1万 multiple 件堪称菁华的敦煌文书，这些文书后来大多藏于法国国立图书馆，其中就包括了一份后来编号为伯2544的《兰亭集序》钞本，我们在这份钞本中可以明显地看到“快”字：

① 李泽厚：《美的历程》天津社会科学院出版社2001年3月。P155

② 伯希和（Paul Pelliot 1878年-1945年）是法国汉学家、探险家。1878年生于法国巴黎，1945年在巴黎逝世。有关伯希和的详细资料说见附录。



图表 5^①

在《兰亭墨迹汇编》一书中也提到了此钞本：敦煌石室旧藏唐代人杂钞诗文一卷，有刘长卿《酒赋》等作品多篇，其中有王羲之的《兰亭序》一篇，可见《兰亭序》在唐代不但书法被人重视，文章也传送一时，出现在民间的诗文钞本里。

王羲之的文集久已不传，《兰亭序》一文，以《晋书·王羲之传》所录为最早。现在这个唐钞本，又远在《晋书》刻本之前。《晋书》中“快然”的“快”字作“快”，……根据这个抄本可以看出，这都是后来的传说。

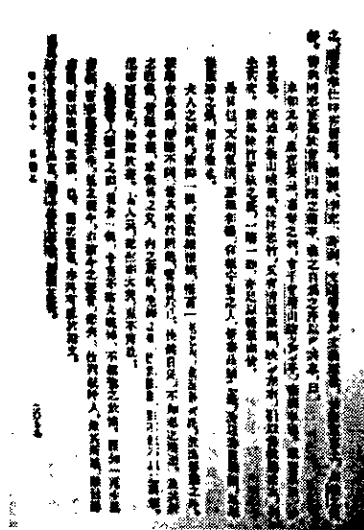
由此可见，《兰亭集序》原文中当为“快然自足”，只不过后世不能轻易接触到唐人摹本，而多以官修之书为本，而官修之书又以《晋书》为最早，所以《晋书·王羲之传》这一误

① 这是经过翻拍后经过处理和局部放大后的伯 2544 图片，可提供较清晰原件图片。

就成立了千古之误。直到今天，无论在文学史书籍还是在字典词典中，“快然自足”仍是一直被坚持的，而很少有人注意到这个千古一误。

附录

注释1 详解：《晋书》中华书局 1974 年版



一室之內，或因寄所託，放浪形骸之外，
取已，快然自足，不知老之將至。及其所
俯仰之間，已爲陳跡，猶不能不以之興懷。
嗚呼！豈不痛哉！
文嗟悼，不能喻之於懷。固知一死生爲

注释详解 2:

序号	数目	卷次
1	晋书	卷八十
2	通志	卷一百二十九上
3	会稽志	卷二十

4	兰亭考	卷一
5	法书要录	卷十
6	墨池编	卷五
7	宝真斋法书赞	卷二
8	宝真斋法书赞	卷七
9	六艺之一录	卷一百五十一
10	六艺之一录	卷一百五十六
11	遵生八牋	卷七
12	说郭	卷七十五下
13	古今事文类聚	前集卷八
14	记纂渊海	卷五十二
15	经济类编	卷五十二
16	御定渊鑑类函	卷二百八十
17	水东日记	卷三十三
18	秋崖集	卷十六
19	会稽掇英总集	卷三
20	古诗记	卷四十三
21	石仓历代诗选	卷三
22	文章辨体彙选	卷三百三十一
23	汉魏六朝百三家集	卷五十九
24	御制选历代诗余	卷九十

注释 5 详解。

书目	快	快
段玉裁《说文解字注》	P512 上	P502 下
桂馥《说文解字义证》	P908	P890
王筠《说文句读》	P1473	P1442
朱骏声《说文通训定声》	P2543	P2649

参考文献：

- 段玉裁《说文解字注》 上海古籍出版社·1988
桂馥《说文解字义证》 上海古籍出版社·1987
王筠《说文句读》 中国书店
朱骏声《说文通训定声》 商务印书馆·民国26 [1937]
《晋书》中华书局 1974年版
《兰亭墨迹汇编》
《四库全书》等

敦煌文书中北周时期写经及 相关问题探讨

崔 峰

(兰州大学敦煌学研究所)

敦煌遗书中的北周卷号较少，但是经过对汉文文献梳理和对已出版的著作中有关敦煌写经文书的收集，仍发现有 32 个卷号北周时期的写经^①。这些写经文书，对于我们了解北周时期敦煌地区的写经以及佛教发展的状况提供了一些有意义的信息。现将其抄录并论述如下。

在敦煌文献中，有明确纪年的北周时期的写经文书共有 32 件（录其题记）：^②

① 32 个卷号中明确是敦煌地区写经的 28 个，余为第 2、5、8、29 号。第 2 号写经为高昌比丘道全题记，可以判定是在敦煌写经。因为此时的高昌早已不属于北周管辖，但是文书中有北周武成年号；而高昌地区同时期的写经年号仍然用北魏年号，如池田温编的《中国古代写本识语集录》中的 268 号（高昌延昌二年即北周 562 年）、275 号（高昌延昌六年即北周 566 年）等等。而 5、8、29 号同样有明确的北周年，它们都是由日本人在中国干旱西部得到的，包括敦煌、吐鲁番及以西地区，而早已在西魏时，统治范围最西部仅限于敦煌附近小部分地区，可以认为它们也是敦煌地区的写经。

② 池田温编的《中国古代写本识语集录》东京大学东洋文化研究所 1990 年 3 月 30 日发行；《敦煌本古逸经论章疏并古写经目录》载于《昭

1、入楞伽经卷九 比丘尼天英题记（北周戊寅(五五八)十月）（甘肃省博藏 002）

入楞伽经卷第九

岁次戊寅十月卅日、比丘尼天英敬写大集经一部、楞伽经一部。为七世师宗父母、法界众生、三途八难、速令解脱、一时成佛。

2、妙法莲花经卷三 高昌比丘道全题记（北周武成元年（五五九）十二月）（池 250）

妙法莲花经卷第三

武成元年十二月廿、高昌丁谷嶺比丘道全、咸割身才、写法华一部。上为七世师长父母、现及己身、下为一切群生、闻此经文者、普共成佛。

3、清野谦次藏《杂宝藏经》卷第五，北周武成二年（560）写。

4、中村不折藏《诸经抄》一卷，武成二年（560）元月八日沙门慧觉写记。

5、梵网经下卷 僧欢释题记（北周武成二年（560）三月）（池 252）

梵网经心地品第十下卷

比丘僧欢释敬写供养

武成二年岁在辰年三月廿三日口

6、律戒本疏 玄觉题记（北周保定元年（561）三月）（S.2664）
保定元年岁次辛巳三月丁未朔八日、玄觉抄记。

和法宝总目录》，大正藏新修大藏经刊行会 1929 年东京，或参见李崇峰的《敦煌莫高窟北朝晚期洞窟的分期与研究》摘自《敦煌研究文集》的《敦煌石窟考古篇》，敦煌研究院编，甘肃民族出版社，2000 年 9 月第一版。见附录内容。

7、大般涅槃经卷十八 张翁生题记（北周保定元年（561）九月）（S.2082）

大般涅槃经卷第十八

保定元年九月十七日、佛弟子张翁生、为家内大小一切众生、敬写流通。

8、大般涅槃经卷卅一 比丘尼道英题记（北周保定元年（561））（池 256）

大般涅槃经卷第卅一

大周保定元年岁次辛巳、比丘尼道英、谨惟常乐幽玄、我净难识。故割衣资、敬写涅槃经一部。愿佛性沿神、永显苦域。师宋父母、眷属同学、悉如此契、齐获无为。

9、摩诃般若波罗蜜经卷十四 高弼题记（北周年间）（S.4033）

摩诃般若波罗蜜经卷第十四

一校竟哲高弼为亡妻元圣威所写经

10、摩诃般若波罗蜜经卷十六 高弼题记（北周年间）（北辰字 40）

摩诃般若波罗蜜经卷第十六

高弼为亡妻元圣威所写经

11、摩诃般若波罗蜜经卷卅三 高弼题记（北周年间）（池 259）

摩诃般若波罗蜜经卷第卅三

校竟高弼为亡妻元圣威所写经

12、摩诃般若波罗蜜经卷卅五 高弼题记（北周年间）（池 260）

摩诃般若波罗蜜经卷第卅五

一校竟高弼为亡妻元圣威所写经

13、经名未详 杞公高弼题记（北周保定元年（561）十月）（池 261）

保定元年十月甲戌朔十二日己酉、柱国公高弼、为亡妻元圣威所写经。

14、大方广佛华严经卷十二 高弼题记（北周年间）（北京大图新 129）

大方广佛华严经卷第十二 高弼为亡妻元圣威所写经

15、大方广佛华严经卷廿 高弼题记（北周年间）（S.4252）

大方广佛华严经卷第廿 高弼为亡妻元圣威所写

16、大集经卷十九 清信女元圣威题记（北周年间）（罗《贞松堂藏西陲秘藉丛残》）

大集经卷第十九 清信女元圣威所供养经

17、悲花经卷四 高弼题记（北周年间）

悲花经卷第四 高弼为亡妻元圣威所写。

18、大般涅槃经卷八 高弼题记（池 266）

大般涅槃经卷第八 一校高弼为亡妻元圣威所写经

19、维摩经义记卷四讲记（北周保定二年（562））（S.2732）
维摩经义记卷第四

「保定二年岁次壬午、于尔绵公斋上榆树下、大听僧雅讲维摩经一遍私记。」

20、大般涅槃经卷一 比丘道济题记〔北周保定四年（564）六月〕（S.1317）

大般涅槃经卷第一

保定四年六月戊子朔廿五壬午、比丘道济减割衣钵之余、敬写涅槃经一部。因此福上踵七世父母、六亲眷属、永离苦原、登涉妙境。现身宁泰、万恶云消、众福竟集。捨此秽形、直生兜率、面奉慈愿、滄承法教。独悟无生、入于清次。又愿国难

早平、万民安乐、风雨应时、苗实滋茂。法界舍生、同昇法堂、一时成佛。

21、十地义疏卷三 比丘智辩题记（北周保定五年（565）（P.2104）

十地义疏卷第三

从校量离垢地讫用纸卅五张一校竟保定五年岁次己酉、比丘智辩为法界众生、敬写大乘十地义记。若有寻翫之者、智慧踰明、悟空会旨、使惜闻解、终乎出世。以法匡物、导化苍生、登同妙觉。

22、大般涅槃经卷十一 比丘洪珍题记（北周保定五年（565）（S.1945）

大般涅槃经卷第十一

周保定五年己酉朔、比丘洪珍自慨、摩心集于愚怀、宿郭摄于正轨、仰惟大圣、遂劝化道俗、写千五百佛名一百卷。七佛八菩萨呪一百卷。诸、杂三呪千三头。写涅槃经一部，写法华经一部，方写广经二部。仁王经一部并疏，药师经一部，写药王药上菩萨经一部，戒一卷并律。评讎兹福、普为尽法一切众生。用纸十八张。登弥勒初会、一时成佛。

23、大般涅槃经卷九 比丘法定题记（北周天和元年（566）十二月）（北 1278）

大般涅槃经卷第九

天和元年岁在辰巳十二月七日、比丘法定发愿造涅槃经一部。上为天帝释四天大王哪个，龙王八神部，军王国主，七世父母，现在所生父母，师僧眷属、不及三塗地狱。一切众生、普同此福。又愿法定捨身之后、不经三塗、不经八难、不生恶国、不生边地、不生邪见、不见恶王、不生贫穷、不生丑陋。生生世世治佛闻法、聪生生世世、遇善知识、所行从心。

24、大般涅槃经卷十四 僧济题记（北周天和二年（567）五月）（北 0878）

大般涅槃经卷第十四

比丘僧济减割衣钵之余、仰为七世师长父母、所生父母、先死后亡、敬写涅槃经一部。愿亡者并生佛国、同成正觉。

普及法界含生、一时成佛、广度一切。

天和二年岁次丁亥五月卅日

25、金光明经卷四 为亡龙泉窟主永保题记（北周天和三年（568）五月）（S.616）

金光明经卷第四

为亡比丘龙泉窟主永保、敬写金光明一部、胜鬘一部、方广一部。愿亡者托生佛国、面奉慈愿、葆永三途、永与苦别。生生之处遇善知识发菩提心、普及含生、早成佛道。

天和三年岁次戊子五月廿一日

26、大比丘尼羯摩一卷 永暉寺尼智瓊题记（北周天和四年（569）六月）（S.2935）

大比丘尼羯摩一卷

天和四年岁次乙丑六月八日写竟、永暉寺尼智瓊受持供养。

比丘庆仙抄讫

27、法华经注第一 沙弥昙翮题记（北周天和五年（570）四月）（池 282）

建章初首故称第一

法华经王翮许之（中间本文略）

天和五年四月五日沙弥昙翮写敬也

□遍一校竟

[] 释子翮撰也

28、金光明经卷五 比丘昙卿题记（北周天和六年（571）

十二月) (S.8453)

金光明经卷第五

夫耶悟漂素、则耳目之徒寝昏、圣言铭之竹帛、自不大圣垂慈、何由侧视听之流。寻言滄教、想识莫遊。是以比丘昙卿减割衣钵之资、敬写法华金光一部。又因此福、愿皇作永隆、四方伏口国土安隐、人民丰乐。愿七世父母、现在父母、亲睹圣颜、一切群生、普同「斯愿。弥勒初会、一时成佛。」

天和六年十二月六日写讫

29、十方千五百佛名一卷题记(北周建德元年(572)九月)(池 284)

十方千五百佛名一卷题记

建德元年九月十五日写竟

30、大般涅槃经卷九 大都督吐知勤明题记(北周建德二年(573)正月)(上海博物馆藏,《敦煌吐鲁番文物》17页)

大般涅槃经卷第九

建德二年岁次癸巳正月十五日、清信弟子大都督吐知勤明、发心普为法界众生、过去七世父母,亡灵眷属、遂及亡儿亡女、并及现在妻息。亲戚知识、敬造大涅槃,大品,并杂经等、流通供养。愿弟子生生世世值佛闻法、恒念菩提、心心不断。又愿一切众生、同愿四流、早成正觉。

31、大般涅槃经卷廿七 大都督吐知勤明题记(北周建德二年(573)正月)(故宫博物院藏,《文物》1963年4期34页)

大般涅槃经卷第廿七

建德二年岁次癸巳正月十五日、清信弟子大都督吐知勤明、发心普为法界众生、过去七世父母,亡灵眷属、延及亡儿亡女、并及现在妻息、亲善知识、敬造此大般涅槃经并大品杂经等、流通供养。弟子生生世世值佛闻法、恒念菩提、心心不断。又

愿一切众生、同厭四流、早成正觉。

32、大集经卷十 清信女张阿真题记（北周大定元年（581）正月）〈疑〉（池 290）

大集经卷第十

大定元年岁次辛丑正月壬子朔十五日丙寅、清信女张阿真、自唯往业做因、生居女秽。有女阿华，训华等、并奄女刑、伊年损折。遂为减割衣资、敬写大集经一部。愿亡者乘此□□、面奉诸佛。又愿见在家卷、一切舍生、速离忧苦、行齐法云、一时成佛。

二

通过对 32 件北周时期敦煌文书的分析，我们可以看到以下几个问题：

（一）北周时期敦煌地区佛教十分兴盛，但是周武帝的灭佛对其产生了重大影响。敦煌北周时期开凿的洞窟就达 15 个，“建平公弘其迹”正是说明了北周时期敦煌地区佛教的再次兴旺。众多的写经文书被遗存下来，也就不足为怪了。除建平公于义在北周担任瓜州刺史外，还有大将军尔绵永（下文介绍）和李贤等人。李贤是北周的著名显贵之一，史称李门“声彰内外，位高望重，先国荣家……冠冕之盛，当时莫比焉。自周远隋，郁为西京盛族。”^①信奉佛教的高官很多来自内地，对敦煌当时佛事兴盛，开窟造像、写经讲法活动起到极大的促进作用。

佛教的极度发展使得国家和人民将大量的钱财耗费其上，国家实力下降，这直接引起了周武帝的灭法。以至于“至第三主武帝邕世。建德敦牂迄于作罽。毁破前代关山西东数百年来官私所造一切佛塔扫地悉尽。融刮圣容焚烧经典。八州寺庙出

^① 《周书》卷二十五，《李贤传》，中华书局标点本，第 417 页和第 424 页。

四十千。尽赐王公充为第宅。三方释子减三百万。皆复军民还归编户。”^①灭佛活动有没有直接影响到敦煌？影响的程度如何？这些都是以前学术界争论的问题。李崇峰先生通过对敦煌北周时期 19 件写经文书分析，认为确实是产生了影响。^②我们认为这种说法是可行的。下面按文书的确切纪年给予统计：

写经文书纪年	出现写经文书数量
周闵帝元年 (557 年)	0
闵帝二年 (558)	1
武成元年 (559)	1
武成二年 (560)	3
保定元年 (561)	4
保定二年 (562)	2
保定三年 (563)	1
保定四年 (564)	0
保定五年 (565)	2
天和元年 (566)	1
天和二年 (567)	1
天和三年 (568)	1
天和四年 (569)	1
天和五年 (570)	1
天和六年 (571)	1

① (隋) 费长房,《历代三宝记》卷第十一(译经齐梁周),《大正藏》第 49 册。

② 可参见李崇峰的《敦煌莫高窟北朝晚期洞窟的分期与研究》刊于《敦煌研究文集》中的《敦煌石窟考古篇》,敦煌研究院编,甘肃民族出版社,2000 年 9 月第一版 76—84 页,认为“北周武帝建德三年的灭佛,的确波及到了敦煌并终止了传抄佛经和莫高窟开窟造像的活动。但此前的莫高窟塑像和壁画并未因此遭到破坏。”

建德元年	(572)	1
建德二年	(573)	2
建德三年	(574)	0
575—580年		0
581年		1

从文书中的明确年代来看，武成年间和周武帝在位时的保定、天和、建德年间，都有写经的出现。而从建德三年（574年）以后，一直到大定元年（581年）没有写经的出现。除去收集等其它偶然的因素，574—580年是一个大的空缺环。出现这一空缺的历史事实，与周武帝的灭佛有直接的关系，其灭佛的时间在建德三年（574年）五月。直到大成元年（579年）二月，才下敕允许官民信奉佛教，十月初复佛像及道教像。^①大象二年（580年），杨坚掌握大权，六月，“复行佛、道二教，旧沙门、道士精诚自守者，简令入道。”^②自此，佛教得以正式恢复。由此可见，周武帝的灭佛对敦煌地区佛教的发展也产生了影响。通过以上分析，灭佛确实对敦煌地区的佛事活动产生了重大影响，写经传法和开窟造像几乎停止。但是，并未出现关中等地把经像俱毁，寺院赐给王公充当宅邸的现象。^③个别行为的铸龕造像还是存在的。^④我们认为，出现这种现象的原因，一方面敦煌地处西部边陲，离京城长安遥远，皇帝可能有些鞭长

① 以上见（唐）道宣撰《广弘明集》卷十，《大正藏》52册；或见《周书》卷七宣帝纪，中华书局标点本，第115页。

② 《周书》卷八《静帝纪》，中华书局标点本，第131页。

③ （唐）道宣撰《广弘明集》卷八《叙周武帝集道俗议灭佛法事》，《大正藏》52册。

④ 见史苇湘《关于敦煌莫高窟内容总录》、《敦煌莫高窟内容总录》，文物出版社1982年和[美]李铸晋《敦煌隋代叙事画的几个问题》（摘要），《敦煌研究》1988年第2期，第96页。

莫及，影响力远没有关中彻底：另一方面，由于受到当地官员以及老百姓的保护，特别是石窟，都是由当地统治长官和名望豪右所开，更增加了保护的色彩。麦积山、武山拉梢寺以及须弥山等北周的洞窟造像保存的相对较好，都与此有关系。

(二) 北周时敦煌地区的写经中以《大般涅槃经》最为流行。北周时期所抄写的佛经流传情况也是不同的，通过对明确纪年卷号数量的统计，我们可以看到各种经卷的流行状况。现将以上题记中涉及的写经数目统计如下：

经(记)名称	出现次数	经(记)名称	出现次数
维摩义记	1	摩诃般若波罗蜜多经	1
羯摩经	2	大方广佛华严经	3
楞伽经	1	维摩经义记	1
大集经	3	仁王经	1
妙法莲花经	3	药师经	1
梵网经	1	药王药上菩萨经	1
悲化经	1	金光明经	2
律戒本疏	1	胜鬘经	1
大般涅槃经	8	法华经注	1
杂宝藏经	1	十方千五百佛名	1
十地义疏	1		

(注：①该时期同一人供养或写经中不同卷号的同一种经视为一种②《维摩义记》和《维摩经义记》内容不同)

从表中可知，该时期抄写流传的佛经种类丰富多样，而其中又以《大般涅槃经》、《法华经》和《华严经》为流行。而又以《大般涅槃经》流通最广，一直持续到晚唐五代仍未改其趋势。这种情况一是与本地历史上的译经有关，二是与北周盛行的涅槃学说有关。

昙无讫在北凉时期携《大涅槃经》到达敦煌，玄始十年(421年)，沮渠蒙逊迎讫至姑藏出译此经，时河西高僧慧嵩、道朗相

与笔受助译，翻成此经四十卷。^①由于此经畅演大乘，议论宏辟，精义迭宣，从开始译出以来，就在中国佛教界产生了重大影响，在南北各地得以弘传。在凉州方面，曾经亲助县无讖译此经的河西道朗撰制了经序，并著《涅槃义疏》，释佛性义，为以后诸师讲说此经所依据。又同时笔受者智崇也著有《涅槃义记》，并在凉地讲授，辩论深义。从北周以前的朝代对佛经的传抄和流通来看，《大般涅槃经》一直在敦煌地区流行不衰。^②它的流行与历史的渊源是分不开的。同时，北周时期的涅槃学说也十分的流行。潼州光兴寺宝象（512—561）和蒲州仁寿寺僧妙研究并弘扬其说。僧妙受到周武帝的特加尊敬，而妙则以讲解涅槃为恒业。^③县延早年听僧妙讲《涅槃》，深悟经旨，认为“佛性妙理为《涅槃》宗极，足为心神之游玩也。”周武帝时县延被任命为国统，使之周壤导达，灭法后隐于南部太行山百梯寺，撰《涅槃经义疏》十五卷，“其门人弟子绍绪厥风。”^④与县延同时被称为“玄门二杰”的释道安，也崇尚“涅槃”。^⑤在他们的倡导下，弟子辈出，涅槃说盛行一时。县延的弟子童真在隋开皇十六年，还被别诏为涅槃众主。^⑥敦煌地区涅槃思想的流行有可

① 见（梁）释僧祐撰，苏晋仁、萧鍊子点校，《中国佛教典籍选刊》《出三藏记集》，中华书局出版，1995年11月第1版，卷十四《县无讖传》，第538页。流传到南方时变作三十六卷。

② 可参见池田温编的《中国古代写本识语集录》，东京大学东洋文化研究所，1990年3月30日发行，其中有具体的年代编号和部分文书的内容。

③（唐）道宣撰《续高僧传》卷八《周蒲州仁寿寺释僧妙传八》，《大正藏》50册。

④《续高僧传》卷八《隋京师延兴寺释县延传十三》。

⑤《续高僧传》卷二十二，护法上 本传六 附见四释道安传。

⑥《续高僧传》卷十二《隋西京大禅定道场释童真传六》。

能受到长安地区的影响。

(三) 写经文书涉及到许多人物, 其中有王公、将军等, 我们可以与历史结合了解探们的奉佛与活动。文书中涉及的写经供养者身份多数为比丘僧、比丘尼, 沙门, 沙弥等; 为官者有柱国杞公高弼(其妻元圣威)、尔绵公和大都督吐知勤明; 不明者可能为一般民众的只有佛弟子张翁生和清信女张阿真。这或许与敦煌文书主要是寺院内的藏书有关系, 并不代表平民百姓中的写经流通情况。但是, 当时敦煌已有了商业性的写经供养活动, 而且都是在寺院中进行的, 因此这些抄经在一定程度上也反映了该地写经的一些情况。

在这些写经僧尼之中, 比丘尼就有三位, 说明在北周时期当地的妇女出家人数已经占有一定的比例。妇女出家已是常见的事了, 社会上对待妇女的观念在进一步的变化。

通过这些写经文书, 我们可以知道当时到过敦煌的一些高官显贵以及他们的活动情况, 从而了解敦煌地区与中央以及周边地区的相互交往。

在文书中, 有关柱国杞公高弼及其妻元圣威的写经就多达 10 件。年代最早的一件是罗振玉在《贞松堂藏西陲秘籍丛残》所录《大集经》卷第十九, 尾题为: “清信女元圣威所供养经。”其余的则为高弼为亡妻元圣威所写经。只有兰州所藏的一件经名不祥的文书, 尾题记有: “保定元年(561年)十月甲戌朔十二月己酉”的确切纪年。通过它我们可以判断出其它几件文书也应在保定元年前后不久所写。而高弼就是在北齐文宣帝时, 从南营州叛逃到突厥, 又转到北周定居于敦煌的, 被北周统治

者封为柱国杞公。^①

S.2732 号卷子中提及的尔绵公应是北周时期任瓜州刺史的大将军尔绵永，也就是段永。段永是信奉佛教的，曾经修造过“尔绵寺”。^②他在任期间（保定三年前），就请高僧于斋上讲经。在其思想影响下，敦煌地区的讲经说法、传抄佛经盛极一

① 参见李裕群的《北朝晚期石窟寺研究》文物出版社，2003年5月第1版。207—208页文后有注释：高弼又名高长弼，为高欢从祖兄子，高永乐之弟。《魏书》卷三十二《高湖传》附传记（754）页：“永乐弟弼，武定中安西将军、营州刺史，安陵县开国男。”《北史》卷五十一《齐宗室诸王传》（1851页）记其“以宗室封广武王。时有天思道人、至凶暴，横行闾肆，后入长弼党，专以斗为事。文宣并收掩付狱，天恩等十一人皆弃市，长弼鞭一百。寻为南营州刺史。在州无故自惊走，叛亡入突厥，竟不知死所。”可知高弼在北齐文宣帝时从南营州叛逃到突厥。但高弼极有可能转道突厥而到北周，故在北周被封为柱国杞公，而《周书》却不记其事。敦煌发现如此多的高弼写经，有可能高弼一家定居于敦煌。又高永乐亦信佛，并雕造佛像。河南新乡曾发现东魏高永乐造人中像并二菩萨（参见张新斌、冯广滨《河南新乡县所见两尊造像》，《文博》1988年第6期27—29页图一），可见，高氏家族对造像写经是十分重视的。

② 参见《辩证论》卷四《十代奉佛篇》下，载于《大正藏》第52卷，第517—518页。

时。^①

由此看来,当时的敦煌是北周西部边陲的重镇,许多的高官显贵在此任官和活动,并信奉佛教。

(四)、写经成为敦煌地区奉佛的一种流行方式。敦煌地区写经奉佛活动由来已久,北周以前的文书也有少量遗留的写经,而且从北魏时已经就有了写经的商业性活动。其主要目的就是为了供养、祈愿,再为流通讲经之用。写经的普遍性已经与关中地区的造像无异,发愿文的内容、格式是一致的。这构成了敦煌地区特有的一种流行奉佛方式。北周的关中、宁陇等地造像活动普遍,民众合家、合邑造像以及个人造像形式都十分的流行,都属于纳钱造像。在敦煌地区的写经,同样亦如此,写经成为奉佛活动的一种流行方式,民众、僧人和官员也“减割衣钵”、“减割家珍”等等用来写经奉佛。

题记中写经的祈愿常见的有:“为七世师宗父母,法界众生、

① 文后附录(一)中,李崇峰考证尔绵公应是北周时的瓜州刺史大将军尔绵永。“尔绵永即段永,尔绵为赐姓。”(参见朱希祖《西魏赐姓渊源考》,载胡适、蔡元培、王云五编辑的《张菊先生七十生日纪念文集》,上海商务印书馆1937年563—564页)。据庾信《周柱国大将军大都督同州刺史尔绵永神道碑》(载《文苑英华》卷905《碑》63《神道》24):“公讳永,字永宾,东燕辽东石城县零泉里人也,本姓段,”后于西魏大统年间被“赐姓尔绵氏”。(《北史·段永传》中华书局标点本2348页)“武成二年,有诏进公都督瓜州诸军事、瓜州刺史。是以名驰棒岭,声振榆关,无雷畏威,负霜怀惠。保定三年(上海涵芬楼影印屠龙合刻评点本《庾子山集》卷14《周柱国大将军大都督同州刺史尔绵永神道碑》作三年,见《四部丛刊初编·集部》,商务印书馆1922年,上海。)还朝,受工部中大夫,迁军司马……(天和)五年六月十六日,薨于贺葛城,春秋六十有人。将军死绥,三军行哭,都护表还,缘边追祭……皇帝临表,百寮赵吊……赠使持节、柱国大将军、同华宜敷丹五州诸军事、同州刺史。谥曰恭公。”(《文苑英华》卷905《碑》63《神道》24)。

三途八难，速令解脱，一时成佛。”、“为家内大小一切众生、敬写流通”、“上为天帝释四天大王，龙王八神部，军王国主，七世父母，现在所生父母，师僧眷属，不及三途地狱。一切众生，普同此福。”、“又愿一切众生，同厌四流，早成正觉。”，还有的“愿国难早平、万民安乐、风雨应时、苗实滋茂。”对亡故家人以及见在家人祈福占据主流地位。从发愿文中的祈愿我们多少可以看到当地一些供养人的内心世界以及他们所渴望的东西。

从现有的考古资料看，敦煌地区除了石窟造像外，似乎单体造像、造像碑以及背屏式造像等很少见到，这可能与当地的自然条件、文化传统等多种因素有关。通过敦煌遗留下的文书，我们可以了解到北周时期，敦煌地区的佛事兴旺，受到整个中原佛教形势的影响，甚至包括周武帝的灭佛也波及此地。这里的写经传抄活动十分的盛行，当然还有其它的民间佛事活动，构成了该地的地方特色。它不同于北周时期的长安等地，民间造像成为民众从事信佛活动的主要形式之一，而写经等活动不占主流。通过写经，一方面可以让人们流通阅读，便于讲习、诵持；另一方面也是为了供养和祈愿之用。

敦煌愿文语词诂解

敏春芳

(西北民族大学语言文化传播学院 兰州大学敦煌学研究所)

汉语词汇，随着社会历史的发展，不但通过它本身的发展规律日益丰富起来，同时也通过外来文化的引进，不断吸收兄弟民族和世界各国民族的语言丰富自己，加强自己的表现力。从汉语词汇发展史的角度看，对汉语词汇影响最大的，要算中古佛教传入的那一次了。^①敦煌愿文也是随着佛教的炽兴而盛行起来的。敦煌愿文可以说 95%以上都是佛教文化的产物，^②它保留了唐、五代时期的语言原始状况，能够比较真实地反映当时的语言时代风貌。它以“发愿”这种宗教与民俗结合的方式，以人们日常生活中的祈福、禳灾、丧葬，悼亡为主要内容，这些内容来源于儒、释、道的各种经典和当时出现的活的口语，因此敦煌愿文的语言学研究价值很高，对敦煌愿文语词的研究也就显得非常重要，本文就是想在在这方面作些拾遗补缺的工作。

不安：患病

S.343《敦煌愿文集·愿文范本等》：“(遂)使火风不适，

① 梁晓虹：《佛教词语的构造与汉语词汇的发展》，北京：语言学院出版社，1994年，第7页。

② 黄征、吴伟校注：《敦煌愿文集·前言》，长沙：岳麓书社，1995年，第2页。

寒暑乖违；五情不安，四大无顺；伏枕累夕，未能起居。虽药食(石)屡施，竟无瘳(咸)减。”(1页)^①例中上句为“不安”，下句为“瘳减”(病除)，“不安”的患病义明矣。

P.308《敦煌愿文集·河西节度使太傅启愿文拟》：“次为小娘子金躯抱疾，(列)裂五内之不安；药饵无方，痛六情而未息之福会也。”(380页)此例中“不安”与“抱疾”相对，明示“不安”为患病义。“五情不安”言身体不适。“五情”即五内。下例情形相同，S.5561《敦煌愿文集·尼患文》：“遂乃火风不适，地水乖违；五情不安，四大无顺。伏枕累席，莫能起居；药饵频施，全无(袖减)抽减。”(694页)例中，“不安”为患病义亦甚明。又，北图836《敦煌愿文集·患文》：“今频头(投)医疗，未有痊除。恐是曩世愆殃，现生怨对。来侵五口，□□不安；损彼四支，朝暮难保。”(662页)

此中用法，他书习见，《东观汉记·马皇后传》：“后尝有不安，时在敬福殿东厢，上令太夫人及兄弟得入见。”唐元结《与灋溪邻里》诗：“我尝有不安，邻里能相存。”宋王说《唐语林·栖逸》：“(和尚)常恐尊体有所不安，中夜思之，实怀忧恋。”

不安的患病义，禅宗著作亦有，不再赘举。^②

奥典：精深的典籍

《愿文范本拟·一开经》：“窃以妙景扬晖，煦(照)尘方而开日月；法流疏浪，浹沙界而注江河。圆音覆圆，盖於高天；方等振方，兴於厚地。於是银钩吐曜，编象负之真文；玉牒飞英，纪龙宫之奥典。”(43页) P.2588《庆经文》：“夫疏襟法雨，

① 黄征、吴伟校注：《敦煌愿文集》，第1页。

② 袁宾：《禅宗著作词语汇释》，南京：江苏古籍出版社，1990年，第11页。

藻澡性真源；轻万璧以重金言，弃千宝而尊宝偈。于是墨流肌血，缮写鹿苑之芳词；笔坼躯骸，纪龙宫之奥典。”（466页）以上两例的“龙宫之奥典”当指博大精深的佛典。

又；S.3875《诸杂斋文一本·一启请文》：“又更启请天上龙宫、五乘奥典、人间鷲岭、十二部经、大涅槃山、大般若海，愿垂沾润，济拔沉沦。”（407页）甲卷 S.5957，乙卷 P.2838，丁卷 P.3084，戊卷 P.4999《开经文》：“圆音覆圆，盖於高天；方等振方，兴於厚地。於是银钩吐曜，编象负之真文；玉牒飞英，纪龙宫之奥典…是时也，横开月殿，邀龙象於宝宫；竅竖金容，转五乘之奥典者，则有我私公作焉”。（470页）“五乘奥典”指人乘、天乘、声闻乘、缘绝乘、菩萨乘经典。

奥典，我们在敦煌社会经济文献中也捡到一例，P.3827《归义军节度授官牒样式》：“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。”（释录 4/304）^①“百家奥典”指各家的典籍。

奥典一词，《大词典》失收。

违和：身体失于调理而不适

S.2832《敦煌愿文集·愿文范本拟》：“公等奉为本使元戎小有违和，今得痊损，军（郡）府庆慰报愿，谨设清斋之所为……朝廷（廷）闻善政之歌，里巷贺来苏之庆。近为劳边心苦，小有违和，贵德易乖，奸疾潜起。公等自拜旌麾，偏（徧）求厚遇；分忧佐理，委任专城。忽闻违和，日夜忧口；惶惶满城，求药无路；不逢编（扁）鹊，寄托金人。”（87页）例中“近为劳边心苦，小有违和”，说的是因积劳成疾而身体不适，后文又

① 唐耕耦、陆宏基编：《敦煌社会经济文献真迹释录》（四），北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1990。

有“忽闻违和，日夜忧□；惶惶满城，求药无路；不逢扁（鹊）”。“违和”即患病，身体不舒服，故下文有“惶惶满城，求药无路；不逢编（扁）鹊”。S.6417《敦煌愿文集·父患文拟》：“遂乃四时节候，寒暑有期；四大顿乖，而致违和之瘵。欲恐性随风变，命遂云迁；苦病萦身，无门告诘。”（705页）例中“违和”与“苦病萦身”相应。

“违和”用于生病的婉称，他书中亦有用法：南朝·梁·沉约《齐禅林寺尼净秀行状》：“又经违和极笃，忽自见大光明，遍于世界。”宋·欧阳修《嘉禧七年与王懿敏公书》：“昨日公谨相过，乃云近少违和，岂非追感悲戚使然邪？”清·昭楝《嘯亭杂录·傅阁峰尚书》：“上违和，医药皆公掌之。”

乖违：反常，敦煌愿文中特指季节反常颠倒

S.343《敦煌愿文集·愿文范本等》：“□遂使火风不适，寒暑乖违；五情不安，四大无顺；伏枕累夕，未能起居。”（1页）S.4474《敦煌愿文集·回向发愿范本等拟》：“则节度随军牙虑恐火风不适，地水乖违；九横交驰，十缠偃逼；三途流浪，六道轮回。”（183页）S.5639《敦煌愿文集·亡文范本等拟》：“伏以火风不顺，地水乖违；危月厄年灾遭疾患。”（203页）北图836《敦煌愿文集·患文》：“□□□遂使火风不适，地水乖违；染流疾于五情，慕抱烦阿属于六府。今频头投医疗，未有痊除。”（662页）

以上三例中的“地水乖违”均指季节反常，四季颠倒，故导致身体的不适。P.2058《敦煌愿文集·患文拟》：“为唯患者乃摄养乖违，如而婴沉疾；默念大觉，用实休宁。”（667页）

他如，晋·干宝《搜神记》卷六：“若四时失运，寒暑乖违，则五纬盈缩，星辰错行，日月薄蚀，彗孛流飞此天地之危诊也。”

拔苦：解除痛苦

S.5561《难月文》伏闻三宝，是济危，拔苦之能人；大士弘悲，不（无）愿不从而惠化。（698页）P.2854《亡文》：“然后散沾法界，普及有情；赖此芳因，登正觉道。摩诃般若，拔苦济危，时众虔诚，一切普诵。”（714页）甲卷：S.1441；乙卷：S.5584《患文第四·（二）难月文》：“伏闻三宝是济危拔苦之能人；大士弘悲，无愿不从而惠化。”（56页）“拔苦”当为解除痛苦，上例中“拔苦”与“济危”或变换使用，或同义连文，其义甚明。

“拔”有拯救；解救义。如，《史记·孟尝君列传》：“始孟尝君列此二人于宾客，宾客尽羞之，及孟尝君有秦难，此二人拔之。”由此引申为解除。又如，S.5639《亡文等范本拟·（一）愿文号头》：“夫济生拔苦，凭十号之能仁；嫉恶消灾，假三乘之妙胄。释迦大圣，为三界之医王；达摩真文，四生之良药。”（203页）S.522《消灭交念往生发愿文》：“乳变清令冷，即起大悲、与乐拔苦之心……照前，与乐拔苦，因之与果，一切皆空。”（296页）

《大藏经》^①“拔苦”俯拾即是，兹举两例：《杂宝藏经》（卷1）：“佛言，非但今日，我过去时，亦曾为拔苦恼事。”《无量义经序》（卷1）：“菩萨摩诃萨安住如是真实相已，所发慈悲明谛不虚，于众生所真能拔苦，苦既拔已，复为说法。”

《大词典》失收拔苦一词。

白衣：谓俗人。因佛教徒穿黑色衣服，故称。

S.4506《燃灯文》：“惟公乃朱□□（门豪）杰，文武全材；

① 《大藏经》来自《中华电子佛典协会》，敬表谢忱！（下同）

施主立孝道之风，奉国有捐躯之德。虽居白衣之内，心慕善因。”（535页）“白衣之内”即俗人之心。又，上海博物馆3318《十方佛名司马丰祖题记愿文拟》：“是以白衣弟子祀马部司马丰祖，自惟宿贖弥深，若不归依三尊，（凭）援圣典，则长迷二谛，沉沦四流。”（832页）S.4992《愿文范本等拟》：“虽居白衣之服，遥修不二之因；混迹居凡，母（每）晓真如之理。内缘净虑，绝口我（相）想于四生；外弃烦喧，顿澄如来之教。”（139页）S.5637《亡考妣文范本等拟》：“虽为白衣之服，还修不二之因；混迹居凡，每晓真如之利（理）。”（239页）“白衣之服”即俗人之服，“白衣”与“居凡”相应。S.5957《启请文》：“弟子某甲等合道场同发胜心，归依启请十方诸佛，三世如来；湛若虚空，真如法体；莲花藏界，百億如来；大贤劫中，一千化佛；誓居三界，功德山王；同侣白衣，维摩罗诘。”（416页）

以上诸例中的白衣皆指俗人而言。

这种现象亦见于他书，《颜氏家训·归心》：“斋讲诵持，比诸白衣，犹不啻山海也。”卢文劭注：“僧衣缁，故谓世人为白衣。”

地水：指天气、气候

S.5639《敦煌愿文集·亡文范本等》：“伏以火风不顺，地水乖违；危月厄年，灾遭疾患。欲得慈光普照，惠（慧）雨沾身；热恼剪烦，一时须遣。”（203页）S.5561《敦煌愿文集·尼患文》：“遂乃火风不适，地水乖违；五情不安，四大无顺。伏枕累席，莫能起居；药饵频施，全无（袖减）抽减。”（694页）S.4474《敦煌愿文集·回向发愿范本等拟》：“则节度随军押牙虑恐火风不适，地水乖违；九横交驰，十缠偃逼；三途流浪，六道轮回。”（183页）P.2237《敦煌愿文集·患得损》：“盖文大

(闻火)风难顺,地水相衣(违);病疾缠身,逢兹危厄。遂乃即(仰)投三宝,愿得痊除;归命三尊,身蒙早愈。”(708页)

敦煌龙兴寺沙门明照撰《敦煌愿文集·发愿功德讚文》:“中口(以)风火不适,地水相(逮)违;九横交驰,十缠纵逼;三途流浪,六道轮口(迴)。”(908页)

以上诸例中“地水乖违”皆指气候反常,故下文有“病疾缠身,逢兹危厄”、“九横交驰”、“四大无顺”等。

地水,指天气、气候当属无疑,《大词典》失收此词。

白日:人间;阳间

白日为白昼、白天义无疑,愿文有之;但在敦煌愿文中“白日”还指人间;阳间。S.4624《发愿文范本等拟》:“天丧斯父(文),丘何不幸:独漏紫泥之泽,长辞白日之晖。”(126页)。P.2313《亡文等句段集抄·(一)亡文拟》:“亡者乃是人中至重,德贵馀高;慈济无漏,怨亲义一。何期倏尔,掩致(奄至)黄泉,那忽须臾,长辞白日!”(255页)“长辞白日”为离开人间。以下两例中的“舍兹白日”情形相同,S.6417《临圻文》:“电光非(飞)而暂曜,等风烛以我(俄)消。然今亡灵寿尽今生,刑(形)随物化;舍兹白日,奄就黄泉。(789页)S.5573《临圻文》:“然今亡者受(寿)尽今生,形随物化;舍兹白日,掩(奄)就黄泉;体逐时迁,魂归幽壤。”(794页)

“白日”作人间;阳间讲,当属字面普通而义殊之词。

百非:种种过失

S.343《愿文范本等拟·(十七)愿文号头四段》:“恭闻觉体潜融,绝百非于实相;法身凝寂,圆万德于真仪。于是金色间容,掩大千于日月;玉豪(毫)杨彩,辉百亿之乾坤。”(26

页) 甲卷: S.1441; 乙卷: S.5584《患文第四·患文》:“窃以觉体潜融, 绝百非于实相; 法身凝湛, 圆万德于真仪。”(52页) S.5957《结坛发愿文》:“度性海不测其浅深, 采宝山巨(诂)知远近? 幽冥淑寂寞, 无始无终; 理绝百非, 不生不灭。”(586页) 这三例中的“百非”即指种种过失。

这种用法源于先秦文献,《孔子家语·六本》:“夫子见人之善, 而忘其百非。”

《大词典》“百非”义项下仅《孔子家语》一例。

百億: 佛教语, 指世界及众生

S.2832《愿文等范本拟》:“恭闻觉体潜融, 觉百非于实相; 法身凝湛, 圆万德于真仪。于是金色间(开)容, 掩大千之日月; 玉毫扬彩, □(辉)百億之乾坤。”(76页) S.2832《愿文等范本拟·(一六) 阎梨》:“恭惟法性无边, 等虚空而称度谬; 化身随用, 应百億而坐莲台。”(79页) S.2832《愿文等范本拟·(三四) 律座主散讲》:“伏愿我法和尚龙天雍(拥)卫, 释梵冥资; 慈云洒润于三千, 惠(慧)日垂光于百億。”(93页)《三八律》(同上):“窃闻佛日挥(□), 照幽冥而开实相; 如来分身, 百億演化。”(96页) P.2058《愿斋文》:“澄心净域, 开八万四千之法门, 入五浊而救苍生; 分身百億, 睹三千之大地如观掌中, 历万劫而旬不离方寸。”(321页) S.3875《诸杂斋文一本·(一) 启请文》:“三世如来; 湛若虚空, 真如法体; 莲花藏界, 百億如来; 大贤劫中, 一千化佛; 誓居三界, 功德山王; 同侣白衣, □□□请维摩罗诘。”(407页) P.3149《造幡银泥画綵》:“方便乃叡八万四千济论, 皆是不可思议; 现千百億化之身, 总是释迦牟尼佛。”(463页) S.6417《转经文》:“窃以法界常寂, 振百億而无常; 惠(慧)炬恒然, 光大千而不焰。”(480页)

《大藏经·悲华经》(卷六):“如是示现种种佛事,悉皆遍满如是百亿诸四天下。”

百億,《大词典》仅南朝萧统《谢敕赉制旨<涅槃经>讲疏启》:“道洽大千,化均百億。”一例。

稟质: 稟性、本质

S.343《愿文范文等拟·(六)愿文》:“惟公乃稟质英灵,凤标和雅;资神庭(挺)秀,气识淹凝。”(11页)北图 8363《临圻文拟》:“窃已寿(以受)形三界,若殿(电)影之难流(留);稟质阎浮,状石先(光)而速灭。”(798页)

稟质,在《全唐文》中亦有用例,《平城县正陈子干谏(并序)》:“弟名子干,字元桢,梁右将军信义太守之孙,陈晋安王府谘议吴平侯之第一子也。惟元桢稟质纯和,天挺聪俊。”《思慎赋(并序)》:“余虽不佞,尝从事於斯矣。重曰:‘夫含灵稟质,异品殊伦。’”

《大词典》失收是词。

稟识: 同稟质, 指人的资质

S.2832《愿文等范本拟·(三九)甫长官福可事》:“闻夫(有)生有灭,倏(忽)百灵(龄);是皆空,电路何准。我释迦大觉,上(尚)现灭于双林;稟识有灵,曷可逾于苦海?”(99页)P.v526, P.v542《愿文段落集抄拟》:“某乙闻:嗟以成也坏也,有刑(形)者不免(于)斯生兮(灭兮),稟识者同归是路。”(193页)

《全唐文·唐故赠齐州司马陆公神道碑》:“孝悌仁义,世不殒矣,公诞灵冲和,稟识高朗,简而中礼。”《初至益州上乞陈情表》(同上):“臣某言:奉辞阙庭驰诣州府,以某月日上乞。”

臣某中谢，臣稟识愚妄。”

稟识，《大词典》亦失收。

率土：全国人民

S.2832《愿文等范本拟》^①：“龙德在天，大明御极；悬舜日于乾坤，喷尧云于六合。道证（洽）寰宇，恩沾率土。使三边伏威，四夷消丧。又德：德过尧舜，道越口（义）轩；化洽寰宇，恩沾率土；清四夷以殄魔军，御六龙而口万国。”（85页）

例中“寰宇”与“率土”相对，“率土”为全国人民。又，《四一尼》：“伏惟我皇帝龙德在天，大明御极，悬瞬日于乾坤，喷尧云于六合；道极寰中，恩沾率土。使三边伏威，四夷消丧。”（101页）

又，P.2255《敦煌愿文集·祺福发原文拟》：“使普天咸蒸于名(明)灯，转《金刚》而祺胜福；率土敬陈于法供，会列无遮。”（346页）此例中“率土”与“普天”相对，“率土”义明。P.2940《敦煌愿文集·斋琬文一卷并序》：“伏惟皇帝陛下泽掩四空，德敷千界。仁深披物，遐通有顶之区；积惠澄襟，普照无边之域。涤薰（熏）风于庶品，沐甘露于群生；基余劫石之基，祚迭恒沙之祚。丹旆叶庆，紫极延祥。就（鹜）日腾辉，与星虹而等耀；皇云流彩，共枢电而同鲜。宝运遐隆，璇仪永泰。于是倾延迭喜，罄宇驰欢，率土怀生，咸思荐寿。”（69页）此例“率土”亦为“全国人民”。

需要说明的是“率土”指“全国人民”，乃上承先秦，《诗·小雅·北山》：“率土之滨莫非王臣。”王引之《经义述闻·毛诗中》：“《尔雅》曰：‘率，自也。自土之滨者举外以包内犹言四海之

^① 说明：以下引例凡出自《敦煌愿文集》者，除第一引例注明《敦煌愿文集》书名外，其他引例只标明其中的小标题和页码。

内。’”

其它文献习见，汉·班固《明堂诗》：“普天率土各以其职。”《后汉书左雄传》（卷61，作周黄列传51）：“率土之民，各宁其所。”《三国志魏书武帝纪》（卷1，魏书1）：“群凶觊觎，分裂诸夏，率土之民，朕无获焉，即我高祖之命将坠于地。”

一一：每一

S.3875《敦煌愿文集·诸杂斋文一本》“四维上下，亦复如是：一一法身，恒沙世界；一一世界，百千如来，微尘大众，皆是菩萨；一一菩萨，具六神通；三界有情，誓当济拔。”（407页）S.5957《敦煌愿文集·启请文》：“四维上下，亦复如是：一一法身，恒沙世界；一一世界，百千如来；一一如来，微尘大众；一一大众，皆是菩萨；一一菩萨，俱六神通；三界有情，誓当济拔。唯愿去金刚座，趣铁围沙山，来赴道场，证明弟子发露忏悔。”（416页）以上两例，“一一”分别与名词“法身”、“世界”、“如来”、“大众”、“菩萨”等名词搭配，此“一一”非“一一”（逐一；一个一个地），当为“每一”义。又，P.2449《尊啰鹿舍施追荐亡妻文》：“惟愿以兹启请忏悔设齐斋胜益，一一良田，并用庄严亡者魂路。”（748页）“一一”与“良田”组合，同上述为一一。又，S.996《杂阿毗昙心经冯晋国题记愿文拟》：“是以使持节侍中驸马都尉羽真太师中书监领秘书事车骑大将军都督诸军事启府洛州刺史昌黎（黎）王冯晋国，仰感恩遇，撰写十《一切经》，一一经一千四百六十四弓（卷），用答皇施。”（805页）“一一经一千四百六十四弓（卷）”意为每一经为一千四百六十四卷，如此释义，上下文方妥。

李先生云：“‘一一’修饰名词，中土文献几乎没有这种用

法。偶尔有之，也与佛典有关。”^①

《大词典》“一一”下有四个义项，均非上述义，当补。

一时：1、一个时段、一个时期

S.4624《敦煌愿文集·发愿文范本等拟》：“长者居士，咸契良因；清信夫娘，同缘善会。梵（呗）寥亮，香气氛氲；百味珍羞，一时供养。”（125页）S.4624《发愿文范本等拟·（九）亡妣》：“使君识达时政，风惠通明；别驾公业德高标，长使公文雄儒首，纪录则道美千古，曹寮乃名惟一时。”（130页）“千古”与“一时”相对，“一时”为一段时间义甚明。又，S.4474《回向发愿范本等拟》：“所谤周公圣者，犹有管蔡流言；况乃凡庶，宁无白珪之点？王道虽直，覆盆之下难明；善恶未分，一时俱执。”（181页）P. 2341《亡妣文》：“惟亡妣斯乃母仪外则，女范中惟（维）；六行自天，四德成性。何期树欲静而风不停，子欲养而亲不待。阴阳历选，气序环周。风烛一时，光驰千日。”（729页）。

2、同时

S.4081《回向发愿等范本拟》：“当来世中，同共往生。兜率天宫，遇弥勒佛；襁佉王世，随佛下生；三会龙花，闻佛说法。皆得度法界众生，与诸众生一时成佛。”（172页）此例中的“一时”为“同时”义，“与诸众生一时成佛”即与众生同时成佛。

敦煌愿文中“一时成佛”例多，不以一一例举，其中的“一时”均为同时义。S.5639《亡文范本等·愿文号头》：“伏以火风不顺，地水乖违；危月厄年灾遭疾患。欲得慈光普照，惠

^① 李维琦：《佛经词语汇释》，长沙：湖南师范大学出版社，2004年，第294页。

（慧）雨沾身；热恼剪烦，一时须遣。”（203页）P.3468《第四驱傩第二首》：“作岁稭（旱）者与棒，行瘴气者与药。一时点付团头，总遣五作家埋却。”（954页）

以上诸例中的“一时”，皆作“同时”解。

休息：停止

S.4537《开经文拟》：“使四时顺序，八表无虞；九横不侵，万人安乐。法轮常转，佛日恒明；刀兵不兴，疫毒休息。”（478页）S.5589《散食文一本》：“亦如金刚及结坛燃灯、诵咒转经、舍施散食，七日七夜，梵音念念崇修，声声无有休息。”（580页）井八郎右卫门《华严经宋绍演题记愿文拟》：“愿国主兴隆，八表归一，兵甲休息。”（847页）

又，S.1963《金刚明：卢大娘题记愿文拟》：“清信女佛弟子卢大娘伐（代）仙（先）亡见存眷属，为身陷在异番，敬写《金光明经》一卷。惟愿二国通和，丘（兵）甲休息，应没落之流，速达乡井。共卢二娘同沾此福。”（906页）S.4318《屍陀林发愿文》：“愿共法界众生，获得如来常住。清净法身，广□□大如法界，究竟如虚空；尽未来际，常无休息。”（299页）

以上诸例“疫毒休息”、“念经声休息”、“兵甲休息”等中的“休息”皆为停止义。

未审：不知道

台湾 135《为二太子荐福发愿文拟》：“然则射虎纳矢，英明不下于先君；破敌摧凶，威猛直超于往世。偶以无端狂寇，侵掠封疆。忽生一片之雄心，袭逐相逢而血战。不图虎旗才展，龙剑欲飞，地失孤虚，神灵崩背。未审魂飞何界，识散郊炯。”（726页）

“未审魂飞何界”即不知道魂飞何处。“未审”我们在敦煌愿文中仅捡到一例，但在敦煌变文中仍有用例：

未审国相之家，儿女有其多少？（《敦煌变文集》卷4《降魔变文》）

“未审国相之家”，即不知道国相之家。大藏经用例甚多：《佛本行集经》（卷11）：“尔时太子，说是书已，复谏蜜多阿闍梨言。此书凡有六十四种，未审尊欲教我何书。”“未审世尊，往昔之时与瞿多弥释种之女，有何因缘。”（同上卷13）“今日应不遭斯困顿，亦应不被他人逼切而得活命，我今将此摩呼荼食，奉上仙人。未审此仙受纳己不？”（同上卷59）

在五代和宋代的禅宗语录里，“未审”仍是不知道的意思，例如：

未审梅子熟也未？（《五灯会元》卷3，大梅法常禅师）未审佛是谁家烦恼？（同上书卷4，赵州从念禅师）

方便：根据众生不同根机而灵活采用不同的教化方法、办法等

方便之“便利”义敦煌愿文有之，P.2940《斋琬文一卷》并序：“遂使尘方力士，仰生地以驰魂；沙界含灵，俯提河而洒血。可谓善逝调机之夕，能仁控寂之辰；启方便之幽关，示董（熏）修之胜轨。”（68页）

另，方便在敦煌愿文有方法、办法等义，P.3149《敦煌愿文集·造幡银泥画彩》：“遂则弥陀舒十六观，想观三品之浅深；药师列十二愿，文（罽）九横之灾崇。方便乃赉八万四千济论，皆是不可思议；现千百亿化之身，总是释迦牟尼佛。”（463页）例中“方便乃赉八万四千济论”义为“八万四千方法”。

S.453《天王文一卷》：“公卿将相、百位诸寮，愿灵迺光，

常垂照烛；大慈方便，永荫法灵；荣高丘岳之尊，位镇鉴梅之贵；道俗丰乐，遐迩大安。”（610页）又，S.5957《二月八日》：“窃闻智至觉腾芳，功勇齐着；大雄方便，动物斯均。王宫孕灵，实有生于千界；逾城夜遁，遂得果于初晨辰。”（448页）此两例中的“方便”受到“大慈”、“大雄”的修饰，其义更明。又，S.2832《愿文等范本拟》：“△法师十二分之宗旨，玄谈高论之文，观门了达于十方、五重；方便语有相、入无相，与圣智相应；论有为、入无为，[为]如来真教。”（78页）S.5639《亡文范本等·愿文号头》：“至圣（兴）发辉方便；诞金躯于右肋，舒玉彩于中天；舍人王而证法王，指（捐）俗谛而阶真谛。”（203页）

唐诗中仍不乏语例，李端《宿云际寺赠深上人》：“坏宅终须去，空门不易还。支公有方便，一愿启玄关。”薛涛《十离诗·鸚鵡离笼》：“都缘出语无方便，不得笼中再唤人。”

这种现象在敦煌其它文献中已见。^①

命过：指命终、去世

S.4553《大通方广经令狐妃仁题记愿文拟》：“大隋仁寿三年二月十四日，清信女令狐妃仁，发心减割衣资之分，敬写《大乘方广经》一部。愿令七世父母及所生父母、见在家眷，所生之处，值佛闻法，与善知识共相值遇。命过已后，托生西方无量寿国。”（868页）“命过”我们在敦煌愿文中仅捡到这一例，但在其它文书中常见，《大藏经·生经》（（卷4））：“投于火中，火大炽盛，适堕火中，道人欲救，寻已命过，命过之后，生兜术天，于菩萨身。”又如，《前世三转经》（卷2）：“正法治国鞭

^① 蒋礼鸿主编：《敦煌文献语言词典》，浙江：杭州出版社，1991年，第96页。

杖不行，尔时人民长寿二万岁，时其王命过。”《法喻譬喻经》（卷1）：“老翁于后自授屋椽，椽堕打头实时命过，室家啼哭惊动四邻。”

吐鲁番出土文书的随葬衣物疏里在说到人死去时，亦经常用“命过”一词。《高昌章和十八年（548）光妃随葬衣物疏》：“佛弟子光妃于高昌大城内命过。”（2/63）^①《高昌建昌四年（558）张孝章随葬衣物疏》：“今于高昌城内家中命过，经涉五道，幸不呵留。”（2/215）《唐咸亨三年（672）新妇为阿公录在生公功德疏》：“咨阿公生存在日功德，审思量记录，但已命过后功德具件如前。”（7/71）《高昌延和四年（605）某甲随葬衣物疏》：“佛弟子某甲五戒，专修十善，宜向（享）遐龄，永保难老，昊天不富，以此月忽然命过，经涉五道，幸莫呵留，任度。”（3/9）。

命过，《大词典》只有《太平广记》卷322引晋陶潜《续搜神记·王恒之》“法师来曰：‘贫道以某月日命过，罪福皆不虚。’应若影响”一例。

亡没、亡过，亦指逝世

S.343《敦煌愿文集·愿文范本等》：“亡没已来，某七俄屈至孝等攀号擗踊，茹毒辛酸。”（3页）

敦煌愿文中“亡没”仅一例，他书用例甚多，《三国志·蜀书·杨仪传》：“往者丞相亡没之际，吾若举军以就魏氏，处世宁当落度如此邪！令人追悔不可复及。”《南史·褚綦传》：“綦子向，字景政，年数岁，父母相继亡没，哀毁若成人。”唐·刘知几《史通·杂说上》：“《汉书·东方朔传》委琐琐碎，不类诸

^① 《吐鲁番出土文书》，北京：文物出版社，1981年。书前一数字为册数，后一数字为该册面码，下同。

篇，且不述其亡歿岁时及子孙继嗣。”

“亡过”在敦煌愿文中凡 9 见，皆表死亡义，现一一列举：

S.5639《亡文范本等拟·一愿文号头》“即有斋主敬为亡过小娘子么七修斋有期（斯）会也。”（207 页）“先奉为龙天八部，护佐边方；宋（守）界善神，加威圣力；亡过父母，不历三涂；己躬保宜，灾殃解散诸（之）福会也。”（同上 218 页）又，S.6667《佛说八阳神呪经令狐富昌题记愿文拟》：“天福七年岁在壬寅五月廿八日，蓂宾之月萌芽十五叶，弟子令狐富昌敬写《八阳经》一卷，奉为龙天八部，长为助护；盲者、龙者，愿见愿闻；跛者、哑者，能行能语。次愿父母，日增日盛；亡过父母，不历[三]涂之难。永充持念。”（929 页）S.4537《开经文拟》：“狄囚系闭，枷锁难身；病缠绵，起居轻利。亡过眷属，俱拜弥陀；合道场人，恒闻王正法。”（478 页）P.3163《阳都衙斋文》：“寻思手足之伤情，为忆口双林之惨切者，今则有我捧炉孔目都头，伏为故兄都衙大祥之晨辰，有是设也。伏惟亡过都衙，在生作明王之肘臂，为郡生主之肱股。”（784 页）敦煌龙与寺沙门明照撰《发愿功德讚文并序》：“支罗眷属，永辞灾障；亡过七代及亡□□三代□□□体清处识，并愿花台芳受气，速□□□。”（908 页）

以上六例中，“亡过”分别修饰名词“小娘子”、“父母”、“眷属”等，其义明矣。

P.2358《亡式叉尼文拟》：“由是持生前受用衣钵，祈没后无上之良因。故于此时，广陈福事。以斯念诵功德、舍施胜因，尽用庄严亡过式叉尼魂路。”（768 页）此例中“没”与“亡过”对举。

天津博物馆 175 号卷子《佛说无常经等翟奉达题记愿文拟》：“六月十一是百日斋，写此经一卷为亡家母马氏追福。愿

神游净土，莫落三途。为亡过家母写此经一卷，年周追福。愿托影好处，勿落三途之灾。”（930页）例中，上文曰“亡”，下文为“亡过”，遥相呼应。《后汉书·虞诩传》（卷58）：“入吾地三日，士卒亡过半矣。”

《大词典》“亡过”首例为元·秦简夫的《剪发待宾》，为时已晚。

过往：死亡的委婉说法

S.1164《敦煌愿文集·迴向发愿文》：“次持胜福，次用庄严某乙过往父母所生魂路：伏愿足步柰口苑，神游宝界。”（366页）日本书道博物馆《阎罗王受记薛延唱题记愿文拟》：“清信弟子布衣薛延唱发心敬写次妙经，奉为过往慈父作福，莫落三途之苦。次为患母，令愿疾病速差。”（926页）S.3427《结坛散食迴向发愿文》：“先亡魂识，不值八难之中；过往尊亲，无历三涂之地。”（572页）S.1924《迴向发愿文》：“师僧父母，各保安宁；过往先灵，神游净土；宿业旧过，总愿消除；此世来生，常逢佛日。”（359页）

“过往”在敦煌愿文中凡13见，均修饰慈父、父母、幽灵、灰灵、亡灵等，表示去世。S.5639《亡文范本等》：“又持胜福，此（次）用庄严（过往）婆父；承兹福力，用离三途；见佛闻经，悟真常乐。”（218页）。例中“过往”二字《敦煌愿文集》漏录，兹举S.5639补。^①

“过往”有去世义当属无疑，《大词典》失收是词。

迁逝：逝世

① 曾良：《敦煌愿文在汉语词汇史上的研究价值》，《文献》2000年第1期，第224页。

P.2160《摩诃摩耶经彭普信题记愿文拟》：“又为七世久远、祖宗伯叔，是彭家迁逝，并承此善，直趣菩提。末为弟子普信，长得正信，无有退转。”（851页）

《宋书·索虏传附竺夔、毛德祖、阳瓚、严冲、陈宪传》（卷95，列传55）：“惆怅惧迁逝，北顾涕交流。”他如，《大藏经·贤愚经卷第一》（卷1）：“初始得佛，念诸众生，迷网邪倒，难可教；若我住世，于事无益；不如迁逝无余涅槃”，例中“住逝”、“迁逝”相队。

《大词典》迁逝义项下，仅一语例。

身分：身体

S.522《敦煌愿文集·消灭交念往生发愿文》：“唵字以为种子；面作风大，紫色紫光，娑缚二合字以为种子；顶作空大，黑色黑光，诃字以为种子。变四（五）大已，次将阿字遍补，支节一切身分，即此阿字是诸法种子故。”（293页）日本书道博物馆《妙法莲华经辛兴升题记愿文拟》：“以是弟子兴升，国遣使向突贵，儿女在东。即率单情，咸（减）割身分之余，为七世父母、所生父母、妻子亲眷敬写《法华经》一部、《无量寿》一部、《药师》一部、《护身命经》一部。”（834页）

以上两例中的“支节一切身分”、“咸（减）割身分”中的“身分”即指“身体”而言。

身分指身体，《大藏经》用例颇多，《菩萨本生鬘论》（卷10）：“造作义利施法之因，生类苦恼摧坏身分，颠倒边际无能远离。”又，《佛本行集经》（卷53）：“飞腾空里，在于东方，去地高至一多罗树，住空中已，又作种种神通变现，所谓一身分作多身。”又，《医喻经》（卷1）：“或烟熏水灌鼻而出，或从鼻窍，引气而出，或吐泻出，或于遍身攻汗而出，乃至身分上

下，随应而出，知如是等病可出处。”

以上诸例中的“身分”皆为“身体”。

行人：修行的人

《敦煌愿文集·十五愿文》：“所有设斋转经、种种功德，总用庄严行人即体：惟愿观音引路，世（势）至逢迎；三世千佛，一一护持；四大天王，双双围绕。”（23页）

例中的“行人”即修行的人。“即体”当复指前面的称谓词，应当是“本身”，“行人即体”就是修行人本身。^①P.3172《尼患文》：“百姓得入行人，部落标其籍信。皆因为申赞普，所以轮（纶）旨庶（戍）边，合灭稽功其恩长口，深口顶谢。”（685页）P.2449《萼啰鹿舍施追荐亡妻文》：“绕幢影而殃消，沾微尘而罪灭。其设齐（齋）也，福中最上。行人餐之长道，能资惠（慧）命延长。”（748页）

以上三例中的“行人”并非一般意义上的行人，而是指修行之人。此中现象道经中亦有，《太平经·神祝文诀》（第75）：“道人知之，传以相语，故能以治病，如使行人言，不能治愈病也。”^②

《大词典》“行人”有七个义项，均非上述义；似再补入“修行的人”这一义项，方可全面。

东邻、南国：均指美女

战国·楚·宋玉《登徒子好色赋》：“楚国之丽者，莫若臣

① 杨秀英：《敦煌愿文词义试解》：“愿文中“即体”出现次数颇多（68次），在句中所处的位置固定，都用于指人的称谓词之后。”《山东教育学院学报》2002年第3期，第50页。

② 王明编：《太平经合校》，北京：中华书局。（下同）

里；臣里之美者，莫若臣东家之子。”后因以“东邻”指美女。敦煌愿文中有此用法：S.2832《愿文范本拟·一七女人》：“惟灵貌逾南国，姿越东邻；全帆（范）天生，规口自举。”（79页）又，《二六亡女事》：“□□姿越东邻，美同南国；花容始发，玉貌初开。”（86页）《二八因产亡事》：“生从父母，早以东邻；及适他宗，曾闻南国。”（86页）

“东邻”指美女，唐代诗词中亦有之，李白《效古》诗之二：“自古有秀色西施与东邻。”五代·阎选《浣溪沙》词：“刘阮信非仙洞客，嫦娥终是月中人，此生无路访东邻。”

敦煌愿文中“南国”凡五见，皆与“东邻”相应，亦为美女，又如，

《亡文范本等拟·十八女庄严》：“性闲（闲）皎月，体净秋霜。幼质也，丽南国之风姿；礼仪也，盖西施之美貌。”（216页）P.2976《祝愿新女婿》：“愿某郎：忠孝两全，文武双美；花萼芬芳，金章益贵；一门宠南国之荣，二亲庆北堂之喜；家积珍珠，庭饶侍义（仪）。”（398页）

《大词典》“南国”义项为：1、古指江汉一带的诸侯国。2、泛指我国南方。3、指南方国家。4、南国社的省称。均非上述义。当增加此义项。

作福：指作佛事

S.4624《发愿文范本等拟·（三）逆修》：“自得竭精诚之志，割贪惜之财。营逆修十供清斋，今则某七为道。生不作福，没后难知未尽。”（125页）

“作福”指作佛事，包括燃灯、布施、塑佛像、念经、修塔等，佛教认为做了任何一种佛事，便能得到福祇，故称“作福”。此例言“生不作福”的话，就会“没后难知未尽。”下例

的情形与此相同。

日本书道博物馆《阎罗王受记薛延唱题记愿文拟》：“清信弟子布衣薛延唱发心敬写次妙经，奉为过往慈父作福，莫落三途之苦。次为患母，令愿疾病速差。”（926页）天津博物馆175号卷子《佛说无常经等翟奉达题记愿文拟》：“廿一日三七斋以（与）家母马氏追福，写经功德，一一领受福田。永充供养。廿八日四七斋，愿以（与）家母马氏作福，一一见到。”（930页）台北中央图书馆17号《佛说八阳神呪经王怀定题记愿文拟》：“清信弟子行者王，与先亡父母作福，奉为八阳经一卷。现存合家眷属，承生净土，无经八（滩）难；护福长年，不历三途。”（941页）

以上三例说的是为去世的父亲、母亲和父母亲念经、作福。曾良先生云，赣县方言中犹称请和尚来念经等为“作福”。^①

灰身粉骨：犹言粉身碎骨，牺牲生命

S.343《愿文范文等·（三）亡妣文》：“亡没已来，某七俄屈至孝等攀号擗踊，茹毒辛酸。望龙（陇）树以增悲，附寒泉而泣血。纵使灰身粉骨，未益亡灵；唯福是凭，齐荐冥路。”（6页）P.2058《亡尼文拟》：“至孝等仰神灵而轸泪，长乖示悔（悔）之声；对踪迹以缠哀，感伤风树。纵使灰身粉骨，未益亡灵；泣血终身，莫能上答。”（776页）“纵使灰身粉骨”意为即使粉身碎骨，牺牲生命。

“灰身粉骨”或为“粉骨”，S.4624《发愿文范本等拟》：“可谓天恩照洒，宰相矜怜，粉骨铭躯，岂能酬答？”（126页）S.5639《亡文范本等拟·（一）愿文号头》：“至孝等号天叩地，

^① 曾良：《敦煌文献字义通释》，厦门：厦门大学出版社，2001年，第202页。

难酬训育之恩；粉骨碎躯，岂报生身之礼。无处追献，惟福是凭；故于此辰。”(203页)“粉骨”亦见于别的文献：《南齐书·王僧虔传》(卷33)：“八表同逆，一门二世，粉骨卫主，殊勋异绩，已不能甄，常阶旧途，复见侵抑。”又，《魏书·田益宗列传》(卷61)：“存者罹生离之苦，亡魂遭粉骨之痛。”

“灰身粉骨”敦煌愿文中或为“灰身”者，S.4624《发愿文范本等拟·(九)亡妣》：“于是化缘既毕，痛皆(偕)鹤林；示灭灰身，奄虚含亲。六震坤维之像，重开千辐之轮。”(132页)北图8454《发愿文范本拟·(九)律师文》：“岂谓业风罢扇，掩尘迹以宜仪真；爰火销灾，证灰身以永灭。”(264页)文献中“灰身”习见：

三国·曹植《改封陈王谢表》：“茅土既优，爵赏必重，非臣虚浅所宜奉受，非臣灰身所能报答。”《三国志》卷25《魏书·高堂隆传》：“臣备腹心，苟可以繁祉圣躬，安存社稷，臣虽灰身破族，犹生之年也。”《晋书·凉武昭王李玄盛传》：“使义诚着于所天玄，风扇于九壤殉命，灰身陨越慷慨。”

《大藏经》卷16《菩萨本生鬘论》：“定性无余灰身智灭；有性回心入变易身，随顺大乘直至成佛。”

又，P.2341《亡考》：“何亏期口殃卒，掩奄就崩亡！时运不停，奄经远日。既居仁人子，上恋情深。粉骨莫酬，灰身难报。”(727页)例中“灰身”、“粉骨”对应，其义相当。

以上诸例中的“灰身粉骨”、“灰身”、“粉骨”均指不惜生命。

《大词典》“灰身粉骨”仅一语例；“粉身灰骨”义项下未列出书证；“粉身碎骨”义项下首例为宋代苏轼的《叶嘉传》，故特为审说。

库木吐拉 GK20 窟

和北凉北魏早期佛教造像的比较

王 征

(新疆师范大学艺术学院)

1977 年发现的库木吐拉沟石窟沟口区 20 窟(以下简称 GK20 窟)^①, 其主室穹隆顶内壁画较为完, 门道右侧壁龛内塑像也是龟兹石窟中现存最完整的塑像, 较有研究价值。涉及到龟兹塑像和内地早期的造像艺术的传承关系, 和库木吐拉石窟的年代问题。科伦威德尔、瓦尔德施密特两人对 GK20 窟相邻的 GK23、25、27 等窟的分析, 分别认为库木吐拉的上限年代在 5 世纪(科氏说)和 500 年前后(瓦氏说, 其影响很大)^②。后来的一些学者将新发现的 GK20 窟的年代也放在这个时间范围, 忽视了其间不同的风格变化特点, 其中的塑像论述也过于简单。因此 GK20 窟的研究价值未能体现出来, 还有必要对其展开深入研究。

笔者在新疆龟兹石窟研究所工作时多次对 GK20 窟壁

① 梁志祥、丁明夷:《记新发现的几处洞窟》,《中国石窟·库木土喇石窟》,文物出版社,1992年。

② A. von Le Coq und E. Waldschmidt, *Die Buddhistische Spätantike in Mittelasien*, Craz, 1973, V; 晁华山:《库木吐拉初探》、中野照男:《二十世纪初德国考察队对库木吐喇石窟的考察及尔后的研究》,《中国石窟·库木吐喇石窟》,文物出版社,1992年。

画、塑像风格和具体的技法形式进行观察和分析,本文结合于北凉、北魏早期造像和新疆以西的塑像进行比较分析,得出几点具体的认识。

(一) GK20 窟壁画风格: 其保存较好的主室穹窿顶内壁画风格即是龟兹式的, 但和其它几种龟兹风格类型的洞窟壁画相比较, 其也具有特色, 和其绘画风格相同的是库木土拉 GK22 窟。这种风格和天梯山 4 窟、金塔寺、文殊山石窟¹的带有龟兹因素的北凉风格壁画类似。学术界在论述凉州和龟兹之间的艺术关系时, 多例举克孜尔石窟的壁画²。但就两地的石窟壁画来看, 在绘画风格技法等方面, 克孜尔石窟壁画和凉州壁画还略有些不同。相比较库木土拉 GK20 窟壁画风格更和凉州壁画风格类似。主要体现在人物造型和勾线、和晕染等方面。

(二) GK20 窟塑像和北凉、北魏早期塑像风格间的比较:

(1) GK20 窟塑像衣纹的作法形式, 与金塔寺东窟中心柱东面的禅定像、云岗一期 20 窟大佛像、敦煌 275 窟交脚弥勒菩萨像衣纹作法相同。这种衣纹形式的最西端只见于龟兹, 其来源的最初形式出现在马吐罗博物馆 A1 号袒右式佛像的左肩和左臂的衣纹上(大多数同时期的马吐罗雕像衣纹也为此式), 但到笈多马吐罗时这类衣纹被凸起的圆棱线式衣纹取代, 此形式也不见于犍陀罗。相比较马吐罗塑像衣纹凸线较宽大, 线之间紧密, 凸脊上的凹刻线也较清晰。GK20

① 敦煌研究院、甘肃省博物馆编著:《武威天梯山石窟》,文物出版社,2000年,彩图40~45、50~53;甘肃省文物考古所编:《河西石窟》,文物出版社,1987年,图91~93、115~117。

② 索伯著,殷光明译:《北凉和北魏时的甘肃》,《敦煌研究》1999年第4期。

窟塑像衣纹凸线之间的距离拉大,在衣纹的有些部位在凸线之间加刻一道凹线,凸起和凹入的衣纹对比层次更明显丰富,形成了新的形式。

(2) GK20 窟佛像袈裟形式,佛内着僧祇支外披袈裟,袈裟从左肩垂下斜向右腹,右肩袈裟垂下盖住右臂,直至盖住右手腕部。右手从袈裟后伸出与左手相接为禅定印。左手压在由左肩领垂下的领衿上,衣衿边缘由三角折纹组成。这种佛像衣装样式见于金塔寺、炳灵寺 169 窟,和云岗一期及麦积山的北魏早期佛像¹。这是中国北方 5 世纪佛像衣装的主要样式之一²。1977 年新发现的 GK20 窟塑像,是此类样式中最西端的一例塑像,此样式的早期形式是在犍陀罗来缘自希腊的一种衣着样式³,在犍陀罗较多的是立像形式,哈达的一个龕像为坐像⁴。和这种样式最接近的是巴米扬 404 窟壁画中的佛像⁵。或许是在龟兹形成并响到北凉和内地的。

(3) 4 世纪龟兹塑像已较繁荣,《出三藏记集》卷十一《比丘尼戒本末序》:“拘夷国(龟兹)寺甚多,修饰至丽,王宫雕镂,立佛形像,与寺无异”。能知其众多佛寺中当有大量塑像,并且佛教造像艺术以影响到王宫。4-5 世纪龟兹佛教对凉州影响很大(学术界对此已成公论在此不必复述)。

① 《河西石窟》、《中国石窟·炳灵寺石窟》、《中国石窟·云岗石窟》卷 1、《中国石窟·麦积山石窟》。

② 杨泓:《试论南北朝前期佛像服装的主要变化》,《考古》1963 年第 6 期。

③ 梅林:《仰模神影、仿佛真容——云岗鹿野苑石窟造像揭密》,《艺术史研究》第 4 辑,中山大学出版社,2002 年,第 280—282 页。

④ 粟田功编著:《ガンダーラ美術》,二玄社,1990 年。

⑤ 樋口隆康:《バーバヤーン》卷 I,同朋舍,1983 年,图版 75、78。

在石窟型制等方面亦有影响^①。

(4)由这几方面看北凉、西秦、北魏早期的塑像应受到 GK20 窟塑像的影响, GK20 窟的年代当早于此。GK20 窟塑像还有些早期佛教造像的特点和凉州、内地不同,显示其应当较早一些。

(5)其早期佛教造像的特点主要体现在塑像的肉髻上, GK20 窟塑像肉髻较小却较高这明显是马吐罗造像的特点,但发式波纹又具有犍陀罗的因素,具有混合性。这和龟兹以东的造像不同。对此笔者有几点分析:

首先,这种混合形式源于 2 世纪时马吐罗造像受犍陀罗影响,形成了用有规律的弧线一排一排的表现发纹的混合形式^②。这种混合也作用于犍陀罗雕像,类似的混合形式在犍陀罗造像中亦有表现^③。但主体是基于犍陀罗的,和马吐罗相不同的是其肉髻较大^④,发式纹样也在发展中倾向于犍陀罗典型的束发波纹。马吐罗在 3 世纪即转变为螺卷形式^⑤,犍陀罗直至 4~5 世纪的呾叉始罗(莫里—莫里都、乔里安遗址)^⑥和哈达的一些塑像中这种形式仍有不同程度的体现。

其次,相比较 GK20 窟塑像肉髻具有这两种因素。托库

① 宿白:《凉州模式》,《考古学报》1986 年第 4 期。

② 范·洛惠泽恩-德·黎乌著,许建英、贾建飞译:《斯基泰时期》,云南人民出版社,2002 年,第 195 页,图 68~72。

③ 宿白:《凉州模式》,《考古学报》1986 年第 4 期。

④ W. Zwalf, A Catalogue of the Gandhara Sculpture in the British Museum, London, 1996, II, Pls. 30, 573-585.

⑤ 王镛:《印度美术》,中国人民大学出版社,2004 年。

⑥ 约翰·马歇尔著,秦立彦译:《塔克西拉》,云南人民出版社,2002 年,II,第 737~746 页;III,图 154a、158a、b、c、d。

孜萨莱佛寺年代较早的 I 殿、J 殿的 4 个塑像^①，其发式纹样和此相同，塑像面部也具有些马吐罗的特点，但肉髻较大又较扁平亦是犍陀罗的形式。因此龟兹也曾受到过这两大造像系统混合过程的影响，并也形成了自己的特点。

再次，GK20 窟塑像的纹样形式和犍陀罗系统类似，但肉髻的形状较小、用刻线表现发纹、纹样规律化的一排一排的排列、发纹较平滑没有犍陀罗式的起伏，这些都是马吐罗的形式。（并且此像和主室塑像的坛基两端各塑狮子，这也是出自马吐罗，加上塑像衣纹源于马吐罗，这也说明其马吐罗的成份较多）因此其更接近于此混合形式的早期原形，不是直接来源于犍陀罗的形式。GK20 窟塑像体现出的是一种早期的过度形式，形成的时代不会较晚。在龟兹以东没有这种形式，北凉、北魏造像的肉髻和龟兹相比较已发生了变化。

基于上述几点分析笔者谨慎的认为 GK20 窟塑像的这种风格年代在 4 世纪中晚期。正是这种塑像风格对北凉、北魏早期的石窟造像产生过影响。

① P. Pelliot-Louis Hambis, *Toumchouq*, Paris, 1961, 1964, fig. 57、58、118、119（原著标注 119 号像出处不明，但和图 118 号塑像风格相一致）。

宋代以前“博士”流变考释

徐晓卉

(兰州商学院敦煌商业文化研究所)

“博士”在现代社会作为一种学位的名称，某种程度上代表着文化学术的水平。但是“博士”一词的古今含义有着很大差别，尤其是自战国出现至五代宋初时期，经历了一系列的变化。宋代以后至清代，则基本定型，无甚变化。清末时期引入西方教育理论的同时，也引进来“博士”的现代含义。

早在二十世纪初期，我国国学大师王国维就已经作文考证了汉朝至曹魏时的博士，详细追溯了汉魏两朝“博士”的设置、职责及其演变^①。钱穆对两汉“博士”的性质和学术渊源流变作了论述^②。唐长孺认为魏晋南北朝时的“博士”，已经成为一种对师长的称呼，含有“师傅”之意了^③。周一良基本同意此认识，并进一步补充了更充分的史料^④。姜伯勤、马德通过敦煌文献考证出唐五代时期敦煌地区的“博士”是对技术工匠的普遍称呼^⑤。

① 王国维：《汉魏博士考》，《观堂集林》，北京：中华书局，1959。

② 钱穆：《两汉博士家法考》，《两汉经学今古文评议》，北京：商务印书馆，2003年。

③ 唐长孺：《博士》，《魏晋南北朝史论拾遗》，北京：中华书局，1983年。

④ 周一良：《博士》，《魏晋南北朝史札记》，北京：中华书局，1985年。

⑤ 姜伯勤：《唐五代敦煌寺户制度》，北京：中华书局，1987年；马德：《敦煌工匠史料》，兰州：甘肃人民出版社，1997年。

郝春文专门针对唐五代敦煌寺院里的“博士”身份作了考证。^①陆离认为敦煌文书中的“博士”是指从事某种手工业生产的、具有一技之长的手工艺人。^②此外，还有一些学者对古代“博士”作了个别分析和探讨，属于零星研究，在此不详列。笔者拟在前人工作的基础上，结合敦煌文献和传世文献的记载，试对宋代以前的“博士”流变作一概要性考释，诚望各位专家学者赐教指正。

“博士”一词最早出现可追溯至战国时期，当时称为“祭酒博士”。要求担任此职的人必须是德高望重的长者，饮酒时由他们首先端酒洒地行祭礼，故名之。秦朝时期，朝廷给“博士”分封官爵，准其享受朝廷俸禄，成为朝廷命官。秦始皇统一六国之初，全国确立郡县制。但是分封制思想依然在社会上广为流行，博士淳于越就向秦始皇提出恢复分封制。这一现象说明，“博士”通经，可作为皇帝的治国备用顾问，已经具备了参与政事之职能。

西汉时期，“博士”爵位基本承袭秦朝，但给与的官品职位和职责更加复杂。给给事中加官“博士”，掌顾问应对，位次于中常侍。汉景帝镇压“七国之乱”后，曾取消“博士”官。汉文帝时复置，并与丞相、列侯、吏二千石、博士商议治理百姓的对策。汉武帝要求中二千石、礼官和博士商议举孝廉之事。西汉博士秩比六百石，但位次比同级官职稍低。上述史实，充分说明两汉“博士”作为朝廷爵位官，有着直接参与政事的职责。

① 郝春文：《唐后期五代宋初敦煌寺院中的博士》，《中国经济史研究》1993年第2期。

② 陆离：《敦煌文书中的博士与教授》，《敦煌学辑刊》1999年第1期。

汉武帝时，从法令上确立了“博士”专讲儒学经典的职责，是为“学官”。汉文帝时通称治先秦诸子学问比较高的人为“博士”，他们聚徒授业不需要朝廷命令。汉武帝建元五年（公元前136年），废除诸子博士，置五经博士，命其“置弟子，復其身。太常择民年十八以上，仪状端正者，补博士弟子。”^①东汉置博士祭酒，属博士之首，再设博士多人，他们统属于传授五经者，掌教弟子。

西汉博士继续继承了前朝掌管国家礼仪的职能。汉景帝时把掌管宗庙礼仪的“奉常”改名为“太常”，其中有属官“博士”，他们主掌祭祀礼仪。东汉沿袭这一职能。另外，东汉时期，“博士”的职能又扩大到寻访民俗。汉明帝永平三年，夜梦金人，“乃遣郎中蔡愔、博士秦景等，从雪山南头悬度道。入到天竺，图其形像寻访佛法。”^②“博士”这种探访民俗、视察民间礼仪的职责，其实是继承了先秦时代作为礼仪之首、掌通古今的传统。

魏晋南北朝时期，“博士”的职能和称谓有了较大变化。除了继承汉代时议政、讲授经学、掌教礼仪和寻访民俗的职责外，还有了一些新的含义，其名份也与以前不同。北魏时渔阳鲜于灵馥对李业兴说：“李生久逐羌博士，何所得也？”业兴默而不言^③。北齐文宣帝欲杀王昕，杨愔为其说情，宣帝说：“王元景是尔博士，尔语皆元景所教。”^④同传还记载常山王高演称王昕为“博士”。从上述史料记载说明，此时的“博士”被赋予了“老师”或“师傅”的含义。这种“博士”称谓无需朝廷任命。

① [明]丘濬：《大学衍义补》，北京：京华出版社，1999年。

② [唐]道宣：《释迦方志》，北京：中华书局，1983年。

③ 《魏书·儒林列传》，北京：中华书局，1974年。

④ 《北史》列传第十二，上海：上海古籍出版社，1986年。

此时，“博士”的另一含义“村学究”，似乎很特别。《颜氏家训》记载“邺下谚云：‘博士买驴，书券三纸，未有驴字。’使汝以此为师，令人气塞。”^①河北人大多不认识苋菜，“博士皆以参差者为苋菜，呼人苋为人苋，亦可笑之甚。”^②“博士”的如上行为，反映出他们卖弄学识的迂腐，隐含着人们已不再认同“博士”“博学多识”的荣耀形象了。

从魏晋南北朝时期的“博士”变化可以看出，“博士”职能有所扩展，身份有所降低，使用范围从朝廷延伸至民间。这种变化趋势一直到隋唐基本完成。隋唐时期的“博士”在沿袭前代职能、含义基础上，又出现了专业分工明晰的低级博士官和技术型的劳动工匠。

隋唐时的朝廷博士中，最主要是国子博士和太常博士。太常博士，魏文帝初置，晋、隋因之，职责不变。国子博士，隋朝因袭汉魏之制，又有所改革。隋文帝仁寿元年，省国子祭酒博士，置太学博士。隋炀帝时复置祭酒博士，唐朝沿用。

唐朝在国子监设置正五品上的国子博士、五经博士，他们成为唐代所有博士官中品位最高的两类；其次，设置正六品上的太学博士。其余博士皆位于六品以下，属于低级属官吏，如律学博士，以后又增设四门博士、书学博士和算学博士等。通过各级博士的设置，唐朝国子监学制更趋于规范和成熟。

唐朝太常寺所属机构中设置了医学、占卜方面的博士。太医署设置太医博士，正八品上，掌教诸生《本草》、《甲乙脉经》；针博士，从八品上，掌教针生以经脉、孔穴，教如医生；按摩博士，从九品下，掌教导引之法以除疾，损伤折跌者，正之；咒禁博士，从九品下，掌教咒禁祓除，受斋戒之事。另外，太

① 《颜氏家训·勉学篇》，上海古籍出版社，1999年。

② 《颜氏家训·书证篇》，上海古籍出版社，1999年。

仆寺设兽医博士，掌教宫廷马匹等的医治。所有这些太常寺与太仆寺的博士官中，除了咒禁博士带有礼仪和宗教意义之外，其余博士都具有很强的专业技能知识。这一职能特性，应该是对秦汉时期博士拥有渊博知识的一种延伸使用。

上述掌礼仪、授经讲学、从事医疗的博士官，唐朝不仅在中央设置，更进一步扩大到地方的行政建置。但在地方上的同名博士官级别总体上低于中央。

唐代的“博士”比前期的称谓含义更加丰富的一点，就是还用它称呼民间工匠，五代因之。在敦煌遗书中，就有许多这种记载。这方面资料收集比较集中的为《敦煌工匠史料》一书。书中提到了诸如泥博士、铁博士、木博士、锉锯博士和团锯博士等几十种“博士”，并认为他们比其他人夫、一般工匠和众僧地位稍高，依据是文书中出现的大量入破历中有许多记载“看博士”的物料，却没有单独记载看某工匠或人夫的物料。由此，著者推断“博士”是“具备过硬的专业技术，可以从事高难度技术劳动并可独立完成所承担的每一项工程的施工任务的工匠”。^①笔者在同意这种说法的基础上，欲补充一点：“博士”也可以称呼收徒传艺的高级工匠，这是继承了“博士”一词在南北朝时期中原地区的“老师”和“师傅”之义。在敦煌文献中虽也记载了“师（先生）”的称呼，但那是称呼从事绘画与雕塑工作的一般或者“都料和博士级”工匠。^②某个工匠开始收徒传艺，人们就会称他为“博士”，这无疑就是“老师或师傅”的含义。

劳动工匠掌握了某种娴熟的技术，工作质量较好，雇价

① 马德：《敦煌工匠史料》，兰州：甘肃人民出版社，1997年，第11页。

② 同上，第13页。

随之抬高，身份自然也会被抬高，于是人们称呼这类工匠为“博士”。“博士”往往在劳动中收获甚多，如P. 3490《辛巳年某寺诸色斛斗破历》记载：“油五胜，与塑匠令狐博士塑壁手工用”。^① P. 2032v《后晋时代净土寺诸色入破历算会稿》多次记载博士手工价：“麦肆斗，面壹斗，粗面一斗，粟二斗，宋博士疗治牙盘看待及手工用。粟叁拾硕，造钟楼博士手工用……粟壹硕，烈钥匙博士手工用。”^② 古代手工业被称为“末业”，从事手工业的工匠地位比较低。但是对于没有土地者而言，掌握一种娴熟的技术，至少可以维持基本的生存。因此，那些技术生疏、雇价更少的人夫和一般工匠，只有通过投拜“师傅”的途径，获得学习和熟练技艺的机会。这些“师傅”肯定是地位较高、技艺比较娴熟的“博士”。从这种称呼反映出“博士”内涵在大众化、平民化。

综上所述，中国古代“博士”自战国出现以来至宋初，它的内涵在不断扩展延伸，由受尊崇的长者降至低级官员、下层工匠，由掌教礼仪到参与政事、讲经授学、民间授艺。这一系列变化反映出两个问题：其一，人类在社会发展过程中，对知识的需求延续不断，知识的内涵和传播范围也不断延伸扩大，相应地就会出现更多传播文化知识的人和技能知识的人；其二，中国古代生活中，祭祀礼仪在人们心目中的重要性有所降低，对师长的尊敬程度也在不断减弱。

① 唐耕耦、陆宏基编：《敦煌社会经济文献真迹释录》第3辑，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第182页。

② 同上，第455-513页。

试释《唐神龙三年（公元707年） 高昌县崇化乡点籍样》

杨学勇

（兰州大学敦煌学研究所）

阿斯塔那35号文书（以下简称阿35号文书）《唐神龙三年（公元707年）高昌县崇化乡点籍样》是一个破损的点籍样，但其中包含的内容仍极其丰富，本文试就其包含的信息进行试释。由于阿35号文书仅是高昌县崇化乡的点籍样，因此试释所得的结论仅是用来说明神龙三年高昌县崇化乡的情况，而不能推而广之。为便于读者理解本文，试把阿35号文书相关内容录文如下：

- （一）3、户主大女张慈善年廿一 中女
- 4、口大小总二 中女一 小女一
- 6、户主康义集年二 小男
- 7、口大小总二 小男一 小女一
- 9、户主魏双尾年六十 老寡
- 11、户主大女陈思香年卅 丁寡
- 12、口大小总三 丁寡一 丁女一 黄女一
- 14、户主小女曹阿面子年拾叁 小女
- 15、口大小总二 小女二
- 17、户主大女安胜娘年卅二 丁寡

试释《唐神龙三年（公元707年）高昌县崇化乡点籍样》

- 19、户主黄女安浮^啾壹年二 黄女
- 21、户主李醜奴年五 小男
- 24、户主康禄山年卅九 白丁
- 25、口大小总九 丁男一 丁妻一 中妻一 小男一
小女一 黄男一 黄女一 中男一 丁妾一
- 27、户主康隋延年卅三 白丁
- 28、口大小总八 丁男一 丁妻一 小男二 小女一
黄男二
- 30、户主康恩义年九 小男
- 31、口大小总七 小男一 老寡一 寡妻一 丁女一
中女二 小女一
- 33、户主何莫潘年八十 职资
- 34、口大小总十一 老男一 老男妻一 丁男二 丁妻二
小女二 黄女三
- 38、户主康阿子年六十二 废疾
- 39、口大小总九 老男一 老男妻一 丁男二 老寡一
丁女三 小女三
- 43、户主康迦卫年五十七 卫士
- 45、户主安德忠年十三 小男
- 46、口大小总八 小男一 寡妻一 中女一 丁女二
黄男二
- 48、户主大女康外何年六十八 老寡
- 49、口大小总三 老寡一 丁女二
- 51、户主大女康那虔年七十二 老寡
- 52、口大小总四 老寡二 丁寡一 丁女一
- 54、户主大女何元贺^啾年七十一 老寡
- 55、口大小总五 老寡一 丁女四

- 57、户主石浮^知盆年六十六 老男
- 58、口大小总三 老男一 老男妻 小女一
- 60、户主竹畔德年五十 卫士
- 61、口大小总九 丁男二 寡妻一 丁妻一 小男一
小女三 丁女一
- 64、户主竹熊子年卅一 丁品子
- 65、口大小总五 丁男 寡妻一 丁妻一 小男一 丁
寡一
- 67、户主大女康阿醜年七十九 老寡
- 68、口大小总四 老寡一 丁女一 小女一 黄女一
- 70、户主石浮^知满年卅 卫士
- 71、口大小总四 丁男一 丁妻一 小男一 小女一
- 73、户主大女阴阿孙年卅五 丁寡
- 75、户主曹伏食年六十七
- 76、口大小总八 老男二 丁妻一 小女二 中女一
- 80、户主曹莫盆年卅 卫士
- 81、口大小总七 丁男
- 83、户主康受感年七 小男
- 84、口大小总七 小男一 丁寡二 小女三 中女一
- 86、户主康演潘年五十一 卫士
- 87、口大小总八 丁男一 丁妾一 小男一 丁女一
小女二 黄男一 黄女一
- 89、户主安义师年卅 卫士
- 90、口大小总八 丁男一 丁寡一 丁妻一 小男二 丁女
一 小女二
- 92、户主萧望仙年三 小男
- 93、口大小总三 小男一 丁寡一 丁女二

试释《唐神龙三年（公元707年）高昌县崇化乡点籍样》

95、户主安善才年五十 勋官

96、口大小总八 丁男三、 丁妻二 丁女一 中男一
黄女一

(二) 1、户

2、口大小总六 一老寡 一中女 一丁女 二黄女 一贱口

4、户主赵独立年卅三 白丁

5、口大小总五 一丁男 一丁妻 一小女 一黄男 黄女一

7、户主夏运达年卅八 丁品子

8、口大小总四 一丁男 一丁妻 一小男 一小女

10、户主大女刘戌年卅四 丁女

(三) 2、户主郑思顺年十一 小男

3、口大小总三 一小男 一丁寡 一黄男

5、户主郭德仁年五十六 白丁

6、口大小总六 一丁男 一丁妻 一丁寡 一中女 二小

女

(四) 1、户主白胡仁年卅五 卫士

2、口大小总五 一丁男 一丁妻 一小男 一丁女 一黄男

4、户主郭桃叶年卅二 丁寡

5、口大小总二 一丁寡 一丁女

7、户主曹玄恪年卅九 职资队正

8、口大小总五 一丁男 一丁妻 二小男 一黄女

10、户主郭忠敏年拾岁 小男

11、口大小总五 二小男 三丁寡

13、户主安师奴年十三 小口

14、口大小总四 口小男

16、户主焦僧住年卅三 卫士

17、口大小总八 一丁男 一丁妻 中男 四小女

(五) 2、户主李庆斌年五十五

3、口大小 一丁男 一丁寡

(六) 1、口大小总七 一老寡

4、户主白盲子年廿五 白丁

5、口大小总五 一丁男 一老寡

7、户主郭君行年卅七 卫士

8、口大小总八 一丁男 一丁妻 一丁女 二小男

10、户主郑隆护年五十二 卫士

12、户主郑欢进年卅九 卫士

13、口大小总三 一丁男 一丁妻

(七) 1、口大小总五

自父权制社会确立以来，男性就理所当然的担当户主的角色，这是男权社会的反映，然而也存在一些本户无男性的情况，于是在政府需要明确户数、口数以便征役、征赋及便于管理的情况下便只好以女性来代表其家，如阿 35 号文书中“户主魏双尾年六十 老寡”及“户主郭桃叶年卅二丁寡”。但在阿 35 号文书中也存在大量女性非户主而代表其家的情况，如阿 35 号文书中“户主大女张慈善年廿一中女”、“户主小女曹阿面子年拾叁小女”、“户主黄女安浮啣壹年二黄女”等等都是在女性前加上“大女”、“小女”、“黄女”等标志以表明是户主的女儿，这仍然是以女性的父亲为户主而不是直接称女性为户主，所以我们称这些女性为代户主，敦煌文献中就直接称其为女户，如 S.3877V《戊戌年正月洪润乡百姓令狐安定请射同乡女户令狐什伍地亩状》载：“今又同乡女户令狐什伍地壹什伍亩，先共安定同渠合宅连伴耕种”^①。总之，本文作者认为魏双尾、郭桃叶直

^① 《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部分）》，四川：四川人民出版社，1994年，第5册，第191页。

接被称为户主是因为她们是原男性户主的妻子，在丈夫死后代夫承户。这当然也是在无其它男性存在的情况下，否则她们也不可能享有这个权利。而张慈善她们却是户主的女儿，在无男性存在的情况下只起着代户主的作用。同样是在父亲去世的情况下男性却可以直接被称作户主，如“户主李醜奴年五 小男”“户主安德忠年十三小男”，这是古代男女尊卑的写照。

从录文中可确定的（代）户主总共有49人，其中女性（代）户主为14人，男性户主为35人。女性（代）户主约占总户主的28.57%，男性户主约占总户主的71.43%，可见女性（代）户主在崇化乡的比例还是比较高的，这主要是因为男性相对较少的缘故，此点下文还有分析。有些学者也许会认为女性当（代）户主可看做是女性在唐代社会地位较高的一个表现，本文作者却认为不然，这从录文中就可找出证据，例如：

30、户主康恩义年九 小男

31、口大小总七 小男一 老寡一 寡妻一 丁女一 中女二 小女一

45、户主安德忠年十三 小男

46、口大小总八 小男一 寡妻一 中女一 丁女二 黄男二

83、户主康受感年七 小男

84、口大小总七 小男一 丁寡二 小女三 中女一

92、户主萧望仙年三 小男

93、口大小总三 小男一 丁寡一 丁女二

等等。按《旧唐书》知神龙元年，韦庶人为皇后时，男女始生者为黄，四岁为小，十六为中，二十二为丁，五十八为老^①，由“张慈善年廿一”为中女可知神龙三年就是按这个年龄段划分

^① [后晋]刘昫：《旧唐书》卷48《食货上》，北京：中华书局，1997年3月，第2089页。

的，所以确定文书中的小男为 4~15 岁，此年龄段的人根本就不具备当家作主的行为能力，尚处在被照顾的岁数，然而阿 35 号文书却有大量以这些不具备行为能力的人为户主，而比他们岁数还大更具有行为能力的丁女、中女、寡妻等却被视而不见，特别是寡妻似为小男之母，母亲在世却让一个不懂事的孩子为户主，这难道不能说是对女性的歧视。上文已提到女性当（代）户主是在本户无男性的情况下为防止绝户而被迫无奈的一个举动。在女性（代）户主的家户里，当女性为多位时哪位女性有优先当代户主的权利呢？试分析如下例子：

- 3、户主大女张慈善年廿一 中女
- 4、口大小总二 中女一 小女一
- 11、户主大女陈思香年卅 丁寡
- 12、口大小总三 丁寡一 丁女一 黄女一
- 14、户主小女曹阿面子年拾叁 小女
- 15、口大小总二 小女二
- 48、户主大女康外何年六十八 老寡
- 49、口大小总三 老寡一 丁女二
- 51、户主大女康那虔年七十二 老寡
- 52、口大小总四 老寡二 丁寡一丁女一
- 54、户主大女何元贺^啾年七十一 老寡
- 55、口大小总五 老寡一 丁女四

从以上例子中诸女的年龄段，可知在女性代户主家里当女性为多位时是按女性的年龄来排列代户主位次的，当户主的女儿只有一个时则不管其年龄大小，一概有当代户主的权利，如录文第 19 行。此外还要注意的一点是户主大女是寡妇存在二种情况：一是招女婿上门女婿死后寡；二是外嫁，丈夫死后又回娘家生活。不管是何种情况陈思香等寡妇都是户主的大女，排在

其它诸女前面。上文已提到直接称户主的女性是原男性户主的妻子，而代户主又是按年龄来排列位次，故可以说实质上就是以尊卑来排列，这也正是古代辈际尊卑、长幼尊卑等级制度的反映。

现在来看一下神龙三年崇化乡男女性别比，为确保数据尽量合理，凡有空缺而又不能根据内容确定男女者除外，得出女性约138人、男性约71人，女性几乎是男性的两倍，可知崇化乡男女性别比严重失调（原因留在下文分析）。现在详细看一下各年龄段男女性别比是否失调，除掉寡妻4人、老男妻3人不能确定年龄段外，得出黄男9人、黄女13人，黄男约是黄女的70%；小男25人、小女35人，小男约是小女的71%；中男3人、中女9人，中男约是中女的30%；丁男29人、丁女63人，丁男约是丁女的46%；老男5人、老女11人，老男约是老女的45%。通过数字可以看出从“中”段向上男女性别比尤显不协调，特别是“中”段。男女性别比不协调从材料中可反映出男性死亡率极大高于女性死亡率，这从63名丁女中有16名寡妇，丁寡占丁女的25%及11名老女都是寡妇可清楚的反映出来。假如我们把16~59这一年龄段作为育龄阶段，则神龙三年崇化乡处于此年龄段的男女性别比正好处在失调状态，男女比例的失调必将影响到婚姻状况，造成婚姻挤压。按人口学观点“婚姻挤压是指在适婚年龄的男女两性同期群中出现的数量不平衡现象，表现为男性相对不足或女性相对不足现象”^①，如此则在择偶过程中就会出现某一性别的人口供给增加但找不到相应的需求或某一性别的人口需求增加但找不到相应的供给，神龙三年崇化乡的状况正好处在婚姻挤压的男性相对不足、女性供给过

① 佟新：《人口社会学》，北京：北京大学出版社，2000年12月，第303页。

剩的状态，这必然影响到妇女的生存状况，可能导致嫁女儿要支付大量嫁妆进而导致对妇女的歧视，使男性轻易的弃妻。限于材料我们不能说“过剩”的妇女出家为尼或一直独身在家，但依《全唐文》“令有司劝勉民间嫁娶诏”规定：“男年二十女年十五已上及妻丧达制之后霜居服纪已除，并须申以媒媾令其好合。”^①说她们晚婚则为事实，如9名中女有8名未婚，63名丁女有26名未婚，未婚者占丁女的41%强，晚婚的直接后果必将是影响到人口的生产和再生产进而也会影响到该地区的经济社会发展状况。

人口的家庭结构，首先从家庭规模看，家庭可分为大家庭和小家庭。这是一个相对的概念，人口较多的称为大家庭，人口较少的称为小家庭。阿35号文书共有50户家庭，其中1人户家庭占总家庭户的16%，2人户家庭占总家庭户的10%，3人户家庭占总家庭户的12%，4人户家庭占总家庭户的10%，5人户家庭占总家庭户的16%，6人户家庭占总家庭户的4%，7人户家庭占总家庭户的8%，8人户家庭占总家庭户的16%，9人户家庭占总家庭户的6%，11人户家庭占总家庭户的2%。可见5人户以下的家庭较多，5人户以上的家庭较少，其中又以1人户家庭和8人户家庭最多各占16%。从家庭模式看阿35号文书中有妾的有二例，即康禄山户、康演潘户，可知一夫一妻制是基本的家庭模式。该文书中存在大量的破损家庭，即“夫妻和子女三方中至少缺其一方的情况，包括丧偶、离婚、未生育子女或子女夭折的家庭”^②，本文以户主为参照物可确定的破

① [清]董诰等编：《全唐文》，北京：中华书局，1983年11月，第54页。

② [后晋]刘昫等撰：《旧唐书》卷48《食货上》，北京：中华书局，1997年3月，第310页。

损家庭有24户；同样以户主为参照物，完整家庭即夫妻和子女都存在的家庭有17户。此外文书中有一户有贱口，律法规定贱民有单独的户籍或者在其主人的户籍中注明贱民身份，文书中反映即是在其主人的户籍中注明贱民身份。

从上面的分析我们可以看到崇化乡男女性别比失调严重，破损家庭极其多。那么何以会出现这种情况呢？从史料中看主要是受战争的影响。试分析如下：

安西都护府是唐朝在西域创立的第一个军府建置，它主管天山南麓地区的军政防务，是西陲边防的关键，长期以来由于吐蕃对西域的威胁，使得西域战事不断，而西州作为西域的一个州级行政单位，承担了对吐蕃作战的重任，是军队修整的基地，人力、物力的基点。如：

“则天垂拱二年九月册拜右玉钤卫将军阿史那斛瑟罗袭其父继往绝可汗”^①令其统兵再平他郾之乱“与此同时，又令安西都护李祖隆率西州府兵，师出南道的‘疏勒道’行军以相配合。”^②二路唐军皆获大捷收复了四镇。

垂拱三年“于是拜（韦待价）为安息道行军大总管，督三十六总管以讨吐蕃”^③，“其具体行军路线似沿袭咸亨四年（673）崔智辩重创吐蕃所走的‘五俟斤路’，亦即由西州，经焉耆、龟兹，入西突厥右相弩失毕部，进攻吐蕃西北边疆，进而直指乌

① 《册府元龟》卷964，台湾：中华书局股份有限公司，1996年2月，第11341页。

② 薛宗正：《安西与北庭：唐代西陲边政研究》，哈尔滨：黑龙江教育出版社，1998.1，第149页。

③ 《旧唐书》卷77《韦待价传》，第2672页。

汧水流域的安国、吐火罗。”^①，然而吐蕃先发制人，以攻为守“大入西域，焉耆以西，所在城堡，无不降下，遂长驱东向，逾高昌壁，历车师庭，侵常乐县界，断莫贺延碛，以临我敦煌。”^②，使西州堪危，唐军仓促应战“军至寅识迦河，与吐蕃合战，初胜后败，又属天寒冻雪，师人多死，粮馈又不支給，乃施师弓月，顿于高昌。”^③，此战“待价既无将领之才，狼狈失据，士卒冻馁，死亡甚众，乃引军还。”^④。

长寿元年(692)“敕以(王)孝杰为武威军总管，……冬，十二月，丙戌，大破吐蕃，复取四镇。置安西都护府于龟兹，发兵戍之。”^⑤，“其进军路线仍循韦待价故道”^⑥，也就是仍经由西州，想必戍守龟兹的也必有高昌兵。

“王孝杰为清边道大总管，万岁通天元年三月，孝杰及副总管娄师德与吐蕃首领论钦陵赞婆战于素罗汉山，官军败绩。”^⑦，此战藏文史料载“唐军元帅王(孝)杰尚书越境前来，吐蕃元帅论钦陵以战驱唐人如宰牦牛，双方列阵交战，痛击唐人多入，于尸骸中立一具使朝天……以表明杀十万众之标志。达拉

① 《册府元龟》卷 964，台湾：中华书局股份有限公司，1996 年 2 月，第 151 页。

② 佟新：《人口社会学》，北京：北京大学出版社，2000 年 12 月，第 2216 页。

③ [后晋]刘昫：《旧唐书》卷 48《食货上》，北京：中华书局，1997 年 3 月，第 310 页。

④ [宋]司马光编著，[元]胡三省音注：《资治通鉴》卷 204，北京：中华书局，1956 年 6 月，第 6459 页。

⑤ 《册府元龟》卷 964，台湾：中华书局股份有限公司，1996 年 2 月，第 6487-6488 页。

⑥ 《册府元龟》卷 964，台湾：中华书局股份有限公司，1996 年 2 月，第 157 页。

⑦ 《册府元龟》卷 443，第 5256 页。

山之‘汉墓’与马水之‘汉墓’实由此得名也。”^①。蕃军又乘胜进攻凉州，凉州都督许钦明“力屈为贼所杀”。

可见，对吐蕃的战争一般都经由高昌地区，且高昌地区又处在安西都护府范围内，那么崇化乡的壮年男子从军打仗必然也是情理中的事情，而战争又使得人口大量死亡，从而也就出现了男少女多性别失调、破损家庭众多的现象。此外高昌地区生存环境恶劣，人均寿命不长，自然死亡率较中原为高，但是这种自然因素更容易使未成年人死亡、女性死亡，然而阿35号文书反映的却恰恰相反。所以说战争是造成崇化乡男少女多、性别失调、破损家庭众多的主要原因。

^① 《敦煌本吐蕃历史文书》第158页《赞普传》，转引自《安西与北庭：唐代西陲边政研究》，第160页。

会议议程

8月2日上午

开幕式 8:30—9:20

主持人: 郑炳林

1. 兰州大学副校长杨恕教授致欢迎词
2. 中国社会科学院民族学与人类学研究所聂鸿音研究员

发言

3. 敦煌研究院院长樊锦诗研究员致辞

4. 合影

第一场 9:20—10:35

主持人: 李正宇、聂鸿音

发言者:

1. 陈炳应: 新发现最早的活字版西夏文佛经
2. 李翎: “引路菩萨”与“莲花手”
3. 杜斗城: 从考古文物看陇山左右的金代佛教
4. 马德: 从敦煌史料看唐代陇右地区的后吐蕃时代
5. 王庆: 敦煌文献所见梵语影响汉译佛经句式之一例

第二场 大会发言 (10:45—12:00)

主持人: 陆庆夫、孙伯君

发言者:

1. 王梅堂: 《元史》记载的部分典籍编译始末考
2. 张铁山: 莫高窟北区 B128 窟出土回鹘文《慈悲道场忏法》残叶研究
3. 穆鸿利: 西夏人的社会风尚与精神风貌辨析

会议议程

4. 刘戈：回鹘文三种文字的译本及其存在的问题

5. 黄盛璋：汉于阗吐蕃文献所见“龙家”考

8月2日下午

第一场 大会发言（14：00—15：30）

主持人：杜斗城、张铁山

发言者：

1. 吴迪、赵丽明：敦煌摹本，了结千古一字

2. 嘎日迪：近十几年来敦煌石窟区考古发现中的蒙古文文献

3. 蔡伟堂：佛教造像——敦煌佛教造像的君权意识

4. 沙武田：敦煌石窟于阗国王画像的几个问题

5. 李树辉：博采众长、兼容并蓄的高昌回鹘文化

6. 杨富学：回鹘佛教徒忏悔文及其特色

第二场 大会发言（15：40—17：10）

主持人：赵丽明、杨铭

发言者：

1. 孙伯君：德藏吐鲁番所出西夏文《郁伽长者问经》

残片考

2. 高启安：“饼”源“胡”说

3. 张延清：敦煌藏文写经生结构分析

4. 李并成：昆仑地望考

5. 金滢坤：敦煌社会经济文献缀合拾遗

6. 王志鹏：从敦煌歌辞看唐代敦煌地区禅宗的流传

与发展

8月3日上午

第一场 大会发言（8：30—10：00）

主持人：黄盛璋、陈炳应

发言者：

1. 陆庆夫、陆离：试论吐蕃统治敦煌的基层组织
2. 郑炳林：晚唐五代河西地区的居民结构研究
3. 王晶波：敦煌写本许负系统相书考
4. 杨森：漫谈西夏家具
5. 王继光：古代西北民族文献及其学术价值
6. 聂鸿音：《吕注〈孝经〉考》

第二场 大会发言与会议总结（10：10—12：30）

主持人：郑炳林、杨富学

发言者：

1. 芒·牧林：匈奴文字初探
2. 李正宇：“曲尤”考
3. 夏雷鸣：从佉卢文文书看鄯善国僧人的社会生活
4. 杨铭、尼玛、奇珠：新疆安得悦出土古藏文写本

研究

5. 丝绸之路民族古文字研究前景讨论
6. 杨富学做会议总结

兰州大学副校长杨恕教授在会议 开幕式上的讲话

各位专家：

大家好！在气候宜人、瓜果飘香的日子里，我们迎来了参加“丝绸之路古文字与文化”学术研讨会的代表。在这里，我谨代表兰州大学向前来参加本次会议的专家、学者表示热烈的欢迎和由衷的感谢！

西北地区地域辽阔，民族众多，文化资源丰富。这里不仅是中国历史上众多民族生息繁衍的古老家园，同时也是民族大迁徙和民族文化大融合的广阔的历史舞台。在数千年漫长的历史演进中，西北各民族为中华民族的形成和发展作出了巨大贡献，同时也创造出了丰富多彩的历史文化遗产，他们与汉民族一道缔造了优秀的华夏文明，创造了五千年源远流长的中华传统文化。这些历史文化遗产是新的历史时期中华文化伟大复兴中取之不尽的宝贵财富，需要学术界同仁持久的大力挖掘和整理。民族文献的研究是兰州大学敦煌研究关注的重点，在敦煌文献中保留很多古民族文字写本，常见的有藏文、回鹘文、粟特文、于阗文、梵文、突厥文等写本，特别是甘肃地区还保留有一万多卷号的古藏文写本，分别收藏于甘肃省图书馆、敦煌市博物馆等单位，我们就其中部分做过整理。莫高窟北区石窟考古中也发现了大量的民族文字写本，有除了梵文、藏文、

回鹘文之外还有蒙文、西夏文等。我校敦煌研究所博士研究生针对其中的回鹘文献、藏文文献、蒙文文献作了一定的研究工作，如《敦煌写本藏文发愿文研究》、《回鹘文献与回鹘文化》、《吐蕃统治河陇西域时期制度研究》、《敦煌莫高窟北区石窟蒙文文献整理研究》等。

兰州大学具有将近百年办学历史，是教育部分布在西北的重点院校，立足西部、开展地域性学术研究是兰州大学的基本思路。敦煌学是世界性显学，也是我们兰州大学的特色学科。通过敦煌学的研究，我们将西北地区历史地理、民族文化、宗教艺术的研究融会在一起，还将通过敦煌研究把兰州大学的学术研究推向国际学术前沿。作为特色学科的敦煌学是兰州大学建设的重点学科，1979年成立专门的研究机构，1983年建成敦煌学硕士学位授权点，并创办了敦煌学辑刊，1985年建成中国敦煌吐鲁番学会兰州大学资料中心，1995年成立兰州大学敦煌学研究所，1998年建成国家唯一敦煌学博士学位授权点，1999年成为首批教育部人文社会科学重点研究基地，2003年成为人事部敦煌学博士后科研流动站。兰州大学敦煌学的建设先后得到美国基督教基金会、教育部重点研究基地经费、211工程二期建设项目、国家985创新基地的经费支持，先后得到政府资金投入1100多万，国际及其项目经费300万元。承担项目30余项，2000年以来仅博士生承担的国家基金项目就有8项。在科学研究方面；我们在敦煌文献、敦煌学史、西北地方史、佛教艺术等研究领域出版专著40余部。人才培养方面，敦煌学专业毕业博士16人，在校博士生36人，培养的留学生20余人。

对外交流日益频繁，200 年以来举办各种学术活动 8 次，并与日本、美国、俄罗斯、法国、英国等开展学术交流，特别是与中国台北地区的交流最为频繁。资料建设方面我们先后投入 300 万元左右进行建设，今后我们还将投入 500 万元在西文、日文及其港台版文献的建设上，使兰州大学敦煌学研究所的资料中心发挥其国际中心的作用。通过多年的发展，兰州大学的敦煌学研究在国际敦煌学的研究领域占据了比较重要的地位。

今天，“丝绸之路古文字与文化”学术会议在这里隆重召开，这无疑是一兰州大学敦煌学研究所的一件学术盛事，同时也是兰州大学的一件可喜之事。大西北是历史文化的富矿，敦煌遗书的内涵更是无比丰富，为我们提供了研究古代西北的历史文化、研究古代西北各民族乃至东西方各民族之间碰撞和交流的第一手资料。我们相信，通过这次学术研讨和交流活动，一定能够进一步推动兰州大学敦煌学所在相关领域研究方面的长足发展，使我校敦煌学的研究更上一层楼。

这里，我再一次热忱的欢迎各位专家、学者作客兰州大学！也欢迎各位继续关注大西北，我们愿意和你们一道建设大西北，为实现开发大西北的宏伟战略目标、促进祖国各项事业的长足发展而共同努力奋斗！

最后我祝愿这次学术会议取得圆满成功，也祝愿各位专家学者身体健康、万事如意！

中国民族古文字研究会副会长 聂鸿音研究员致辞

首先,我代表中国民族古文字研究会向会议的组织者表示衷心的感谢,对前来参加会议的专家、学者和嘉宾表示热烈的欢迎。

中国民族古文字研究会是从事中国古代和现代少数民族古文字、文献古籍研究、教学、翻译、出版和行政管理等部门的个人和单位自愿结成的全国性学术团体,其宗旨是团结和组织少数民族语言文字、文献古籍工作者,开展古文字、文献古籍的学术研究活动,弘扬民族文化,促进中国少数民族文化的繁荣和发展。这次能有机会和国内著名研究机构——兰州大学敦煌研究所和敦煌研究院合作,我们感到十分荣幸。

我们正处在一个各民族文化交融的时代。随着社会经济和科学技术的发展,世界各民族的文化也出现了日益频繁的撞击,时代要求我们的社会科学工作者对某一地区、某一民族文化近期的发展方向作出判断,帮助政府在正确判断的基础上提出相应的对策。政府的决策不同于工程设计,大的工程设计之前可以进行一系列的实验,即使失败也不会带来过大的损失,但政府的决策一旦失败,导致的任何损失都将是难以估量的。政府的决策不允许作实验,所幸相关的实验已

经由我们的前人做好了。上千年前的丝绸之路就是这样的一块试验田，在这块试验田里，我们可以看到民族文化撞击所导致的各种局面，可以看到在民族文化的撞击下人们的各种心态，可以看到民族地方政府各种决策在这种局面下所起的正面的或负面的作用。这些宝贵的历史经验和教训都应该由社会科学工作者整理出来，供我们的党和国家在制定政策时参考。敦煌学或者丝绸之路学在新时期的意义大概就在这里。

总结历史的经验离不开历史文献。敦煌和丝绸之路上的许多历史文献都是用少数民族文字写成的，所以，对这些少数民族历史文献的解读和分析就成了不可或缺的基础工作。目前全世界学者面临着一个共同的尴尬局面，那就是专研究汉文献的学者不懂少数民族文字，而研究少数民族文献的学者又欠缺汉文献的功底。这个局面也许在很长的一段时间内还难以从根本上改变，但是近年来我们看到，各学科之间的合作和交流已经越来越多地进入了人们的学术生活，加深各学科之间的了解已经成了人们的共同需求。在我们这次会议上，希望大家在会见老朋友的同时一定不要忘记结识新朋友，看起来有些陌生的学科往往可以意外地开拓我们的视野，促进我们自己所从事的学科的发展。

最后我还想特别地感谢敦煌研究院的杨富学教授，是他的努力为我们提供了这次欢聚一堂的机会。

祝会议圆满成功！

敦煌研究院院长 樊锦诗研究员致辞

各位来宾、各位专家学者：

由中国民族古文字研究会、兰州大学敦煌学研究所与敦煌研究院联合举办的“丝绸之路民族古文字与文化学术讨论会”如期开幕了，我谨代表敦煌研究院，同时也以我个人的名义对此表示衷心的祝贺！

敦煌自古以来就是一个多民族聚居的地区，早在战国之前，这里就先后定居过火烧沟人、塞种、允戎等多种部族，战国秦汉之际，又有月氏、乌孙和匈奴入居。汉代以后，相继又有汉、鲜卑、吐谷浑、粟特、吐蕃等民族繁衍生息于这里。自晚唐五代至宋初，这里更成为多民族活动的大舞台，回鹘、龙家、南山、仲云、鞑靼、西夏及蒙古等众多民族跃马挥鞭于这块热土，为敦煌文化与古代丝绸之路的繁荣昌盛做出了重要的贡献。

敦煌及周围地区以石窟众多而闻名于世，莫高窟保存的现有壁画与彩塑的洞窟 492 个，此外，北区尚有过去未编号的洞窟 243 个，近年我院考古人员对其进行了系统的发掘，发现了大量的少数民族古文字材料。除莫高窟外，著名的石窟尚有西千佛洞、安西榆林窟、东千佛洞、肃北五个庙等，共有石窟 700 多个。其中，约有三分之一系少数民族或少数

民族政权统治敦煌时代所开；在敦煌发现的 50000 多卷写本与刻本文献中，除汉文外，尚有吐蕃文写卷 5000 件左右，回鹘文文献也有数百件之多，此外还有一定数量的突厥文、吐火罗文、摩尼文、于阗文、粟特文、西夏文、蒙古文和八思巴文等多种西北少数民族文字文献，此外还有用佉卢文、梵文、古波斯文、叙利亚文等外国文字写成的文献。这些石窟造像和文献资料，为我们研究历史上敦煌及周边地区各民族的历史文化活动、社会经济状况及语言文字、宗教信仰等都提供了弥足珍贵的资料。

敦煌研究院向来重视对敦煌古代民族石窟艺术与历史文化的研究，如对吐蕃统治敦煌时期所开凿石窟的分期、断代与研究，对西夏石窟的甄别，对沙州回鹘洞窟的认定等，都取得了一定的成就；对敦煌古代少数民族的历史文化及相关文献的研究也取得了一些成绩，如对甘州回鹘历史、沙州回鹘的历史、吐蕃、西夏历史文化、回鹘文文献、吐蕃文文献的研究等。这些都引起了国内外学术界的关注。不过，话得说回来，相对于辉煌而丰富的敦煌古代民族文化内涵而言，这些成绩还是显得微不足道，只能算是刚刚起步而已。为了进一步加强敦煌古代民族文化的研究，我们于近期成立了民族宗教文化研究所，由回鹘文研究人员杨富学博士负责其事，这次会议的召开就是杨富学博士代表敦煌研究院来具体筹办的，希望在座各位今后能关注、扶持这个新成立的研究机构。

我院与兰州大学敦煌学研究所有着长期的合作关系，兰

大的敦煌学博士点就是我们两家联合申报的，现已培养出十多名博士研究生，大都成为敦煌学研究领域的骨干人才。这次学术会议同样也是由我们两家共同出面，与中国民族古文字学会联合筹办的。这种合作方式很好，今后还可以继续下去。

我本人对敦煌吐蕃石窟、西夏石窟曾做过些许研究，对敦煌的古代民族文化有非常浅薄的认识，本来很有兴趣与会，借此难得的机会向诸位学习，但由于身在遥远的敦煌，杂务缠身，不能亲往，深感遗憾，这里向诸位致歉，并预祝大会圆满成功，同时也诚挚邀请诸位到敦煌参观考察，指导工作。

祝各位身体健康！

敦煌民族研究论著目录索引

杨富学 李国 编

编辑说明:

1. 本索引收录20世纪至2004年间用汉文发表的各种研究古代敦煌民族问题的研究性著作,分为专著与论文两部分,前者包括专著、个人文集、论文总集、译文集等;后者既也包括论文,也包括书评与述评,同时也收录外国学者相关研究著作的汉译文;

2. 本索引以收录直接论述古代敦煌民族的篇目为主,同时也酌情收录了一定数量的论述西北民族史的篇目,但以涉及敦煌民族或文献者为限;

3. 历史上统治过敦煌的民族众多,但对敦煌历史文化的影响程度却大为不同,如十六国时期氐人苻坚所建的前秦、匈奴人沮渠蒙逊所建立的北凉,以及鲜卑人所建立的北魏、西魏、北周等,虽然都曾先后对敦煌施行过有效的统治,但从敦煌留存的历史文化遗产看,他们的民族文化因素在敦煌其实并不显著,故本索引仅能酌情予以筛选收录;

4. 为给读者最大方便,我们所录条目尽量详尽至页码;一文多见者也尽量全部收录,用分号(;)表示;连载者用顿号(,)表示。

5. 索引以类相从,同一类中,又以年代的先后为序。

6. 目录:

专著部分

论文部分

- 一、总论
- 二、民族关系
- 三、月氏与乌孙
- 四、吐火罗（龙家）与吐谷浑
- 五、吐蕃
- 六、回鹘（附突厥）
- 七、粟特
- 八、于阗
- 九、南山·仲云·达怛
- 十、西夏
- 十一、黄头回鹘（撒里畏兀儿）
- 十二、蒙古
- 十三、其它

专著部分

- 敦煌本吐蕃历史文书//王尧、陈践译注/民族出版社,1981年
维吾尔族史料简编(上下册)//冯家昇、程溯洛、穆广文编著/民族出版社,1958年第1版,1981年第2版
- 古代维吾尔诗歌选//耿世民编译/新疆人民出版社,1982年
敦煌唐人诗集残卷考释//高嵩/宁夏人民出版社,1982年
国外藏学研究选译//王尧主编/甘肃民族出版社,1983年
敦煌本《吐蕃法制文献》译释//王尧、陈践/《甘肃民族研究》编辑部编印,1983年
- 敦煌本吐蕃医学文献选编//强巴赤列/民族出版社,1983年
敦煌本吐蕃医学文献选编(藏汉文)[附译注]//罗秉芬、黄布凡编译/民族出版社,1983年第1版
- 敦煌吐蕃文献选读//王尧、陈践译注/民族出版社,1983年第1版;四川民族出版社,2003年修订本
- 西夏史论文集//白滨编/宁夏人民出版社,1984年
吐蕃僧诤记//[法]戴密微著,耿昇译/甘肃人民出版社,1984年
西夏文物研究//陈炳应/宁夏人民出版社,1985年
五代回鹘史料//[法]J.R.哈密顿著,耿昇、穆根来译/新疆人民出版社,1986年
- 吐蕃时期的占卜研究——敦煌藏文写卷译释//王尧、陈践/(香港)中文大学出版社,1987年
- 西夏文化//史金波/吉林教育出版社,1987年
敦煌吐蕃文书论文集//王尧、陈践/四川民族出版社,1988年
西夏佛教史略//史金波/宁夏人民出版社,1988年
丝绸之路文献叙录//甘肃省社会科学学会联合会、甘肃省图书馆合编/兰州大学出版社,1989年

国外敦煌吐蕃文书研究选译//中国敦煌吐鲁番学会主编/甘肃人民出版社, 1992年

唐吐蕃大食政治关系史//王小甫/北京大学出版社, 1992年

敦煌吐鲁番吐火罗语研究导论(敦煌学导论丛刊⑥)//季羨林/(台)新文丰出版公司, 1993年

唐宋回鹘史论集//程溯洛/人民出版社, 1993年

河西历史地理学研究//[日]前田正名著, 陈俊谋译/中国藏学出版社, 1993年

于阗史丛考//张广达、荣新江/上海书店, 1993年

敦煌突厥回鹘文书导论(敦煌学导论丛刊⑫)//耿世民/(台)新文丰出版公司, 1994年

丝绸之路研究文献书目索引//岳峰、周玲华编/新疆人民出版社、香港文化教育出版社, 1994年

早期汉藏艺术//[法]海瑟·噶尔美著, 熊文彬译/中国藏学出版社, 1994年

敦煌突厥回鹘文书导论(敦煌学导论丛刊⑫)//耿世民/(台)新文丰出版公司, 1994年

西藏文史考信集//王尧/中国藏学出版社, 1994年

沙州回鹘及其文献//杨富学、牛汝极/甘肃文化出版社, 1995年

北凉译经论//杜斗城著/甘肃文化出版社, 1995年

回鹘文社会经济文书研究//李经纬/新疆大学出版社, 1996年

吐鲁番回鹘文社会经济文书//李经纬/新疆人民出版社, 1996年

归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索//荣新江/上海古籍出版社, 1996年

吐蕃统治敦煌研究(香港敦煌吐鲁番研究中心丛刊之七)//杨铭/新文丰出版公司, 1997年

维吾尔古文字与古文献导论//牛汝极/新疆人民出版社, 1997年

敦煌民族研究论著目录索引

- 西域敦煌宗教论稿//杨富学/甘肃文化出版社, 1998年
- 北凉佛教研究(敦煌丛刊二集⑩)//杜斗城/(台)新文丰出版公司, 1998年
- 回鹘之佛教//杨富学/新疆人民出版社, 1998年
- 突厥历法研究(法国西域敦煌学名著译丛)//[法]路易·巴赞著, 耿昇译/中华书局, 1998年
- 西夏道教研究//韩小忙/甘肃文化出版社, 1998年
- 唐代九姓胡与突厥文化//蔡鸿生/中华书局, 1998年
- 法藏敦煌藏文文献解题目录//王尧主编/(北京)民族出版社, 1999年
- 耿世民先生70寿辰纪念文集//李增祥等/民族出版社, 1999年
- 中国敦煌学百年文库·民族卷(一~四)//杨富学、杨铭主编/甘肃文化出版社, 1999年
- 西域敦煌回鹘文献语言研究(中国敦煌学百年文库·别卷)//邓浩、杨富学/甘肃文化出版社, 1999年
- 敦煌汉文吐蕃史料辑校//杨富学、李吉和辑校/甘肃人民出版社, 1999年
- 敦煌藏文吐蕃史文献译注//黄布凡、马德译注/甘肃教育出版社, 2000年
- 北凉石塔研究//殷光明著/(台)财团法人觉风佛教艺术文化基金会, 2000年
- 英国收藏敦煌汉藏文献研究——纪念敦煌文献发现一百周年//宋家钰、刘忠编/中国社会科学出版社, 2000年
- 回鹘佛教文献——佛典总论及巴黎所藏敦煌回鹘文佛教文献//牛汝极/新疆大学出版社, 2000年
- 敦煌莫高窟北区石窟(一~三)//彭金章、王建军、敦煌研究院编/文物出版社, 2000~2004年

吐蕃时期的河西佛教(《法藏文库》硕博士学位论文)//陈海涛/高雄:
佛光山文教基金会, 2001年

新疆文史论集//耿世民/中央民族大学出版社, 2001年

中国北方民族历史文化论稿//杨富学/甘肃人民出版社, 2001年

中古中国与外来文明//荣新江/生活·读书·新知三联书店, 2001年

西夏美术史//韩小忙、孙昌盛、陈悦新/文物出版社出版, 2001年

西夏探古//陈炳应/甘肃文化出版社, 2003年

吐火罗史研究//王欣/中国社会科学出版社, 2002年

敦煌本吐蕃医学文献精要评注及研究文集//罗秉芬/民族出版社, 2002
年

回鹘文献与回鹘文化//杨富学/民族出版社, 2003年

维吾尔古代文献研究//耿世民/中央民族大学出版社, 2003年

南语——汉藏走廊的一种古代语言//[英]陶玛士著, 玉文华、杨元芳
译/丽江普米文化研究室编印, 2003年

中国袄教艺术史研究//三联书店, 2004年

西夏出版研究//史金波/宁夏人民出版社, 2004年

西夏活字印刷研究//牛达生/宁夏人民出版社, 2004年、

西夏语音研究//张梅竹/宁夏人民出版社, 2004年

西夏出版研究//史金波/宁夏人民出版社, 2004年

二十世纪西夏学//杜建录主编/宁夏人民出版社, 2004年

敦煌落蕃旧事//赵晓星/民族出版社, 2004年

论文部分

一、总论

甘肃之民族问题//廖楷陶/《西北问题论丛》第1辑, 1941年, 第81~

敦煌民族研究论著目录索引

96页

商周秦汉时期甘肃境内的氐羌月氏和乌孙//曹怀玉/《甘肃师大学报》1964年第3、4期合刊,第98~109页

汉代河西四郡的少数民族//敬东/《[甘肃]社会科学》1980年第4期,第59~62页

秦汉时期的月氏、乌孙和匈奴及河西四郡的设置//潘策/《甘肃师大学报》1981年第3期,第50~55页

莫高窟——民族艺术的宝库//胡振华/《民族团结》1981年第10期,第42~43页

中亚地区的三个重要民族及其语言//依不拉音·穆提依//《新疆历史论文续集》,新疆人民出版社,1982年,第63~84页

以敦煌为中心的诸民族之动态(上、下)//[日]梅村坦著,陈俊谋译/《民族译丛》1982年第5期,第34~39页、《民族译丛》1982年第6期,第49~54页

对五代宋初河西若干民族问题的探讨//汤开建、马明达/《敦煌学辑刊》(创刊号),1983年,第67~79页

《钢和泰藏卷》与西北史地研究//黄盛璋/《新疆社会科学》1984年第2期,第60~73页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第227~243页

解开“黄头回纥”与“草头鞑靼”之谜——兼谈宋代的青海路//汤开建/《青海社会科学》1984年第4期,第77~85、转99页;《裕固族研究论文续集》(上),兰州大学出版社,2002年,第75~84页

秦汉之际河西地区的民族及其分布//王宗维/《兰州大学学报》1985年第3期,第88~97页

哈密顿《钢和泰藏卷考释》辨证//黄茂琳/《亚洲文明论丛》,四川人民出版社,1986年,第235~246页;《亚洲文明》第1集,安徽教育出版社,1992年,第196~205页

灿烂的敦煌壁画——莫高窟榆林窟唐五代宋西夏元的壁画艺术//史苇湘/
《中国美术全集·绘画编 15 敦煌壁画》(下),上海人民美术出版社,1985
年9月,第1~22页;《敦煌壁画山水画研究》,浙江人民美术出版社,2000
年12月,第159~180页;《敦煌研究文集·敦煌历史与莫高窟艺术研究》,
甘肃教育出版社,2002年,第301~332页

哈密顿《钢和泰藏卷考释》述要//耿昇/《亚洲文明论丛》,四川人民
出版社,1986年,第247~259页;《亚洲文明》第1集,安徽教育出版社,
1992年,第206~216页

国外对吐鲁番敦煌古文字宗教文献的研究//龚方震/《学术界动态》
1986年第19期,第10~12页

也谈“黄头回纥”、“草头鞑靼”和“九姓鞑靼”//顾吉辰/《[甘肃]社会科
学》1987年第4期,第108~112页

钢和泰藏卷年份考//[英]蒲立本著,荣新江译/《新疆文物》1988年第
2期,第125~131页

敦煌发现的藏文佛教文献//[日]冲本克己著,王和平译/《国外藏学动
态》3,1988年

石泰安教授关于汉藏走廊古部族的研究//耿昇/《青海民族学院学报》
1989年第4期

敦煌于阗文书中西部族考证//黄盛璋/《敦煌学辑刊》1990年第1
期,第51~67、转115页

吐蕃对河陇的统治及归义军前期的河西诸族//周伟洲/《甘肃民族研
究》1990年第2期,第1~10页

试论隋唐时期西北民族融合的趋势和特点//周伟洲/《西北大学学报》
1990年第3期,第110~116页

略论敦煌民族史料的价值//陆庆夫/《敦煌学辑刊》1991年第1期,第
31~39页;《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州大学出版社,1995年,第67~83
页

敦煌民族研究论著目录索引

关于河西回鹘、河西党项和河西杂虏诸问题考释 // 汤开建 / 《甘肃民族研究》1991年第1~2期合刊, 第30~35、转29页

丝路地区的供养人 / [德]凯林克特著, 赵崇民、杨富学译 // 《阳关》1991年第2期, 第39~44页

敦煌宝库中的少数民族科技成就 // 王进玉 / 《中国少数民族科技史研究》第6集, 内蒙古大学出版社, 1991年, 第14~29页

新疆古代民族语言中语尾-am>u的现象 // 季羨林 / 《中国文化》第4期, 生活·读书·新知三联书店, 1991年, 第171~176页

隋唐五代西北民族史研究概述(1~2) // 陆庆夫 / 《西北民族研究》1991年第2期, 第134~142、转152页、《西北民族研究》1992年第2期, 第281~286页

唐代后期河西地区的民族迁徙及其后果 // 邵文实 / 《敦煌学辑刊》1992年第1、2合期, 第25~35页

论十六国时期河西主要民族的地位与作用 // 赵向群 / 《文史哲》1993年第3期, 第20~23页

丝路古道上的诸民族 // [德]汉斯·乔基姆·克利姆凯特著, 赵崇民、杨富学摘译 / 《民族译丛》1993年6期, 第52~61、转12页

敦煌民族文献与河西古代民族 // 陆庆夫 / 《敦煌学辑刊》1994年第2期, 第80~89页; 《敦煌吐鲁番文献研究》, 兰州大学出版社, 1995年, 第49~66页

祁连与昆仑 // 林梅村 / 《敦煌研究》1994年第4期, 第113~116页; 《中国敦煌学百年文库·地理卷》2, 甘肃文化出版社, 1999年, 第150~153页。丝绸之路上的宗教 / [德]克林凯特著, 赵崇民、杨富学译 / 《阳关》1995年第1期, 第38~41, 转22页、《阳关》1995年第2期, 第41~43页

论敦煌文明的多民族贡献——兼及民族关系 // 汪泛舟 / 《敦煌研究》1995年第2期, 第185~193页; 《中国敦煌学百年文库·民族卷》1, 甘肃文化出版社, 1999年, 第20~30页

秦汉及其以前我国西北民族活动的特点//王宗维/《西域研究》1995年第3期,第28~36页

古代敦煌地区的边民//张和平/《中国社会经济史研究》1996年第4期,第8~17页

敦煌写本钢和秦藏卷所述帕德克城考//林梅村/《敦煌研究》1997年第1期,第127~133页

敦煌、吐鲁番文献所记突厥和粟特基督徒//[英]N.森姆斯威廉著,王菲译,牛汝极校/《西域研究》1997年第2期,第66~74页

关于突厥—维吾尔文献中的“吐蕃”名称问题//尹伟先/《西北史地》1997年第2期,第6~19页

张骞“凿空”前的敦煌诸族//朱悦梅/《甘肃民族研究》1997年第3期,第92~95页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第53~58页

汉唐陇右少数民族//李清凌/《中国典籍与文化》1997年第3期,第39~45页

敦煌与吐蕃、回鹘、蒙古学研究//杨富学/《西北民族学院学报》增刊《海峡两岸藏学蒙古学维吾尔学论文集》,1997年,第38~46页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第369~376页;《中国西部民族文化研究》2003年卷,民族出版社,2003年,第253~262页

吐火罗人与突厥人//温特、沃尔纳著,汤红娟译/《新疆文物》2001年第1~2期合刊,第124~128页

敦煌发现的多种语言文献//[日]高田时雄著,马茜译,杨富学校/《敦煌学与中国史研究论集——纪念孙修身先生逝世一周年》,甘肃人民出版社,2001年,第348~354页

从出土文献看《法华经》在新疆、敦煌的传译//杨富学/《鸠摩罗什与中国民族文化——纪念鸠摩罗什诞辰1650周年国际学术讨论会文集》,新

疆美术摄影出版社, 2001年, 第113~127页

敦煌莫高窟隋供养人胡服服饰研究//《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354~368页

晚唐五代敦煌吐谷浑与吐蕃移民妇女研究//郑炳林、徐晓丽/《敦煌学辑刊》2002年第2期, 第1~10页

敦煌壁画艺术及其民族性透析//冰河/《甘肃民族研究》2002年3期, 第78~83页

唐五代敦煌的“饮食胡风”//高启安/《民族研究》2002年3期, 第66~73页

于阗花毡与粟特银盘——九、十世纪敦煌寺院的外来供养//荣新江/《佛教物质文化·寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》, 上海书画出版社, 2003年, 第246~260页

国内敦煌民族史研究述要//杨富学/《中国民族研究年鉴》(2002年卷), 民族出版社, 2003年, 第1~71页

月氏、乌孙和匈奴在河西的活动//高荣/《西北民族研究》2004年3期, 第23~32页

“敦煌菩萨”竺法护的生平及其佛学思想//李尚全/《敦煌学辑刊》2004年第1期, 第77~82页

二、民族关系

吐蕃统治时期之敦煌//[日]藤枝晃著, 黎本真节译/《大陆杂志》第26卷第7期, 1963年

论敦煌陷于吐蕃之年代——依《顿悟大乘正理决》考证//饶宗颐/《东方文化》第9卷第1期, 1971年, 第1~12页;《选堂集林·史林》(中), 中华书局香港分局, 1982年, 第672~692页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1, 甘肃文化出版社, 1999年, 第224~232页

跋饶宗颐先生论敦煌陷于吐蕃之年代//苏莹辉/《东方文化》第9卷第1期,1971年,第10~14页;《选堂集林·史林》(中),中华书局香港分局,1982年,第692~696页;《敦煌论集续编》,台湾学生书局,1983年,第321~324页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第233~235页

略述唐王朝与吐蕃的关系及张议潮领导的沙州人民起义//齐陈骏/《甘肃师大学报》1979年第4期,第29~36页;《河西史研究》,甘肃教育出版社,1989年,第259~272页

回鹘与吐蕃及西夏在丝绸之路上的关系//[美]陆宽田著,乐赛月译/《民族译丛》1982年第2期

甘州回鹘与西夏//高自厚/《甘肃民族研究》1982年第3期,第51~59页

吐蕃支配敦煌时代//[日]山口瑞凤著,许明银译/《国立政治大学边政研究所年报》第13期,1982年,第243~268页

汉藏文化交流的历史见证//苏晋仁/《甘肃民族研究》1983年第4期,第38~41页

吐蕃王朝管辖沙州前后——敦煌遗书S1438背《书仪》残卷研究//史苇湘/《敦煌研究》(创刊号),1983年,第131~141页

唐朝吐蕃陷落沙州城的时间问题//陈国灿/《敦煌学辑刊》1985年第1期,第1~7页;《中国敦煌学百年文库·历史卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第527~535页;《敦煌学史事新证》,甘肃教育出版社,2002年,第472~485页

汉代河西与西域之间的相互关系//王宗维/《新疆社会科学》1985年第3期,第67~79页

回鹘吐蕃789-792年的北庭之争//[日]森安孝夫著,耿昇译/《敦煌译丛》第1辑,甘肃人民出版社,1985年,第247~257页

沙州政权与回鹘扩张//杨圣敏/《中央民族学院学报》1985年第2期,

敦煌民族研究论著目录索引

第30~34页

沙州陷蕃年代再探//马德/《敦煌研究》1985年第3期,第98~105页;
《中国敦煌学百年文库·历史卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第536~
544页

唐古特西夏国的藏族与藏文化//[苏]克恰挪夫著,杨元芳译/《甘肃民族研究》1985年第2期,第107~111页

唐代汉藏文化交流//黄颢/《藏学研究文集》,民族出版社,1985年,
第190~220页

归义军及其与周边民族的关系初探//荣新江/《敦煌学辑刊》1986年
第2期,第24~44页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,
1999年,第198~223页

试论吐谷浑与吐蕃的关系//邓文科/《西北民族学院学报》1987年第1
期,第14~21、转31页

西夏王国中的藏族与藏族文化//[苏]克恰诺夫著,小卫译/《国外藏学
研究译文集》第2辑,西藏人民出版社,1987年,第150~159页

论辽金与回鹘的关系//程溯洛/《辽金史研究》1,上海古籍出版社,
1987年,第79~89页

回鹘与吐蕃及西夏在丝绸之路上的关系//樊保良/《民族研究》1987年第4
期,第63~69页

瓜沙曹氏之联姻外族与兼事宋辽略论//苏莹辉/《唐宋史研究·中古史
研讨会论文集》之二,香港大学亚洲研究中心,1987年,第47~53页

吐蕃统治时期的敦煌(一~三)//[日]藤枝晃著,刘豫川译/《国外藏学动
态》3,1988年,第75~90页、《国外藏学动态》第4期,1990年、《国外藏
学动态》第5期,1991年,第19~45页

吐蕃与吐谷浑关系述略//周伟洲/《藏族史论文集》,四川民族出版社,
1988年,第301~319页

论吐蕃与党项的民族融合//张云/《西北民族研究》1988年第2期,第

49~61页

试论吐蕃统治下汉人的地位//杨铭/《民族研究》1988年第4期,第93~97页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第375~381页

唐代吐蕃统治河陇地区汉族琐谈//王献军/《西藏研究》1989年第2期,第33~42页

论吐蕃文化对西夏的影响//张云/《中国藏学》1989年第2期,第114~131页

于阗语中的藏文借词和藏语中的于阗文借词//[英]恩默瑞克著,荣新江译/《国外藏学研究译文集》第6辑,西藏人民出版社,1989年,第136~161页

瓜沙曹氏政权与甘州回鹘于阗回鹘的关系//苏北海、丁谷山/《敦煌研究》1990年第3期,第32~39页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第332~341页

吐蕃与西域诸族的关系//张云/《新疆社会科学》1990年第5期,第101~109页

吐蕃吞并吐谷浑后关系探析//郑慧琨/《青海师范大学学报》1990年第3期

吐蕃占领区的民俗政策与文化交流的关系//任树民/《西北民族研究》1991年第1期,第251~258页

唐代吐蕃与西域的文化交流//张云/《甘肃民族研究》1991年4期,第48~52页

关于沙州曹氏和于阗交往的诸藏文文书及相关问题//黄盛璋/《敦煌研究》1992年第1期,第35~43页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第400~411页

吐蕃攻陷沙州城之我见//安忠义/《敦煌学辑刊》1992年第1、2合期,第21~24页

840年之后回鹘与吐蕃的关系——维藏民族关系史研究之二//尹伟先
/《西藏民族学院学报》1992年第2期,第50~57页

回鹘与吐蕃对北庭、西州、凉州的争夺//尹伟先/《西北民族研究》
1992年第2期,第73~86页

公元790-860年吐蕃、回鹘在北庭、安西(龟兹)与西州//[日]继仁竹
内著,陈楠译/《国外藏学研究译文集》第8辑,西藏人民出版社,1992
年,第232~2252页

盛唐与吐蕃在西域的较量(720~755)//王小甫/《新疆大学学报》
1992年第4期,第70~77、转85页

北宋时期吐蕃与甘州回鹘关系简述//祝启源/《中国民族史研究》3,
中央民族学院出版社,1993年,第102~110页

回鹘与吐蕃的文化联系述论//石羊、明星/《西北民族学院学报》1994
年第3期,第90~95、转118页

西凉、北凉与西域关系述考//余太山/《西北史地》1994年第3期,第
1~5页

前秦、后凉与西域关系述考//余太山/《中国边疆史地研究》1994年
第4期,第68~73页

回鹘与吐蕃的早期关系述论//尹伟先/《西北第二民族学院学报》1994
年第4期,第54~58页

前凉与西域关系述考//余太山/《中国史研究》1995年第2期,第139~
144页

吐蕃统治下的敦煌粟特人//郑炳林、王尚达/《中国藏学》1996年第4
期,第43~53页;《敦煌归义军史专题研究》,兰州大学出版社,1997年,
第374~390页

吐火罗人与龙部落//林梅村/《西域研究》1997年第1期,第11~20页
略论粟特人与龙家的关系//陆庆夫/《敦煌学辑刊》1997年第1期,第110~
114页;《敦煌归义军史专题研究》,兰州大学出版社,1997年,第504~513

页

吐蕃及归义军时期敦煌索氏家族研究//刘雯/《敦煌学辑刊》1997年第2期,第84~91页

唐朝吐蕃占领沙州时期的敦煌大族//刘安志/《中国史研究》1997年第3期,第83~91页

西夏与吐蕃的关系史述论//陈炳应/《陇右文博》1998年第1期,第54~65页

唐五代归义军与周边民族关系综论//李冬梅/《敦煌学辑刊》1998年第2期,第43~53页

西夏、回鹘对丝绸之路控制权的争夺与合作//陈炳应/《丝绸之路·学术专辑》第1辑,1998年,第78~82页

略论沙州回鹘与西夏//刘玉权/《首届西夏学国际学术会议论文集》,宁夏人民出版社,1998年,第168~177页

归义军前期的河西局势及回鹘与吐蕃的关系//尹伟先/《中国西北文献丛书续编·别卷·维吾尔族与藏族历史关系研究》,甘肃文化出版社,1999年,第149~153页

敦煌古藏文卷子P. T. 1283所反映的维、藏民族文化交流//尹伟先/《中国西北文献丛书续编·别卷·维吾尔族与藏族历史关系研究》,甘肃文化出版社,1999年,第324~335页

藏、维民族历史关系研究述略//尹伟先/《甘肃民族研究》1999年第4期,第52~54页

南山部族与阿萨兰回鹘研究//钱伯泉/《1994年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立50周年·宗教文史卷》下,甘肃民族出版社,2000年,第40~55页

《大事纪年》所载吐蕃与突厥关系考//杨铭/《中亚学刊》第5辑,新疆人民出版社,2000年,第127~140页

11世纪存在过统治瓜沙二州的回鹘汗国吗?——西夏统治瓜沙始年

敦煌民族研究论著目录索引

考//陈炳应/《敦煌研究》2001年第2期,第68~72页

唐代吐蕃的民族统治与民族融合//刘建丽/《甘肃社会科学》2001年第3期;《西北少数民族史研究》,民族出版社,2003年,第296~300页

曹议金与甘州回鹘天公主结亲时间考——以P. 2915卷为中心//徐晓丽/《敦煌研究》2001年第4期,第112~118页;《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州大学出版社,2003年,第147~162页

从敦煌文献看9世纪后的西州——兼论吐鲁番出土回鹘文木柁文书年代和沙州回鹘的兴衰//劳心/《敦煌研究》2002年第1期,第81~88页

唐、吐蕃与南诏关系研究//陈楠/《民族史研究》第3辑,民族出版社,2002年,第60~98页

试论辽圣宗遣军远征甘州回鹘的战略意图//彭向前/《内蒙古社会科学》2003年第2期,第27~29页

回鹘佛教与周边民族的关系论考//杨富学/《觉群·学术论文集》第2期,商务印书馆,2002年,第418~430页

藏传佛教对回鹘的影响//杨富学/《法源——中国佛学院学报》总第20期,2002年,第247~252页

河西节度使的覆灭与吐蕃王朝管辖沙州前后//史苇湘/《敦煌研究文集·敦煌历史与莫高窟艺术研究》,甘肃教育出版社,2002年,第137~161页

归义军时期敦煌与周边地区之间的僧使交往//冯培红、姚桂兰/《敦煌佛教艺术文化论文集》,兰州大学出版社,2002年,第450~466页;《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州大学出版社,2003年,第604~633页

瓜州曹氏与甘州回鹘的两次和亲始末——兼论甘州回鹘可汗世系//王艳明/《敦煌研究》2003年第1期,第69~75页

汉藏史学的交流以及敦煌学术传统与吐蕃史学的关系//孙林/《西藏民族学院学报》2004年第1期,第1~7页

回鹘佛教对蒙古族的影响//苏格鲁/《蒙古学信息》2004年第3期

论回鹘文化对西夏的影响//杨富学/《宋史研究论丛》第5辑,河北大学出版社,2003年,第179~194页

归义军政权与蕃兵蕃将//陆庆夫/《2000年敦煌学国际学术讨论会文集——纪念敦煌藏经洞发现暨敦煌学百年》历史文化卷上,甘肃民族出版社,2003年,第104~121页

回鹘天公主与敦煌佛教//徐晓丽/《敦煌佛教艺术文化论文集》,兰州大学出版社,2002年,第416~428页;《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州大学出版社,2003年,第517~532页

回鹘僧与《西夏文大藏经》的翻译//杨富学/《敦煌吐鲁番研究》第7卷,中华书局,2004年,第338~344页

二十世纪西夏与周边民族关系研究//刘建丽/《二十世纪西夏学》,宁夏人民出版社,2004年,第103~111页

三、月氏与乌孙

月氏为虞后及“氏”和“氐”的问题//徐中舒、郑德坤、冯家昇/《燕京学报》第13期,1933年,第209~238页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第1~19页

大月氏人种及西甯年代考//张西曼/《西北问题》(季刊)第1卷第4期,1935年,第56~65页

河西走廊最古的居民——“月氏”南迁甘肃考//书蠹/《西北日报》1947年6月12日第2版;《中国敦煌学百年文库·综述卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第275~276页

乌孙的活动地域和赤谷城的方位//孟凡人/《甘肃师大学报》1978年第1期,第31~35页

关于汉代乌孙的几个问题//杨建新/《新疆大学学报》1980年第2期,第66~79页

小月氏和尉迟氏(上、下)//[日]榎一雄著,斯英琦、徐文堪译/《民

敦煌民族研究论著目录索引

族译丛》1980年第3期，第48~54页、《民族译丛》1980年第4期，第55~60页

吐鲁番出土的《诸佛要集经》残卷与敦煌高僧竺法护的译经考略 // 陈国灿 / 《敦煌学辑刊》(创刊号)，1983年，第6~13页；《中国敦煌学百年文库·宗教卷》(一)，甘肃文化出版社，1999年，第37~45页

也谈汉代乌孙——《关于汉代乌孙的几个问题》商榷 // 刘光华 / 《新疆大学学报》1981年第3期，第33~43页

大月氏故地及西徙 // 黄文弼 / 《西北史地论丛》，上海人民出版社，1981年，第114~116页；《黄文弼历史考古论集》，文物出版社，1989年，第74~75页

“月氏”究竟读什么音？ // 韦唐 / 《文史知识》1982年第2期，第70页
乌孙历史上几个重大问题的探讨 // 王炳华、王明哲 / 《新疆社会科学》1982年第3期，第35~52页

月氏——中国大百科全书辞条释文(讨论稿) // 杨建新 / 《西北史地》1983年第2期，第59~63页

《魏书·小月氏、大月氏传史实辨考》 // 余太山 / 《学习与思考(中国社会科学院研究生院学报)》1984年第3期，第64~69页

汉代乌孙居地考 // 苏北海 // 《新疆师范大学学报》(哲学社会科学版)1985年第1期，第16~24页；《中华文史论丛》1984年第4辑，第25~45页

乌孙王难兜靡死于大月氏考 // 王炳华 / 《西域史论丛》第2辑，新疆人民出版社，1985年，第22~27页

大月氏的西迁及其影响 // 黄靖 / 《新疆社会科学》1985年第2期，第96~105页

略论大月氏贵霜帝国的建立及其族系关系 // 水天长 / 《西北师院学报》1985年第4期，第32~36页

大月氏历史述略 // 冯一下 / 《史学月刊》1985年第5期，第107~109页

关于卢水胡的族源及迁移 // 赵永复 / 《西北史地》1986年第4期, 第43~53页

郁夷、大月氏的来源和迁徙 // 何光岳 / 《新疆社会科学》1986年第5期, 第90~100页

月氏及其西迁 // 余贤杰 / 《西北师院学报》1987年第1期, 第121~124页

乌孙原住地辨正 // 陈世良 / 《新疆历史研究》1987年第1期, 第16~23页

乌孙考 // 余太山 / 《西北史地》1988年第1期, 第30~37页

敦煌的由来和乌孙的族属 // 宫玉海 / 《吉林社会科学》1988年第1、2期, 第90~91页

大月氏人对中亚文化的贡献 // 王素色 / 《中央民族学院学报》1988年第3期, 第35~37页

月氏音义论索 // 陈世良 / 《新疆社会科学》1988年第5期, 第88~98页

大月氏的西迁及其活动 // 苏北海 / 《新疆大学学报》1989年第2期, 第31~37页

乌孙、大月氏原居地及其迁徙考 // 陈可畏 / 《西北史地》1989年第4期, 第61~66页

小月氏考 // [日]榎一雄著, 赵宗福译 / 《青海民族学院学报》1990年第1期, 第17~24页

贵霜大月氏人流寓中国考 // 林梅村 / 《敦煌吐鲁番学研究论文集》, 汉语大词典出版社, 1990年, 第715~755页

大夏和大月氏综考 // 余太山 / 《中亚学刊》第3辑, 1990年, 第17~46页

小月氏考 // 荣新江 / 《中亚学刊》第3辑, 1990年, 第47~62页

关于乌孙、月氏的种属 // 韩康信、潘其凤 / 《西域史论丛》3, 新疆人

民出版社, 1990年, 第1~8页

月氏文化族属、族源刍议//戴春阳/《西北史地》1991年第1期, 第12~20页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1, 甘肃文化出版社, 1999年, 第31~42页

敦煌菩萨竺法护与于阗和尚无罗叉//陈世良/《新疆文物》1991年第4期, 第99~106、转82页;《1990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82~97页;《中国敦煌学百年文库·宗教卷》(一), 甘肃文化出版社, 1999年, 第242~252页

关于月氏族文化的初探//赵建龙/《西北史地》1992年第1期, 第67~74页

乌孙西迁年代综考——西汉乌孙关系专题再研究//王明哲/《新疆大学学报》1992年第3期, 第44~52页

关于大月氏研究的几个问题//洪涛/《中央民族学院学报》1993年第1期, 第42~44页

贵霜文明与世界文化//[俄]B. G. 加富罗夫著, 杨富学译/《民族译丛》1993年第1期, 第42~50页

月氏//唐善纯/《文史知识》1993年第7期, 第106~108、转101页
贵霜的族名、族源和族属//余太山/《文史》第38辑, 中华书局, 1994年, 第19~28页

关于乌孙研究的几个问题//洪涛/《中央民族大学学报》1994年第2期, 第22~26、转94页

乌孙和月氏在河西的故地及其西迁的经过//钱伯泉/《敦煌研究》1994年第4期, 第113~116页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1, 甘肃文化出版社, 1999年, 第43~52页

第一贵霜考//余太山/《中亚学刊》第4辑, 北京大学出版社, 1995年, 第73~96页

月氏种属问题再研究//陈健文/《学术集林》第8集, 1996年, 第331~

358页

竺法护的翻译初探//梅乃文/《中华佛学学报》第9期,1996年,第49~64页;《中国敦煌学百年文库·宗教卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第309~321页

也论卢水胡以及月氏胡的居处和族源//王青/《西北史地》1997年第2期,第25~30页

乌氏的迁徙以及焉耆的建国//钱伯泉/《甘肃民族研究》1997年第2期,第12~17页

乌孙的种族及其迁徙//钱伯泉/《西域研究》1997年第4期,第28~39页

月氏的名称、族属以及汉代西陲的黑色人问题//陈健文/《1994年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立50周年·宗教文史卷》下,甘肃民族出版社,2000年,第60~99页

月氏族与贵霜王朝//传印/《法源·中国佛学院学报》(总第18期),2000年,第1~7页

敦煌悬泉治遗址所出有关乌孙的几枚汉简考释//王欣/《西北民族论丛》第1辑,中国社会科学出版社,2002年,第34~43页

敦煌高僧竺法护译经考论//陈国灿/《敦煌学史事新证》,甘肃教育出版社,2002年,第28~43页

月氏人及其迁移//榎一雄、G.A.科舍伦科、Z.海达里著,徐文堪、芮传明译/《中亚文明史》第2卷,中国对外翻译出版公司,2002年,第126~141页

月氏、乌孙和匈奴在河西的活动//高荣/《西北民族研究》2004年第3期,第23~32页

四、吐火罗(龙家)与吐谷浑

吐火罗论//杨建新/《西北史地》1986年第2期,第18~31页

敦煌民族研究论著目录索引

“敦煌”释名——兼论中国吐火罗人//王宗维/《新疆社会科学》1987年第1期,第61~72页;《中国敦煌学百年文库·地理卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第401~413页

开拓丝绸之路的先驱——吐火罗人//林梅村/《文物》1989年第1期,第72~74页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第83~86页

从一件婆罗谜字帛书谈我国古代的印欧语与印欧人//徐文堪/《季羨林教授八十华诞纪念论文集》,江西人民出版社,1991年,第373~403页
关于W·B·亨宁及吐火罗人起源问题的研究//徐文堪/《西北民族研究》1992年第2期,第17~22页

评《敦煌吐鲁番土火罗语研究导论》//徐文堪/《学术集林》第3集,1995年,第307~313页

敦煌汉文与于阗文书中龙家及其相关问题//黄盛璋/《全国敦煌学研讨会论文集》,(台)国立中正大学印行,1995年,第57~84页;《西域研究》1996年第1期,第26~39页

龙家考//荣新江/《中亚学刊》第4辑,1995年,第144~160页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第132~155页

从焉耆龙王到河西龙家——龙部落迁徙考//陆庆夫/《敦煌研究》1997年第2期,第169~178页;《敦煌归义军史专题研究》,兰州大学出版社,1997年,第486~503页

吐火罗在河西一带的活动//王欣/《兰州大学学报》1998年第1期,第97~103页

吐火罗之名考//王欣/《民族研究》1998年第3期,第73~83页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第87~101页

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//陈国灿/《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

慕容归盈与瓜沙曹氏//郭锋/《敦煌学辑刊》1989年第1期,第90~106页

敦煌文书及敦煌石窟题名中所见的吐谷浑余部//齐东方/《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;《北京大学百年国学文粹·考古卷》,北京大学出版社,1998年,第477~486页

《北方王统记述》考//[匈]李盖提著,岳岩译/《国外敦煌吐鲁番文书研究选译》,甘肃人民出版社,1992年,第341~374页

吐谷浑王国编年史//[匈]乌瑞著,沈卫荣译/《国外敦煌吐鲁番文书研究选译》,甘肃人民出版社,1992年,第170~212页

吐谷浑在西域的活动及定居//周伟洲/《西域考察与研究》,新疆人民出版社,1994年,第256~275页

武周瓜沙地区吐谷浑归朝案卷研究//陈国灿/《敦煌学史事新证》,甘肃教育出版社,2002年,第167~198页

从敦煌文献看归义军时代的吐谷浑人//冯培红/《兰州大学学报》2004年第1期,第22~30页

五、吐蕃

论唐时敦煌陷蕃的年代//苏莹辉/《大陆杂志》第23卷第11号,1961年,第13~114页;《敦煌论集》,台湾学生书局,1983年,第215~219页;《中国敦煌学百年文库·历史卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第183~185页

再论唐时敦煌陷蕃的年代//苏莹辉/《大陆杂志》(台)第29卷第7号,1964年,第8~11页;《敦煌论集》,台湾学生书局,1983年,第221~230页;《中国敦煌学百年文库·历史卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第270~275页

略论唐代河西五州之陷蕃及其光复时期//苏莹辉/《斑苔学报》(吉隆坡)第3期,1969年;《敦煌论集续编》,台湾学生书局,1983年,第155~

171页

唐玄宗收复河湟地区与三州七关的年代略论//苏莹辉/《中央研究院民族学研究所集刊》第29卷,1970年,第219~241页

论敦煌县在河西诸州中陷蕃最晚的原因//苏莹辉/《大陆杂志》(台)第41卷第9期,1970年,第23~25页;《敦煌论集续编》,台湾学生书局,1983年,第173~179页;《中国敦煌学百年文库·历史卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第285~288页

吐蕃佛教会议(选译)[附大乘顿悟正理决照片]//[法]戴密微著,吴其昱选译/《敦煌学》第1辑(香港),1974年,第5~32页

台北中央图书馆藏敦煌蕃文写本佛经四卷考//吴其昱/《敦煌学》(香港)第2辑,1975年,第56~69页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第137~146页

新校重订唐代吐蕃统治瓜、沙期间当地释众事佛的几种艺文——《中华佛学散牍》之一[一、布萨文;二、罢四季文;三、行城文;四、行军转经文;五、置伞文;六、斋愿文;七、俗讲壮严回向文]//陈祚龙/《海潮音》第58卷第1期,1977年,第20~23页;《海潮音》第58卷第2号,1977年第26~29页;《敦煌学海探珠》下,台湾商务印书馆,1979年,第344~361页

河西吐蕃文书简述//黄文焕/《文物》1978年第12期,第59~63页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第147~154页;《中国敦煌学百年文库·文献卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第476~483页

卧轮禅师逸语敦煌吐蕃文(伯希和一一六号)译本考释(1)——兼论卧轮与摩诃衍入蕃所授禅法之关系//吴其昱/《敦煌学》(香港)第4辑,1979年,第33~46页

《敦煌古藏文历史文书》汉译初稿选//王尧/《历史学》1979年第3期,第80~101页

《敦煌古藏文历史文书》中的藏族古代歌谣——西藏文化巡礼之二//王尧/《西藏文艺》1979年第4期,第100~106页

敦煌古藏文本《北方若干国君之王统叙记》文书介绍(附译文)//王尧、陈践/《中国史研究动态》1979年第12期

跋敦煌365窟藏文题记//黄文焕/《文物》1980年第7期,第47~49页
卧轮禅师出家安心十功德蕃本试释//吴其昱/《珠海学报》1980年第11期,第77~85页

藏族翻译家管·法成对民族文化交流的贡献//王尧/《文物》1980年第7期,第50~57页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第27~37页

河西吐蕃经卷目录跋//黄文焕/《世界宗教研究》第2集,1980年,第56~62页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第161~169页

关于敦煌古藏文历史文书//王尧/《中国史研究》1980年第3期,第43~49页

唐敦煌“书仪”写本中所见的沙州玉关驿户起义//《中华文史论丛》1981年第1辑,第157~170页

吐蕃佛教述略//王尧/《世界宗教研究》1981年第2集,第64~74页;《西藏文史考信集》,中国藏学出版社,1994年,第293~316页

敦煌本吐蕃纪年之分析//[美]张琨著,李有义、常凤玄译/《民族史译文集》9,中国社会科学院民族研究所编印,1981年,第42~108页

唐代禅宗的传入吐蕃及有关的敦煌文书//张广达/《学林漫录》第3集,中华书局,1981年,第36~58页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第38~53页

敦煌藏文本《孔丘项托相问书》考//冯燕/《青海民族学院学报》1981年第2期,第6~22页;《中国敦煌学百年文库·文献卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第521~532页

敦煌民族研究论著目录索引

敦煌古藏文史料中关于藏族奴隶制社会的记载//王辅仁、索文清/《藏族史要》，四川民族出版社，1981年，第8~14页

尚书四篇古藏文译文的初步研究//黄布凡/《语言研究》(创刊号)，1981年，第203~232页

一份敦煌吐蕃驿递文书//陈庆英、端智嘉/《[甘肃]社会科学》1981年第3期，第78~81页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》2，甘肃文化出版社，1999年，第155~160页

敦煌古藏文本《北方若干国君之王统叙记》文书//王尧、陈践/《敦煌学辑刊》第2集，1981年，第16~22页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》2，甘肃文化出版社，1999年，第192~199页

敦煌藏文写卷P. T. 986号——《尚书》译文证补//王尧、陈践/《藏族研究论文集》1，1982年

《斯坦因劫经录》、《伯希和劫经录》所收汉文写卷中夹存的藏文写卷情况调查//陈庆英/《敦煌学辑刊》第2集，1981年，第111~116页

敦煌陷蕃年代研究综述//金滢坤/《丝绸之路》1997年第1期，第47~48页

维州在唐代蕃汉交涉史上之地位//饶宗颐/《选堂集林·史林》(中)，中华书局香港分局，1982年，第656~671页

河西吐蕃卷式写经目录并后记//黄文焕/《世界宗教研究》1982年第1期，第84~102页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》2，甘肃文化出版社，1999年，第170~191页

关于“Chis”一词的翻译问题//[日]今枝由郎著，王尧译/《民族研究》1982年第1期

古藏文札记//王青山/《青海民族学院学报》1982年第1期，第49~59页

藏译汉音的《般若波罗蜜多心经》校注//周季文/《语言研究》1982年第1期，第228~248页

唐代中印交通吐蕃一道考 // 范祥雍 / 《中华文史论丛》1982年第4辑, 第195~227页

关于敦煌陷蕃初期的僧尼《牌子历》 // 陈祚龙 / 《中国佛教》(台)第36卷第6期, 1982年, 第4~11页; 《中华佛教文化史散策四集》, (台)新文丰出版公司, 1986年, 第405~435页; 《中国敦煌学百年文库·民族卷》2, 甘肃文化出版社, 1999年, 第102~115页

敦煌本藏医学残卷介绍(上、下) // 王尧、陈践译释 / 《中华医史杂志》第12卷第4期, 1982年, 第247~250页、《中华医史杂志》第13卷第2期, 1983年, 第114~117页

西藏文化丰富了敦煌宝窟 // 张骏 / 《西藏研究》1982年第2期, 第121~123页

敦煌所出诸借契年代考 // 陈国灿 / 《魏晋南北朝隋唐史资料》第4辑, 武汉大学出版社, 1982年, 第8~16页; 《敦煌学辑刊》1984年第1期, 第1~9页; 《敦煌学史事新证》, 甘肃教育出版社, 2002年, 第327~344页

为肃州刺史刘臣璧答南蕃书(伯二五五五)校释 // 邓小楠 / 《敦煌吐鲁番文献研究论集》, 中华书局, 1982年, 第596~614页

吐蕃飞鸟使与吐蕃驿传制度——兼论敦煌行人部落 // 张广达 / 《敦煌吐鲁番文献研究论集》, 中华书局, 1982年, 第167~178页; 《中国敦煌学百年文库·民族卷》1, 甘肃文化出版社, 1999年, 第236~243页

古代藏族卜辞 // 谢后芳 / 《西藏研究》1982年第3期, 第147~156页
卧轮禅师出家安心十功德蕃本试释(增订本) // 吴其昱 / 《敦煌学》(台)第5辑, 1982年, 第40~52页

《于阗教法史》——敦煌古藏文写卷P. T. 960译解 // 王尧、陈践译 / 《西北史地》1982年第3期, 第18~25页; 《中国敦煌学百年文库·民族卷》2, 甘肃文化出版社, 1999年, 第200~209页

吐蕃治下的汉人 // 汶江 / 《西藏研究》1982年第3期, 第30~39页

敦煌民族研究论著目录索引

敦煌古藏文《罗摩衍那》译本介绍//王尧、陈践/《西藏研究》1983年第1期,第30~44、转29页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第210~226页

敦煌藏语史料中出现的北方民族——DRU. GU与HOR//[日]森安孝夫著,陈俊谋译/《西北史地》1983年第2期,第103~118页

敦煌吐蕃文书第P. T. 1291号《战国策》藏文译文证补//王尧、陈践/《青海民族学院学报》1983年第3期,第32~45页

吐蕃佛教年代考//[日]山口瑞凤著,关南节译/《国外藏学研究选译》,甘肃民族出版社,1983年,第29~48页

台北中央图书馆藏敦煌藏文写卷考察//[法]吴其显著,耿昇译/《国外藏学研究选译》,甘肃民族出版社,1983年,第49~58页

从敦煌写本看汉族佛教传入吐蕃的历史——日文近作简析//[法]戴密微著,耿昇译/《国外藏学研究选译》,甘肃民族出版社,1983年,第1~28页

敦煌藏文写本中六字真言简析//[日]今枝由郎著,杨佩纯译/《国外藏学研究选译》,甘肃民族出版社,1983年,第59~69页

西藏史料中的历史纪年法//[日]山口瑞凤著,钟美珠译/《藏族研究译文集》1,中央民族大学藏学研究所编,1983年,第34~44页

吐蕃历史概要(摘译)//[苏]鲍戈斯罗夫斯基著,祝启源译/《藏族研究译文集》1,中央民族大学藏学研究所编,1983年,第97~105页

吐蕃时期敦煌计口授田考——兼及其时的税制和户口制度//杨际平/《[甘肃]社会科学》1983年第2期,第94~100页;《中国敦煌学百年文库·历史卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第516~526页

敦煌、新疆古藏文写本述略//陈践/《甘肃民族研究》1983年第1~2期合刊,第23~27页;《中国敦煌学百年文库·文献卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第326~331页

敦煌古藏文《礼仪问答写卷》译解//王尧、陈践/《西北史地》1983

年第2期,第12~25页

现存最早的象灸专著——《敦煌古藏医灸法残卷》//洪武婳、蔡景峰/
《西藏研究》1983年第3期,第48~55页

P. T. 1291号敦煌藏文文书《战国策》译解//王尧、陈践/《甘肃民族
研究》(增刊),1983年,第31~38页

对未刊敦煌借契的考察//陈国灿/《魏晋南北朝隋唐史资料》第5辑,
武汉大学出版社,1983年,第19~25页

敦煌本《吐蕃法制文献》译释//陈践、王尧/《甘肃民族研究》(增刊),
1983年,第1~20页;《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236~268页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》
2,甘肃文化出版社,1999年,第295~315页

吐蕃法律初探//仁青/《西藏研究》1983年第4期,第69~82页

圣神赞普考//[法]石泰安著,耿昇译/《藏族研究译文集》2,中央民族
大学藏学研究所编,1983年,第1~18页

吐蕃与欧亚大陆中世纪初期的繁荣——吐蕃经济史初探//[美]柏克韦
施著,汶江译/《藏族研究译文集》2,中央民族大学藏学研究所编,1983
年,第66~72页

有关公元751年以前中亚史的古藏文史料概述//[匈]乌瑞著,荣新江
译,张广达校/《藏族研究译文集》2,中央民族大学藏学研究所编,1983
年,第93~104页;《国外藏学研究译文集》第5辑,西藏人民出版社,1989
年,第39~81页

论伯希和敦煌藏文写本第1283号//[法]克洛松著,耿昇译/《西北民族
文丛》1984年第1期,第235~243页

突地考///《敦煌学辑刊》1984年第1期,第10~18页;《中国敦煌
学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第244~254页

敦煌本吐蕃历史文书《大事记年》中所记突厥与吐蕃关系考实//杨明
/《西北历史资料》1984年第2期,第48~57页

敦煌民族研究论著目录索引

吐蕃文献叙录//王尧/《中国民族古文字研究》，中国社会科学出版社，1984年，第210~221页

吐蕃藏文针灸图释//黄颢/《西藏研究》1984年第3期，第73~78页
河西吐蕃文书中的“钵阐布”//黄文焕/《中国民族古文字研究》，中国社会科学出版社，1984年，第222~236页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》1，甘肃文化出版社，1999年，第267~274页

敦煌藏文写本手卷研究近况综述//王尧/《中华文史论丛》1984年第2辑，第1~23页；《法藏敦煌藏文文献解题目录》，民族出版社，1999年，第279~300页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》2，甘肃文化出版社，1999年，第116~134页

敦煌资料与初期西藏佛教研究//[日]上山大峻著，关学新译，学君校/《西北史地》1984年第4期，第113~120页

敦煌藏文写卷P. T. 1083、1085号研究——吐蕃占有敦煌时期的民族关系探索//王尧、陈践/《甘肃民族研究》1983年第4期，第42~52页；《历史研究》1984年第5期，第171~178页。

论敦煌藏文写本《文殊师利根本仪轨经》中的“预言国王”一章//[法]今枝由郎撰，魏英邦译/《敦煌学辑刊》1984年第1期，第122~127页

P. T. 1291号敦煌藏文书译解订误//马明达/《敦煌学辑刊》1984年第2期，第14~24页；《中国敦煌学百年文库·文献卷》2，甘肃文化出版社，1999年，第353~365页

敦煌《藏汉对照词语》残卷考辨订误//黄布凡/《民族语文》1984年第5期，第36~48、转22页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》2，甘肃文化出版社，1999年，第244~262页

敦煌《藏汉对照词语》残卷考辨综录及遗留问题//黄布凡/《中央民族学院少数民族语言研究所民族语文论丛》第1集，1984年，第283~310页

也谈敦煌陷蕃年代//李永宁/《敦煌学研究》(西北师院学报增刊)1984

年,第29~32页

沙州的陷落//[日]菊池英夫著,李永宁译/《敦煌学研究》(西北师院学报增刊)1984年,第32~37页

吐蕃在敦煌统治形态的变迁//[日]山口瑞凤著,朴宽哲译/《甘肃民族研究》1985年第1期,第80~97页

唐代前期唐、蕃在西域的争夺与唐安西四镇的弃置//郭锋/《敦煌学辑刊》1985年第1期,第130~142页

敦煌本吐蕃历史文书大事记年有关唐关系的译注拾遗//黄正建/《西藏研究》1985年第1期,第130~133、转150页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第275~279页

摩诃衍之后的吐蕃禅宗//[日]木村隆德著,耿昇译/《敦煌译丛》第1辑,甘肃人民出版社,1985年,第221~230页

吐蕃时期的占卜研究——敦煌藏文写卷P. T. 1047、1055号译释//王尧、陈践/《世界宗教研究》1985年第3期,第91~102页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第126~139页

吐蕃的鸟卜研究——伯字1045号卷子译解//王尧、陈践/《藏学研究文集》,民族出版社,1985年,第249~257页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第120~125页

唐代吐蕃史史料研究//林冠群/《大陆杂志》第70卷第4期,1985年;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第280~298页

吐蕃统治的敦煌//[日]山口瑞凤著,高然译/《国外藏学研究译文集》第1辑,西藏人民出版社,1985年,第32~63页

吐蕃在中亚的活动//[日]森安孝夫著,劳江译/《国外藏学研究译文集》第1辑,西藏人民出版社,1985年,第64~130页

释KHRUM:七-九世纪吐蕃帝国的行政单位//[匈]乌端著,沈卫荣译/《国外藏学研究译文集》第1辑,西藏人民出版社,1985年,第131~138

敦煌民族研究论著目录索引

页

吐蕃统治结束后甘州和于阗官府中使用藏语的情况//[匈]乌瑞著,耿昇译/《敦煌译丛》第1辑,甘肃人民出版社,1985年,第212~220页

敦煌古藏文写卷《乘法九九表》的初步研究//华侃/《西北民族学院学报》1985年第3期,第45~55页

《茶酒论》与《茶酒仙女》的比较研究//朗吉/《西藏研究》1985年第4期,第57~61页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第263~269页

敦煌汉文卷子《茶酒论》与藏文《茶酒仙女》的比较研究//朗吉/《敦煌学辑刊》1986年第1期,第64~68页

藏文文献中的若干古于阗史料//巴桑旺堆/《敦煌学辑刊》1986年第1期,第69~73页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第270~276页

吐蕃子年左二将户状与所谓“犛三部落”//杨际平/《敦煌学辑刊》1986年第2期,第19~23页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第310~315页

克失的迷考//[法]韩百诗著,耿昇译/《敦煌译丛》第1辑,甘肃人民出版社,1985年,第148~156页

伯希和敦煌藏文写本第1283号新释//[日]森安孝夫著,耿昇译/《敦煌译丛》第1辑,甘肃人民出版社,1985年,第231~246页

地名'A-ŽA考略//[法]拉露著,冯蒸译/《国外中国学研究译丛》第1辑,青海人民出版社,1986年,第597~601页

吐蕃经卷里的数码研究//黄文焕/《敦煌学辑刊》1986年第1期,第74~84页

有关怛逻斯战役前中亚史地的古藏文文书和文献资料//[匈牙利]葛萨·乌瑞原著,王冀青、李超编译/《敦煌学辑刊》1986年第1期,第156~169页

吐蕃兵制考略——军事部落联盟剖析//王尧、陈践/《中国史研究》1986年第1期,第118~127页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第299~309页

敦煌古藏文语义的解释——lde bu与lde bu的混淆//[日]山口瑞凤著,张鉴衡、陈宗祥译/《青海民族学院学报》1986年第1期

敦煌古藏文文献研究(节录)//祝启源、黄颢/《敦煌语言文学研究通讯》1986年第2期,第10~11页;《中国敦煌学百年文库·综述卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第158~159页

敦煌本《瑜伽师地论·菩萨地》藏汉对照词汇考论//王尧、陈践/《中国敦煌吐鲁番学会研究通讯》1986年第3期,第3~7页

敦煌本《瑜伽师地论·菩萨地》藏汉对照词汇考论校录//王尧、陈践/《青海民族学院学报》1986年第2期

吐蕃时期敦煌课麦粟文书介绍//唐耕耦/《中国社会经济史研究》1986年第3期,第125~126,转130页

沙州道门亲表部落释证//《敦煌研究》1986年第3期,第1~7页;《中国敦煌吐鲁番学会研究通讯》1986年第4期,第34~35页;《敦煌艺术宗教与礼乐文明——敦煌心史散论》,中国社会科学出版社,1996年11月,第253~265页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》(一),甘肃文化出版社,1999年,第326~334页

敦煌文书P. T. 1083号藏文写卷考释//马林/《甘肃民族研究》1986年第4期,第92~96页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第277~282页

KHROM(军镇):公元七至九世纪吐蕃帝国的行政单位//[匈]乌端著,荣新江译/《西北史地》1986年第4期,第106~113页

从一张借契看宗教的社会作用——P. T. 1297号敦煌吐蕃文书译解//王尧、陈践/《世界宗教研究》1986年第4期,第66~71页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第68~74页

敦煌民族研究论著目录索引

敦煌吐蕃写卷《医马经》《驯马经》残卷译释//王尧、陈践/《西藏研究》1986年第4期,第84~93页

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//杨际平/《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

也谈四柱结帐法//韩国磐/《敦煌吐鲁番出土经济文书研究》,厦门大学出版社,1986年,第188~198页

唐代吐蕃在新疆地区的扩张//杨建新/《西北史地》1987年第1期,第13~21页

“吐蕃”词源及其名义问题重议//姚远/《青海社会科学》1987年第1期,第84~90页

敦煌古藏文《罗摩衍那》写本//[荷兰]德庸著,杨元芳译/《西藏研究》1987年第1期,第116~126页

吐蕃告身制度试探//陈楠/《西藏研究》1987年第1期,第59~66,转109页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第335~345页

吐蕃统治敦煌初期的几个问题//马德/《敦煌研究》1987年第1期,第58~61页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第346~350页

吐蕃统治敦煌初期的几个问题//马德/《敦煌研究》1987年第1期,第58~61页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第346~350页

敦煌本吐蕃医学文献研究简况//罗秉芬/《民族古籍》1987年第1-2期合刊

《罗摩衍那》敦煌古藏文本与梵文精校本//任远/《1983年全国敦煌学术讨论会文集》文史·遗书编下,甘肃人民出版社,1987年,第108~120页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第286~

294页

《吐蕃子年(公元808年)沙州百姓汜履情等户籍手实残卷》研究//李正宇/《1983年全国敦煌学术研讨会文集》文史·遗书编上,甘肃人民出版社,1987年,第176~218页

敦煌本吐蕃医学文献《火灸疗法》的研究//罗秉芬/《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373~388页

公元九世纪前半叶吐蕃王朝之“千户”考释/[匈]乌端著,吴玉贵译/《国外藏学研究译文集》第2辑,西藏人民出版社,1987年,第49~53页

吐蕃编年史辨析/[匈]乌端著,肖更译/《国外藏学研究译文集》第2辑,西藏人民出版社,1987年,第54~67页

有关吐蕃僧诤会的藏文文书/[法]今枝由郎著,一民译/《国外藏学研究译文集》第2辑,西藏人民出版社,1987年,第68~87页

四天子理论在吐蕃的传播/[法]麦克唐纳著,罗汝译/《国外藏学研究译文集》第2辑,西藏人民出版社,1987年,第88~108页

敦煌藏文写本综述/[法]石泰安著,耿昇译/《国外藏学研究译文集》第3辑,西藏人民出版社,1987年,第1~14页

《敦煌吐蕃文献选》第二辑序言及注记/[法]今枝由郎、麦克唐纳著,耿昇译/《国外藏学研究译文集》第3辑,西藏人民出版社,1987年,第15~64页

新发现的吐蕃僧诤会汉文档案写本/[法]戴密微著,施肖更译/《国外藏学研究译文集》第3辑,西藏人民出版社,1987年,第65~81页

古典藏文Rgood-G-gun考/[匈]乌端著,耿昇译/《国外藏学研究译文集》第3辑,西藏人民出版社,1987年,第363~370页

敦煌藏文写本中的某些新发现/[法]石泰安著,耿昇译/《中国敦煌吐鲁番学会研究通讯》1987年第2期,第34~37页

P. T. 1188登里回鹘可汗告牒译释//王尧、陈践/《中国敦煌吐鲁番学

敦煌民族研究论著目录索引

会研究通讯》1987年第1期,第17~20页;《西藏民族学院学报》1987年第2期,第33~36页

敦煌发现的藏文文书试释//[日]藤枝晃著,徐秀灵译,陈国灿校/《敦煌学辑刊》1987年第2期,第132~144页

归义军曹氏与于阗之关系补正——P. T. 1284号吐蕃文书译释//王尧、陈践/《西北史地》1987年第2期,第60~62页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第370~374页

敦煌藏文写卷P. T. 999号译注//陈庆英/《敦煌研究》1987年第2期,第71~73页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第283~285页

吐蕃时期敦煌部落设置考——兼及部落的内部组织//杨铭/《西北史地》1987年第2期,第34~40页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第351~358页

吐蕃统治下的河陇少数民族//杨铭/《西藏民族学院学报》1987年第3期,第56~65页

三探吐蕃卜辞——伦敦印度事务部图书馆所藏藏文占卜文书译释//王尧、陈践/《青海社会科学》1987年第3期,第77~85页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第140~151页

吐蕃官制考——敦煌藏文卷子P. T. 1089研究//汶江/《西藏研究》1987年第3期,第40~48页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第359~369页

敦煌资料和初期西藏佛教研究//[日]上山大峻著,刘永增译/《西藏研究》1987年第3期,第123~128页

中亚史中的西藏——吐蕃在世界史中所居位置之展望//[日]森安孝夫著,钟美珠、陈俊谋译/《西藏研究》1987年第4期,第110~117页

敦煌遗书伯三〇一六号卷背第二件文件有关问题考//孙修身/《敦煌学辑刊》1988年第1、2期,第25~43页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》

4. 甘肃文化出版社, 1999年, 第42~65页

有关吐蕃法制的三件敦煌文书译释//王尧、陈践/《中国史研究》1987年第4期, 第151~166页

沙州汉人二军事部落的成立//[日]山口瑞凤著, 易明译/《国外藏学动态》2, 1987年

关于敦煌的一份军事文献的注释//[匈]G·乌瑞著, 赵晓意译/《国外藏学动态》2, 1987年

敦煌吐蕃文书中的苯教仪轨故事//[法]麦克唐纳著, 岳岩译/《国外藏学研究译文集》第4辑, 西藏人民出版社, 1988年, 第195~262页

1978-1985年国外关于藏族历史研究情况//邓锐龄/《藏族史论文集》, 四川民族出版社, 1988年, 第20~32页

古藏文文书Sog-Po一词再探——兼与苏鲁格同志商榷//杨铭/《西藏研究》1988年第1期, 第100~103页

论“吐蕃”“羊同”等名称//[日]佐藤长著, 秦永章译/《青海民族学院学报》1988年第2期

吐蕃官职制度考论//陈楠/《中国藏学》1988年第2期, 第88~104页

蕃占期间的敦煌佛教事业探微——P. T. 999、1001藏文写卷译释//王尧、陈践/《世界宗教研究》1988年第2期, 第122~129页

苏毗社会状况述论//达热泽仁/《西藏研究》1988年第2期, 第31~37页

敦煌吐蕃佛教的特点//黄颢/《藏族史论文集》, 四川民族出版社, 1988年, 第201~220页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3, 甘肃文化出版社, 1999年, 第54~67页

敦煌写卷藏文《大乘无量寿经》校译记//李邦琴/《国立政治大学边政研究所年报》第19期, 1988年, 第93~136页

吐蕃的“尚”与“论”//陈楠/《中国民族历史与文化》, 中央民族学院出版社, 1988年, 第172~190页

敦煌民族研究论著目录索引

Sog-Po称谓证补——答杨铭同志//苏鲁格/《西藏研究》1988年第3期,第101~109页

跋敦煌遗书伯2992号卷背几件文书//孙修身/《新疆文物》1988年第4期,第45~54页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第30~41页

敦煌古藏文残卷《鸦鸣占卜法》译释并探源//杨士宏/《西北民族研究》1988年第2期,第62~66、转32页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第152~156页

“吐蕃”一称语源及含义述评——兼论“吐蕃”源于古突厥语说//安才旦/《中国藏学》1988年第4期,第127~143页;《中国藏学研究中心藏学论文选集》(下),中国藏学出版社,1996年,第692~720页

敦煌本藏文《贤愚经》及其译者//王尧/《法音》第2辑,1988年,第30~32页

吐蕃职官考信录//王尧、陈践/《中国藏学》1989年第1期,第102~117页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第382~398页

吐蕃简牍中所见的西域地名//杨铭/《新疆社会科学》1989年第1期,第87~93页

敦煌遗书吐蕃文书P. T. 1284号第三件书信有关问题考//孙修身/《敦煌研究》1989年第2期,第65~72、转60页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第331~341页

唐代藏汉文化交流的历史见证——敦煌古藏文佛经变文研究//罗秉芬/《中国藏学》1989年第2期,第100~113页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第316~330页

敦煌藏文写卷P. T. 999号写卷看吐蕃史的几个问题//陈庆英/《藏学研究论丛》第1辑,西藏人民出版社,1989年,第12~29页

吐蕃国号与羊同位置考//[日]山口瑞凤著,高然译/《国外藏学研究译

文集》第6辑，西藏人民出版社，1989年，第1~39页

吐蕃的王权与官制考略//王尧/《藏学研究译文选》，西藏人民出版社，1989年，第229~247页

西藏佛教密宗本尊金刚橛的来历——伯希和藏文手卷44号译注//罗秉芬/《藏学研究译文选》，西藏人民出版社，1989年，第61~79页

《吐蕃王统纪年》中一个源自《史记》的段落//[日]武内绍人著，沈卫荣译/《国外藏学研究译文集》第6辑，西藏人民出版社，1989年，第40~52页

释藏文术语“笨”//[挪]P.克瓦尔内著，耿昇译/《民族译丛》1989年第3期，第79~80、转53页

吐蕃法律综述//阿旺/《中国藏学》1989年第3期，第44~59页

两唐书《吐蕃传》吐蕃制度补证//熊文彬/《中国藏学》1989年第3期，第2~14页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》1，甘肃文化出版社，1999年，第399~415页

藏汉佛典对勘释读之一——《般若波罗密多心经》//王尧/《西藏研究》1989年第3期，第50~58页

藏汉佛典对勘释读之二——《金刚经》//王尧/《西藏研究》1989年第4期，第57~71页

敦煌吐蕃官号“节儿”考//王尧/《民族语文》1989年第4期，第23~28页；《西藏文史考信集》，中国藏学出版社，1994年，第162~173页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》1，甘肃文化出版社，1999年，第416~422页

吐蕃驿站制度在西域的实施//王欣/《新疆社会科学》1989年第5期，第119~123页

吐蕃本教丧葬仪轨研究(1~2)——敦煌古藏文写卷P. T. 1042解读//褚俊杰/《中国藏学》1989年第3期，第15~34页、《中国藏学》1989年第4期，第118~134、转49页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》3，甘肃文化出版社，1999年，第75~119页

敦煌民族研究论著目录索引

新疆发现的吐蕃文书中记载的吐蕃军队 // [英]托玛斯著, 王青山译 / 《国外藏学研究译文集》第5辑, 西藏人民出版社, 1989年, 第26~38页
有关公元751年以前中亚史的古藏文史料概述 // [匈]乌瑞著, 荣新江译 / 《国外藏学研究译文集》第5辑, 西藏人民出版社, 1989年, 第39~81页

藏人使用汉族甲子纪年法的早期例证 // [匈]乌瑞著, 熊文彬译 / 《国外藏学研究译文集》第5辑, 西藏人民出版社, 1989年, 第82~119页

西藏的占卜术 // [奥地利]内贝斯基著, 谢继胜译 / 《国外藏学研究译文集》第5辑, 西藏人民出版社, 1989年, 第191~205页

论苯教丧葬仪轨的佛教化——敦煌古藏文写卷P. T. 239解读 // 褚俊杰 / 《西藏研究》1990年第1期, 第45~69页

吐蕃汉人官职考述——P. T. 1089号卷子研究 // 任树民、白自东 / 《西藏民族学院学报》1990年第2期, 第56~61页

试析敦煌藏文P. T. 999号写卷 // [藏]强俄巴·次央 / 《西藏研究》1990年第1期, 第147~152、转166页

吐蕃古代土地所有制形态初探 // 刘忠 / 《中国史研究》1990年第1期, 第48~62页

通颊考 // 荣新江 / 《文史》第33辑, 中华书局, 1990年, 第119~144页; 《中国敦煌学百年文库·民族卷》1, 甘肃文化出版社, 1999年, 第102~131页

五姓说在敦煌藏族 // 高田时雄 / 《敦煌吐鲁番学研究论文集》, 汉语大词典出版社, 1990年, 第756~767页

释藏文术语“苯” // P. 克瓦尔内 / 《敦煌吐鲁番学研究论文集》, 汉语大词典出版社, 1990年, 第196~201页

藏汉佛典对勘释读之三《大乘无量寿宗要经》 // 王尧 / 《西藏研究》1990年第2期, 第101~106页

法国的藏学研究综述 // 耿昇 / 《中国藏学》1990年第3期, 第136~148

页

古藏语中的一个语义群//[法]石泰安著,褚俊杰译/《国外藏学研究译文集》第7辑,西藏人民出版社,1990年,第1~24页

几条关于藏文词汇的笔记//[英]恩默瑞克著,钱文忠译/《国外藏学研究译文集》第7辑,西藏人民出版社,1990年,第25~31页

英国馆藏斯坦因集品以外的藏文献史料//齐美热达著,彭陟焱节译/《国外藏学研究译文集》第7辑,西藏人民出版社,1990年,第115~120页

达摩多罗考//[法]戴密微著,耿昇译/《国外藏学研究译文集》第7辑,西藏人民出版社,1990年,第121~139页

关于吐蕃佛教起源的传说//[英]石泰安著,耿昇译/《国外藏学研究译文集》第7辑,西藏人民出版社,1990年,第261~309页

苏科院列宁格勒分院的藏文文献收藏//姆·伊·沃罗比耶娃·杰夏托夫斯卡娅、勒·斯·萨维斯基著,尹伟先译/《甘肃民族研究》1990年第3、4期合刊,第119~122页

关于P. 1283号藏语文书中的Hor国//高嵩/《宁夏社会科学》1990年第4期,第87~92页

藏汉佛典对勘释读之四——《佛说阿弥陀经》//王尧/《西藏研究》1990年第4期,第64~70页

吐蕃远古氏族“恰”“穆”研究——敦煌古藏文写卷P.T.126 II 解读//褚俊杰/《藏学研究论丛》第2辑,西藏人民出版社,1990年,第1~47页

有关吐蕃佛教起源的传说//[法]石泰安著,耿昇译/《国外藏学研究译文集》第7辑,西藏人民出版社,1990年,第261~309页

敦煌本吐蕃医学卷子中的疗法初探//洪武婵/《藏学研究论丛》第2辑,西藏人民出版社,1990年,第686~694页

关于敦煌藏文写本《吐谷浑(阿柴)纪年》残卷的研究//周伟洲、杨铭/《中亚学刊》第3辑,中华书局,1990年,第95~108页;《中国敦煌学

敦煌民族研究论著目录索引

百年文库·民族卷》2, 甘肃文化出版社, 1999年, 第342~356页

从敦煌出土账簿文书看吐蕃王朝的经济制度//陈庆英/《藏学研究论丛》3, 西藏人民出版社, 1991年, 第64~88页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2, 甘肃文化出版社, 1999年, 第9~25页

敦煌吐蕃期的僧官制度//[日]竺沙雅章/《第二届敦煌学国际研讨会论文集》, (台) 汉学研究中心编印, 1991年, 第145~150页

西凉府政权的灭亡与宗哥族的发展//[日]岩崎力著, 李大龙译, 古清尧校/《西北史地》1991年第2期, 第119~124、转75页

敦煌P. T. 351吐蕃文书及景教文献叙录//王尧/《第二届敦煌学国际研讨会论文集》, 汉学研究中心编印, 1991年, 第539~550页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2, 甘肃文化出版社, 1999年, 第379~388页

国外关于敦煌藏文文献《阿柴纪年》的研究//周伟洲、杨铭/《国外中国学研究》1, 漓江出版社, 1991年, 第265~279页

欧美汉学论著选介·苏联科学院东方研究所收藏敦煌藏文写卷注记目录//张广达/《汉学研究通讯》第10卷3期, 1991年, 第182~188页

敦煌本《藏医灸法残卷》与《四部医典》医法比较研究//洪武煌/《中国少数民族科技史研究》第六集, 内蒙古大学出版社, 1991年, 第100~107页

谈《敦煌古藏文历史文书》与史诗《格萨尔王传》的联系//索代/《敦煌学》(台) 第17辑, 1991年, 第11~15页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2, 甘肃文化出版社, 1999年, 第374~378页

唐代西北吐蕃部落述略//杨铭/《中国藏族部落》, 中国藏学出版社, 1991年, 第559~570页

古藏语复辅音韵尾中d的演变——从古藏文手卷P.T.1047看古藏语音演变//罗秉芬/《民族语文》1991年第3期, 第57~58页

“吐蕃三律”试析//吴剑平/《民族研究》1991年第3期, 第66~74页

藏语ring-lugs一词演变考——敦煌藏文古词研究之一//陈践/《中国

藏学》1991年第3期,第134~140页;《中国敦煌学百年文库·语言文字卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第227~233页;《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549~556页
敦煌发现的藏文戒律文献//[日]冲本克己著,李德龙译/《国外藏学动态》5,1991年

格萨尔与敦煌//王沂暖/《甘肃文史》第7期,1991年,第13~15页
敦煌古藏文本《般若心经》研究——同藏文大藏经本、梵文本和汉文本的语词比较//褚俊杰/《中国民族古文字研究》3,天津古籍出版社,1991年,第28~53页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第357~373页

敦煌资料和初期西藏佛教研究//[日]上山大峻著,刘永增译/《国外藏学研究论文资料选编》,中国社会科学院民族研究所《民族译丛》编辑部编印,1991年,第70~78页

吐蕃的佛教//[意]G.杜齐著,耿昇译/《国外藏学研究论文资料选编》,中国社会科学院民族研究所《民族译丛》编辑部编印,1991年,第79~107页

苏联科学院东方学研究所列宁格勒分所藏文藏书//[苏]M. H. 沃罗比耶娃-杰夏托夫斯卡娅、Л. С. 萨维斯基著,何荣参、杨绍林译/《国外藏学研究论文资料选编》,中国社会科学院民族研究所《民族译丛》编辑部编印,1991年,第187~210页

阿货王国编年史:斯坦因敦煌资料69卷84叶的年代学与体裁问题(上、下)//[匈]乌瑞著,杨元芳译/《西藏研究》1992年第1期,第146~155页;《西藏研究》1992年第2期,第142~147页

宋代河西藏族与佛教//[日]岩崎力著,秦永章、李丽译校/《西北史地》1992年第1期,第110~124页

乞黎苏笼猎赞在位前期的吐蕃盛世与唐朝陇右河西领疆的陷没//薛宗正/《甘肃民族研究》1992年第1期,第53~66页

敦煌民族研究论著目录索引

吐蕃的乌卜//[美]劳佛尔著,陈楠、赵炳昌译/《国外敦煌吐鲁番文书研究选译》,甘肃人民出版社,1992年,第1~55页

景教和摩尼教在吐蕃//[匈]乌瑞著,王湘云译/《国外敦煌吐鲁番文书研究选译》,甘肃人民出版社,1992年,第56~72页

《8世纪吐蕃官员呈文》解析//[法]拉露著,岳岩译/《国外敦煌吐鲁番文书研究选译》,甘肃人民出版社,1992年,第73~104页

生死轮回史//[法]今枝由郎著,耿昇译/《国外敦煌吐鲁番文书研究选译》,甘肃人民出版社,1992年,第105~169页

吐蕃王朝时代告身中使用隐喻的情况//[法]石泰安著,岳岩译/《国外敦煌吐鲁番文书研究选译》,甘肃人民出版社,1992年,第213~227页

干支纪年法在吐蕃的应用//[匈]乌瑞著,王湘云译/《国外敦煌吐鲁番文书研究选译》,甘肃人民出版社,1992年,第228~250页

有关吐蕃苯教殡葬仪轨的一卷古文书//[法]石泰安著,高昌文译/《国外敦煌吐鲁番文书研究选译》,甘肃人民出版社,1992年,第251~281页

论“祖拉”及吐蕃的巫教//[法]石泰安著,耿昇译/《国外敦煌吐鲁番文书研究选译》,甘肃人民出版社,1992年,第282~340页

藏语亲属关系词“甥”考释//[西德]于伯赫著,沈卫荣译/《国外敦煌吐鲁番文书研究选译》,甘肃人民出版社,1992年,第375~389页

列宁格勒东方研究院所藏敦煌吐蕃文献//[苏]沙维特斯基著,沈卫荣译/《国外敦煌吐鲁番文书研究选译》,甘肃人民出版社,1992年,第390~399页

敦煌本藏文《贤愚经》及译者考述//王尧/《九州岛学刊》第4卷第4期,1992年,第97~107页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第389~399页

《P. T. 990如来佛降服大王记》译注札记//陈践践/《中国藏学》1992年第2期,第102~110页

吐蕃盟誓的形式演变及其作用//王维强/《中国藏学》1992年第2期,

第87~97页

乞黎苏笼猎赞后期吐蕃的鼎盛及其对唐关系//薛宗正/《甘肃民族研究》1992年第2~3期合刊,第62~76页

KHR0M词义考//马德/《中国藏学》1992年第2期,第98~101页

吐蕃在西域的部落及其组织制度//张云/《甘肃民族研究》1992年第2~3期合刊,第76~83、转31页

敦煌吐蕃文禅写本研究的回顾与瞻望//[日]上山大峻著,杨富学、杨汉璋译/《西藏研究》1992年第3期,第133~146页

敦煌宝库中的藏族壁画//尼玛泽仁/《人民日报》(海外版)1992年9月30日

汉藏写本中的印一藏和汉一藏两种辞书//[法]石泰安著,耿昇译/《国外藏学研究译文集》第8辑,西藏人民出版社,1992年,第97~197页

敦煌出土的藏文禅宗文献的内容//[日]冲本克己著,李德龙译/《国外藏学研究译文集》第8辑,西藏人民出版社,1992年,第198~232页

敦煌汉藏文写本中的乌鸦鸣占凶吉书//[法]茅甘著,金昌文译/《国外藏学研究译文集》第8辑,西藏人民出版社,1992年,第253~277页

吐蕃占领敦煌前后沙州史事系年//马德/《敦煌学》(台)第19辑,1992年,第69~76页

“吐蕃”名称源流考//[法]路易·巴赞·哈密屯著,耿昇译/《国外藏学研究译文集》第9辑,西藏人民出版社,1992年,第183~216页

唐代吐蕃统治西域的各项制度//张云/《新疆大学学报》1992年第4期,第78~85页

佛、苯斗争和吐蕃王朝的终结//古子文/《西藏研究》1992年第4期,第99~109页

南语——选自《敦煌南语文本的简介》//[英]陶玛士著,玉文华、杨元芳译/《西藏研究》1992年第4期,第112~120页

吐蕃在西域的部落及其组织制度//张云/《甘肃民族研究》1992年第2、

3期,第76~83页,第31页。

新疆藏文简牍所见吐蕃职官考述//张云/《西域研究》1992年第4期,第63~72页。

吐蕃统治西域的各项制度//张云/《新疆大学学报》1992年第4期,第78~85页

补《敦煌〈藏汉对照词语〉残卷考辨订误》//郑张尚芳/《民族语文》、1992年第4期,第25~32页

沙州节儿考及其引申出来的几个问题——八至九世纪吐蕃对瓜沙地区汉人的统治//邵文实/《西北师大学报》1992年第5期,第63~68页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第1~8页

“节儿”考略//张云/《民族研究》1992年第6期,第99~104页。

莫高窟465窟藏传佛教壁画浅识//张伯元/《西藏研究》1993年第1期,第83~90页

关于敦煌藏文文书《吐蕃官吏呈请状》的研究//杨铭/《马长寿纪念文集》,西北大学出版社,1993年,第363~386页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第1~16页

尚乞心儿事迹考//邵文实/《敦煌学辑刊》1993年第2期,第16~23页

河西都僧统唐悟真作品和见载文献系年//齐陈骏、郑炳林/《敦煌学辑刊》1993年第2期,第5~15页

笼馆与笼官初探//陈践践/《藏学研究》第7辑,中央民族学院出版社,1993年;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第26~33页

九世纪初吐蕃的《敕颁翻译名义集三种》//张广达/《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146~165页

张谦逸在吐蕃时期的任职//昝麟/《敦煌学辑刊》1993年第1期,第83页

《贤愚因缘经》藏文本及其译者小考//王尧/《马长寿纪念文集》，西北大学出版社，1993年，第331~343页

藏文文献中所见西域佛教之比较研究//杂藏加/《敦煌学辑刊》1993年第2期，第50~57页

吐蕃史研究述略//[日]山口瑞凤著，邱峰译，易明校/《国外藏学动态》第7期，1993年，第1~8，转20页

国内外关于敦煌藏文卷子中Lho Bal的研究//杨铭/《国外藏学动态》第7期，1993年，第21~27页

宋代河西藏族与佛教//[日]岩崎力著，张泽洪译/《国外藏学动态》第7期，1993年，第67~81页

萨毗考//高永久/《西北史地》1993年第3期，第46~52页

藏文史料中关于萨毗的记载//杨铭/《西北史地》1993年第4期，第89~93页

藏传佛教经典丛谈//王尧/《庆祝饶宗颐教授七十五岁论文集》，香港中文大学、中国文化研究所编印，1993年，第79~89页

吐蕃在敦煌计口授田的几个问题//杨铭/《西北师大学报》1993年第5期，第104、转（封三）、转103页

敦煌古藏文拼写的“南语”手卷的名称问题//宝羊、王健民/《四川藏学研究》2，中国藏学出版社，1994年，第164~180页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》3，甘肃文化出版社，1999年，第17~26页

SOG-PO源流考//杨铭/《中国藏学》1994年第1期，第88~98页

STOD-HOR考辨//张云/《中国藏学》1994年第1期，第99~105页；《中国藏学研究中心藏学论文选集》（上），中国藏学出版社，1996年，第304~315页

唐代西域史研究的重要成果——《唐吐蕃大食政治关系史》评介//荣新江/《北京大学学报》1994年第1期，第122~123、120页

关于吐蕃统治经营河西地区的若干问题//刘进宝/《中国边疆史地研

敦煌民族研究论著目录索引

究》1994年第1期，第13~21页

敦煌宝藏中的藏族壁画艺术//尼玛泽仁/《美术史论》1994年第1期，第47~52页；《中国敦煌学百年文库·艺术卷》3，甘肃文化出版社，1999年，第75~82页

关于敦煌藏文卷子中Lho Bal研究//杨铭/《西北民族研究》1994年第2期，第112~120页

《根本中论无畏疏》解读（序品·初品）——兼论藏译佛典的语言特点及其学术价值//褚俊杰/《中国藏学》1994年第2期，第77~92、转41页

吐蕃本部地区行政机构和职官考——tshan-bcu、mi-sde、yul-sde、yul-gru、yul-dpon//熊文彬/《中国藏学》1994年第2期，第51~58页

敦煌藏文写卷《大乘无量寿宗要经》及其汉文本的研究//黄明信、东主才让/《中国藏学》1994年第2期，第59~76页

莫高窟吐蕃时期洞窟龕内屏风画研究//赵青兰/《敦煌研究》1994年第3期，第49~61页

吐蕃占领时期莫高窟洞窟的分期研究//

樊锦诗、赵青兰/《敦煌研究》1994年第4期，第76~94页；《敦煌研究文集·敦煌石窟考古篇》，甘肃民族出版社，2000年9月，第182~210页

敦煌汉文吐蕃史料综述——兼论吐蕃控制时期的职官与统治政策//王继光、郑炳林/《中国藏学》1994年第3期，第44~54页；《敦煌吐鲁番文献研究》，兰州大学出版社，1995年，第84~101页；《中国西部民族文化研究2003年卷》，民族出版社，2003年，第235~252页

吐蕃统治下的河西走廊//马子海、徐丽/《西北师大学报》1994年第5期，第103~104、转（封三）页

一件有关敦煌陷蕃时间的藏文文书——兼及S. 1438背《书仪》//杨铭/《敦煌研究》1994年第3期，第83~89页

吐蕃时代的杰出女王墀玛类//陈践践/《中国藏学》1994年第3期,第79~83页

藏传佛教文化十讲//王尧/《西藏文史考信集》,中国藏学出版社,1994年,第317~356页

敦煌古藏文拼写的南语卷文的释读问题//陈宗祥、王健民/《中国藏学》1994年第3期,第55~78页

敦煌藏文古诗一笺//王尧/《西藏文史考信集》,中国藏学出版社,1994年,第225~241页

敦煌写本中的吐蕃巫教和苯教//[法]石泰安著,耿昇译/《国外藏学研究译文集》第11辑,西藏人民出版社,1994年,第1~61页

吐蕃译经史//[日]原田觉著,李德龙译/《国外藏学研究译文集》第11辑,西藏人民出版社,1994年,第169~204页

吐蕃僧诤问题的新透视//[日]上山大峻著,耿昇译/《国外藏学研究译文集》第11辑,西藏人民出版社,1994年,第258~267页

两卷敦煌写本中的儒教格言//[法]石泰安著,耿昇译/《国外藏学研究译文集》第11辑,西藏人民出版社,1994年,第268~283页

9-15世纪的汉藏艺术文献资料//[英]噶尔梅著,杜永彬译/《国外藏学研究译文集》第11辑,西藏人民出版社,1994年,第341~374页

吐蕃历史人物罗昂小考//保罗·泽勇/《中国藏学》1994年第4期,第126~135页

7~11世纪吐蕃人的服饰//希思·卡曼著,台建群译/《敦煌研究》1994年第4期,第98~103页

bal-po考//陈践践/《敦煌研究》1994年第4期,第95~97页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第48~50页

吐蕃饮馔服饰考//王尧/《西藏文史考信集》,中国藏学出版社,1994年,第277~292页

《贤愚经》藏文及其译者//王尧/《西藏文史考信集》,中国藏学出版

社, 1994年, 第184~199页

吐蕃译师管·法成身世事迹考//王尧/《西藏文史考信集》, 中国藏学出版社, 1994年, 第17~33页

从三件《赞普愿文》的史料看吐蕃王朝的崩溃——敦煌古藏文文书P. T. 16, I. O. 751, P. T. 134, P. T. 230初探//罗秉芬/《国立政治大学民族学报》第21期, 1994年, 第105~112页;《敦煌吐鲁番学研究论集》, 书目文献出版社, 1996年, 第339~349页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2, 甘肃文化出版社, 1999年, 第51~58页

安多北缘敦煌石窟出土的藏族医药文献//王弘振/《安多藏蒙医药学史研究》, 甘肃民族出版社, 1994年, 第53~57页

吐蕃景教文书及其它//王尧/《西藏文史考信集》, 中国藏学出版社, 1994年, 第208~224页

吐蕃时期河陇军政机构设置考//杨铭/《中亚学刊》第4辑, 北京大学出版社, 1995年, 第113~121页

曹(Tshar)——吐蕃统治敦煌及西域的一级基层兵制//杨铭、何宁生/《西域研究》1995年第4期, 第49~54页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2, 甘肃文化出版社, 1999年, 第41~47页

敦煌出土藏文禅宗文献的性质//[日]木村隆德著, 李德龙译/《国外藏学研究译文集》第12辑, 西藏人民出版社, 1995年, 第89~112页

沙州的写经事业——以藏文《无量寿宗要经》的写经为中心//[日]西岗祖秀著, 李德龙译, 朴明姬校/《国外藏学研究译文集》第12辑, 西藏人民出版社, 1995年, 第113~128页

俄藏敦煌写本中九件转帖初探//陆庆夫、郑炳林/《敦煌学辑刊》1996年第1期, 第3~13页

吐蕃对河西的统治与经营//刘进宝/《敦煌吐鲁番学研究论集》, 书目文献出版社, 1996年, 第322~338页

吐蕃“十将”(Tshan bcu)制补证//杨铭/《中国藏学》1996年第2期,

第44~49页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第59~65页

藏文本罗摩衍那本事私笺//[澳洲]柳存仁/《庆祝潘石禅先生九秩华诞敦煌学特刊》,(台)文津出版社,1996年,第1~36页

试比较敦煌本《如来佛教化果滂王》与印度古代语言故事集《五卷书》//罗秉芬/《安多研究》1996年第4期,第80~85页

吐蕃时期藏译汉籍名著及故事//王尧/《中国古籍研究》第1卷,上海古籍出版社,1996年,第535~573页

锅·饮食·王权——对《敦煌本吐蕃历史文书》一段文字的文化学解读//孙林/《西藏民族学院学报》1996年第4期

英藏敦煌藏文写卷选介(1~2)//杨铭/《敦煌学辑刊》1997年第1期,第120~126页、《敦煌学辑刊》1998年第2期,第69~72页

吐蕃经略西北的历史作用//杨铭/《民族研究》1997年第1期,第80~88页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第66~77页

藏文《贤愚经》与佛教戏曲流变//黎蕾/《西藏研究》1997年第2期,第98~104页

都教授张金炫和尚生平事迹考//郑炳林/《敦煌学辑刊》1997年第1期,第96~102页

有关沙州地区的藏文文书//[英]F.W.托马斯著,刘忠、杨铭编译,董越校/《敦煌研究》1997年第3期,第141~155页

敦煌吐蕃文残卷《自天而降的达磨》//[英]黎吉生著,杨富学、李吉和译/《甘肃民族研究》1997年第1期,第124~126页

S. 2729背《悬象占》与吐蕃时期的敦煌道教//刘永明/《敦煌学辑刊》1997年第1期,第103~109页;《敦煌归义军史专题研究》,兰州大学出版社,1997年,第529~541页

唐宋之际的凉州温末//陆庆夫/《敦煌学辑刊》1997年第2期,第38~

敦煌民族研究论著目录索引

44页;《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州大学出版社,2003年,第505~516页

关于敦煌古藏文文献整理出版的初步设想//扎西才让、高瑞/《西北民族学院学报》增刊《海峡两岸藏学蒙古学维吾尔学论文集》,1997年,第82~89页;《中国西部民族文化研究2003年卷》,民族出版社,2003年,第226~234页

试论藏文文献的误译对唐代吐蕃史研究的影响//林冠群/《西北民族学院学报》增刊《海峡两岸藏学蒙古学维吾尔学论文集》,1997年,第108~117页

敦煌藏文早期写本传统/[苏]勒·斯·萨维茨基著,张云译/《国外藏学研究译文集》第13辑,西藏人民出版社,1997年,第120~133页

敦煌本吐蕃历史文书中的几个术语考释/[匈]罗纳·塔斯著,葛小冲译/《国外藏学研究译文集》第13辑,西藏人民出版社,1997年,第134~165页

关于突厥、维吾尔文献中的“吐蕃”//尹伟先/《西北史地》1997年第2期,第6~19页;《中国西部民族文化研究2003年卷》,民族出版社,2003年,第76~100页

敦煌藏文文献目录初稿/[日]木村隆德著,向红笏译/《国外藏学研究译文集》第13辑,西藏人民出版社,1997年,第166~228页

吐蕃时期藏文文献浅议//索黛/《敦煌研究》1997年第3期,第156~160页

敦煌吐蕃文书P. T. 1297号再释——兼谈佛教寺院在动乱中的作用//王尧/《佛教与中国传统文化》下,宗教文化出版社,1997年,第753~761页

四柱式诸色入破历算会牒的解剖——诸色入破历算会稿残卷复原的基础研究//唐耕耦/《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》,中华书局,1997年,第126~141页

敦煌五十九首佚名诗历史背景新探//陈国灿/《敦煌吐鲁番研究》第2卷,北京大学出版社,1997年,第87~100页;《中国敦煌学百年文库·文学卷》(五),甘肃文化出版社,1999年,第542~551页;《敦煌学史事新证》,甘肃教育出版社,2002年,第497~515页

吐蕃论董勃藏修伽蓝功德记两残卷的发现、缀合与考证//李正宇/《敦煌吐鲁番研究》第2卷,北京大学出版社,1997年,第249~257页

试论敦煌本古藏医文献研究的重要性//罗秉芬/《中国藏学》1997年第4期,第112~119页

浅谈藏文古文献的开发利用//索黛/《西北民族学院学报》1998年第1期,第114~117页

敦煌吐蕃文书P. T. 1297号再释——兼谈敦煌地区佛教寺院在缓和和社会矛盾中的作用//王尧/《中国藏学》1998年第1期,第95~98页

论吐蕃时期的敦煌壁画艺术//李其琼/《敦煌研究》1998年第2期,第1~19页

藏文社邑文书二三种//[日]高田时雄/《敦煌吐鲁番研究》第3卷,北京大学出版社,1998年,第183~190页

《苏联科学院列宁格勒东方研究所藏敦煌吐蕃文写卷注记目录》序//[苏]萨维茨基著,高士荣译/《民族古籍》1998年第4期,第52~56页

吐蕃统治敦煌的社会基层组织//金滢坤/《中国边疆史地研究》1998年第4期,第27~35页

三篇敦煌越真赞研究——兼论吐蕃统治末期的敦煌僧官//邓文宽/《出土文献研究》第4辑,中华书局,1998年,第81~87页

敦煌吐蕃文书《马匹仪轨作用的起源》与东巴经《献冥马》的比较研究//杨福泉/《民族研究》1999年第1期,第91~100页

敦煌阿骨萨部落一区编员表藏文文书译考——兼向藤枝晃、等先生译文质疑//刘忠/《中国史研究》1999年第1期,第80~90页;《英国收藏敦煌汉藏文献研究——纪念敦煌文献发现一百周年》,中国社会科学出版社,

敦煌民族研究论著目录索引

2000年,第408~424页

吐蕃沙州都督考//金滢坤/《敦煌研究》1999年第3期,第86~90页

从敦煌藏文写卷P. T1287看囊日伦赞时代吐蕃联盟政权的扩展及其内部矛盾//石硕/《西藏研究》1999年第2期,第57~64页

吐蕃统治敦煌时期的部落使考//金滢坤/《民族研究》1999年第2期,第73~77页

《敦煌汉文吐蕃史料辑校》序//王尧/《甘肃民族研究》1999年第2期,第104~108页;《贤者新宴》第2辑,中国藏学出版社,1991年,第198~202页

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//金滢坤/《敦煌研究》1999年第2期,第84~91页

吐蕃占领时期敦煌没蕃诗人及其作品//邵文实/《东南大学学报》1999年第3期,第80~85页

敦煌唐人诗集残卷作者考辨//汤君/《西南民族学院学报》总20期,1999年,第242~247页

试论法成在吐蕃时期河西汉藏佛教融合中的作用//杜斗成、陈海涛/《中国佛学》(台)第2卷第1期,1999年,第151~172页

吐蕃丝路的贸易问题//张云/《周秦汉唐研究》2《国际丝绸之路学术研讨会论文集》,三秦出版社,1999年,第165~176页

北京敦煌写卷中所包含的藏文文献//[日]高田时雄/《庆祝吴其昱先生八秩华诞敦煌学特刊》,(台)文津出版社,2000年,第127~140页

吐蕃占领时期的敦煌宗教文明//刘再聪/《丝绸之路》2000年第1期,第82~84页

敦煌吐蕃使及其诗作探微//孙其芳/《甘肃广播电视大学学报》1999年第1期,第33~39页

吐蕃对敦煌的统治与经营//刘进宝/《敦煌文书与唐史研究》,(台)新文丰出版公司,2000年,第91~120页

试论敦煌吐蕃历史文献的文献学与历史学价值//张月芬/《西藏研究》2000年第2期,第87~91页

关于敦煌出土的吐蕃语瑜伽戒写本//[日]藤田光宽著,刘永增译/《1994年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立50周年·宗教文史卷》上,甘肃民族出版社,2000年,第120~133页

7~9世纪印度中国及吐蕃的佛像//[美]保罗·尼普斯凯著,台建群译/《1994年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立50周年·石窟艺术卷》,甘肃民族出版社,2000年,第333~349页

藏文文献:托马斯《关于中国西域藏文文献与写本》//刘忠/《英国收藏敦煌汉藏文献研究——纪念敦煌文献发现一百周年》,中国社会科学出版社,2000年,第183~230页

敦煌藏文书祝愿文译考——斯坦因编号35~41号//刘忠/《英国收藏敦煌汉藏文献研究——纪念敦煌文献发现一百周年》,中国社会科学出版社,2000年,第396~407页

敦煌藏文文献//刘忠/《英国收藏敦煌汉藏文献研究——纪念敦煌文献发现一百周年》,中国社会科学出版社,2000年,第68~93页

敦煌莫高窟北区石窟出土藏文文献译释研究(一)//黄颢/《敦煌莫高窟北区石窟》第1卷,文物出版社,2000年,第371~381页

吐蕃沙州节儿及其统治新探//金滢坤、盛会莲/《中国边疆史地研究》2000年第3期,第10~16页

关于敦煌第465窟断代的几个问题(1~2)//谢继胜/《中国藏学》2000年第3期,第75~92页、《中国藏学》2000年第4期,第75~90页

评《敦煌汉文吐蕃史料辑校》第一辑//陈海涛/《中国藏学》2000年第4期,第91~95页

敦煌石窟里的吐蕃文书——纪念敦煌学研究100周年//王尧/《中国西藏》2000年第5期,第44~50页

敦煌与塔波古藏文写本研究的方法论问题//[瑞士]安·克丽丝蒂娜·谢

敦煌民族研究论著目录索引

勒·肖布著,王启龙译/《法国汉学》第5辑(敦煌学专号),中华书局,2000年,第245~297页

论日本学者对敦煌古藏文禅宗文献的研究//李德龙/《中央民族大学学报》2000年第6期,第60~65页

吐蕃节度使考述//金滢坤/《厦门大学学报》2001年第1期,第97~104页

敦煌写本S.370(5)号残卷所涉及的吐蕃史的几个问题//孙林/《西藏民族学院学报》2001年第1期,第4~7页

敦煌吐鲁番文献所见吐蕃回鹘文化关系//杨富学/《首都师范大学学报》2001年第1期,第18~24页;《中国北方民族历史文化论稿》,甘肃人民出版社,2001年,第60~74页;《甘肃民族研究论丛》,甘肃人民出版社,2002年,第424~442页

北京图书馆藏《吴和尚经论目录》有关问题研究//郑炳林/《敦煌学与中国史研究论集——纪念孙修身先生逝世一周年》,甘肃人民出版社,2001年,第125~134页;《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州大学出版社,2003年,第557~577页

吐蕃对敦煌的统治:百年研究述评//杨富学/《中国北方民族历史文化论稿》,甘肃人民出版社,2001年,第75~91页

有关吐蕃期敦煌写经事业的藏文资料//[日]高田时雄/《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635~652页

桑耶论诤中的“大乘和尚见”——“顿入”说的考察//黄敏浩、刘宇光/《佛学研究中心学报》第6期,2001年,第151~180页

敦煌遗书《茶酒论》与藏族寓言故事《茶酒仙女》//李德龙/《民族史研究》第3辑,民族出版社,2002年,第99~109页

吐蕃瓜州节度使初探//金滢坤/《敦煌研究》2002年第2期,第20~25页

20世纪国内敦煌吐蕃历史文化研究述要//杨富学/《中国藏学》2002年第3期,第65~73页

敦煌发现的藏文禅宗文献及所遗课题//[日]冲本克己/《戒幢佛学》第2卷,岳麓书社,2002年,第160~163页

敦煌遗书的吐蕃特色与藏经洞封闭之谜//[日]上山大峻/《戒幢佛学》第2卷,岳麓书社2002年12月第160~163页。

敦煌本吐蕃医学文献(长卷)译注(上、下)//罗秉芬/《中国藏学》2002年第2期,第33~46页、《中国藏学》2002年第3期,第74~86页

回鹘藏传佛教文献//牛汝极/《中国藏学》2002年第2期,第103~118页

藏族史学的起源与早期特色//孙林、张月芬/《西藏大学学报》2002年2期,第44~49页

盟誓文诰:吐蕃时期一种特殊的历史文书//孙林/《中国藏学》2002年第2期,第47~57页

敦煌吐蕃藏文文献在藏学研究中的史料价值初探//尕藏加/《中国藏学》2002年第4期,第49~58页

敦煌吐蕃藏文文献在藏学研究中的资料价值//尕藏加/《戒幢佛学》第2卷,岳麓书社,2002年,第85~93页

从敦煌文献看吐蕃文化//王尧/《南京栖霞山石窟艺术与敦煌学》,中国美术学院出版社,2002年,第211~242页

唐代瓜州的墨离军与河西地区的吐谷浑//钱伯泉/《贵州民族研究》2002年第4期

敦煌市档案馆所藏藏文写经定名//李淑萍、黄维忠/《敦煌学辑刊》2002年第2期,第23~29页

有关吐蕃太子的文书研究//陆离/《敦煌学辑刊》2003年第1期,第29~41页

藏传佛教在河西走廊的传播与发展//贾学锋/《西藏研究》2003年第2

期, 第36~40页

吐蕃统治敦煌时期的落蕃官初探//赵晓星/《中国藏学》2003年第2期, 第53~62页

吐蕃统治时期敦煌石窟供养人画像考察//沙武田/《中国藏学》2003年第2期, 第80~93页

《罗摩衍那》的敦煌古藏文译本和汉文译本的比较//仁欠卓玛/《西藏研究》2003年第3期, 第82~86页

试析吐蕃统治敦煌时期的基层组织tshar——以Ch.73.xv.frag.12和P.T.2218为中心//苏航/《中国藏学》2003年第2期, 第43~52页

吐蕃统治敦煌基层兵制新考//陆离/《中国史研究》2003年第4期, 第71~84页

吐蕃统治敦煌的户籍制度初探//金滢坤/《中国经济史研究》2003年第1期, 第116~124页

甘肃省图书馆藏敦煌藏文文献叙录//曾雪梅/《敦煌研究》2003年第5期, 第70~76页

敦煌古藏文写本《吐谷浑(阿豺)纪年》残卷再探//胡晓鹏、杨惠玲/《敦煌研究》2003年第1期, 第88~93页;《西北民族文献与历史研究》, 甘肃人民出版社, 2004年, 第59~70页

四件英藏敦煌藏文文书考释//杨铭/《2000年敦煌学国际学术讨论会文集——纪念敦煌藏经洞发现暨敦煌学百年》历史文化卷上, 甘肃民族出版社, 2003年, 第289~298页

《敦煌本吐蕃历史文书》与唐代吐蕃史研究//林冠群/《新世纪敦煌学论集》, 巴蜀书社, 2003年, 第358~374页

吐蕃期敦煌有关受戒的藏文资料//[日]高田时雄/《新世纪敦煌学论集》, 巴蜀书社, 2003年, 第266~273页

吐蕃僧官制度试探//陆离/《华林》第3卷, 中华书局, 2004年, 第77~90页

藏文mdo gams和mdo khams考//黄维忠、王维强/《民族研究》2004年第1期,第87~91页

吐蕃统治时期敦煌酿酒业简论//陆离/《青海民族学院学报》2004年第1期,第12~18页

吐蕃时期的禅宗传承//张亚莎/《西藏民族学院学报》2004年第1期,第19~27页

吐蕃《礼仪问答写卷》中的藏族传统伦理思想//陆洋/《北京印刷学院学报》2004年第1期,第39~43页

吐蕃王室妇女地位研究//欧阳琼琼/《西北第二民族学院学报》2004年第2期,第18~22页

敦煌市博物馆藏古藏文《大乘无量寿经》目录(一)//傅立诚、杨俊/《敦煌学辑刊》2004年第2期,第41~58页

8-9世纪流传于吐蕃的禅宗派别考——兼论宁玛派与禅宗的思想渊源//朱丽霞/《西藏研究》2004年第2期,第73~77页

吐蕃三法考——兼论《贤愚经》传入吐蕃的时间//陆离/《西藏研究》2004年第3期,第34~41页

《礼仪问答写卷》中伦理道德观初探//班班多杰、史达/《西藏研究》2004年第3期,第88~93页

唐代绘画的新标本——吐蕃棺板画//许新国/《文物天地》2004年第3期

试述古藏文文献研究的重要性//朗措/《西藏研究》2004年第3期,第94~98页

从敦煌资料看儒学对吐蕃的深刻影响//陈炳应/《敦煌研究》2004年第4期,第88~95页

从敦煌古藏文文献《兄弟教诲录》看藏族古代礼仪道德文化//甘措/《大连民族学院学报》2004年第6期,第19~21页

敦煌文献所记吐蕃与南诏的关系//马德/《西藏民族学院学报》2004年第6期,第10~11、转25页

吐蕃敦煌乞利本考//陆离/《中国边疆史地研究》2004年第4期

敦煌陷蕃、“归化”、“蕃和”和“丙寅年”时间考——有关敦煌陷蕃前后时间的几个问题//赵晓星/《江西社会科学》2004年第12期,第31~37页

敦煌莫高窟北区出土藏文文献译释研究(二)//黄颢/《敦煌莫高窟北区石窟》第2卷,文物出版社,2004年,第387~405页

敦煌莫高窟北区石窟出土藏文文献译释研究(三)//黄颢/《敦煌莫高窟北区石窟》第3卷,文物出版社,2004年,第433~446页

六、回鹘(附突厥)

唐后回鹘考//王日蔚/《国立北平研究院史学集刊》第1期,1936年,第19~69页;《突厥与回纥历史论文选集》下,中华书局,1987年,第977~978页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第193~226页

回鹘西迁以来盛衰考//李符桐/《东北集刊》第12期,1942年;《李符桐论著全集》第3册,台湾学生书局,1992年,第1~27页;《突厥与回纥历史论文选集》下,中华书局,1987年,第982~987页

回鹘文字来源及其演变//李符桐/《边政公论》第3卷第5期,1944年,第39~42页;《突厥与回纥历史论文选集》下,中华书局,1987年,第647~653页;《李符桐论著全集》第3册,台湾学生书局,1992年,第29~37页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第92~96页

回鹘宗教演变考//李符桐/《国立政治大学三十周年纪念论文集》,(台)文风出版社,1957年,第299~314页;《李符桐论著全集》第3册,台湾学生书局,1992年,第89~110页

论敦煌、吐鲁番发现的蒙元时代古维文刻活字和雕版印刷品与我国印刷术西传的关系//程溯洛/《中国科学技术发明和科学技术人物论集》，三联书店，1955年；《唐宋回鹘史论集》，人民出版社，1993年，第411~417页；《中国敦煌学百年文库·科技卷》，甘肃文化出版社，1999年，第257~260页

谈谈维吾尔族古代文献//耿世民/《新疆文学》1963年第1期，第62~64页

佛教在古代新疆和突厥、回鹘人中的传播//耿世民/《新疆大学学报》1978年第2期，第69~76、转25页

古代维吾尔族汉文翻译家僧古萨里//耿世民/《图书评介》1978年第2期，第29~34页

谈谈维吾尔族古代的文字和文献//耿世民/《图书评介》1978年第4期，第50~55页

河西回鹘政权的建立与瓦解//段连勤/《西北大学学报》1978年第4期，第77~82页；《突厥与回纥历史论文选集》下，中华书局，1987年，第998~1002页；《中国敦煌学百年文库·历史卷》1，甘肃文化出版社，1999年，第323~330页；《裕固族研究论文续集》(上)，兰州大学出版社，2002年，第365~374页

关于回鹘文《金光明经》//李经纬/《图书评介》1979年第3期，第51~53页

回鹘文主要文献及其研究情况//耿世民/《图书评介》1980年第1期，第43~48页；《维吾尔古代文献研究》，中央民族大学出版社，2003年，第43~53页

关于回鹘的西迁//[日]森安孝夫著 陈俊谋译/《民族译丛》1980年第1期，第8~14页；《突厥与回纥历史论文选集》下，中华书局，1987年，第753~771页

古代新疆和突厥、回鹘人中的佛教//耿世民/《世界宗教研究》第2

敦煌民族研究论著目录索引

集, 1980年, 第78~81页;《新疆宗教研究资料》第4集, 1981年, 第10~18页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4, 甘肃文化出版社, 1999年, 第215~226页;《维吾尔古代文献研究》, 中央民族大学出版社, 2003年, 第266~281页

古代维吾尔族文字与文献概述//耿世民/《中国史研究动态》1980年第3期, 第7~13页;《突厥与回纥历史论文选集》下, 中华书局, 1987年, 第658~668页

维吾尔古代回鹘文献述略//克尤木、斯拉裴尔著, 杨金祥、多鲁昆译/《新疆民族文学》1981年第2期, 第149~151页

河西回鹘略论//林幹/《[甘肃]社会科学》1981年第3期, 第71~77页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3, 甘肃文化出版社, 1999年, 第227~235页;《裕固族研究论文续集》(上), 兰州大学出版社, 2002年, 第352~364页

唐及五代时期的回鹘族//林幹/《历史教学》1981年第4期, 第39~42页

甘州回鹘渊源考//高自厚/《西北民族学院学报》1982年第1期, 第10~17页

甘州回鹘与中西贸易//高自厚/《甘肃民族研究》1982年第1、2期, 第81~101页

甘州回鹘与西州回鹘辩//高自厚/《西北民族学院学报》1982年第4期, 第17~25页。

回鹘文//黄润华、胡振华/《中国民族古文字》, 中国民族古文字研究会编印, 1982年, 第81~84页

甘州回鹘世系考//高自厚/《西北史地》1983年第1期, 第46~54页
试论回鹘史中的若干问题//林幹/《[甘肃]社会科学》1983年第1期, 第66~74页

甘州回鹘失守甘州的社会原因——兼论甘州回鹘的社会制度//高自

厚/《[甘肃]社会科学》1983年第1期,第75~79页

“庞特勒居甘州”辩//汤开建/《西北民族学院学报》1983年第1期,第117~122页

回鹘文景教文献残卷《巫师的崇拜》译释//李经纬/《世界宗教研究》1983年第2期,第143~152页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第119~129页

“夜落纛”和“夜落隔”——读史札记//刘建丽/《敦煌学辑刊》第3辑,1983年,第133~134页

归义军与安西回鹘国的关系//钱伯泉/《中国敦煌吐鲁番学会成立大会·一九八三年全国敦煌学术讨论会会刊》1983年,第123~124页;《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45~61页

九姓乌古斯和十姓回鹘考(1~2)//[法]哈密顿著,耿昇译/《敦煌学辑刊》(创刊号),1983年,第130~140页、《敦煌学辑刊》1984年第1期,第128~143页

关于甘州回鹘的几个问题//李萍/《西北史地》1983年第3期,第48~57页

维吾尔族古代翻译家僧古萨里评述//伊布拉音·穆提依/《新疆社会科学》1983年第1期,第67~75页;《新疆维吾尔自治区社会科学院首届学术报告论文集》,新疆社会科学院编印,1983年,第420~436页

敦煌文献中的河西回鹘——兼论甘州回鹘与沙州的关系//高自厚/《西北民族学院学报》1983年第4期,第25~34页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第236~247页

回鹘与敦煌//[日]森安孝夫著,高然摘译/《西北史地》1984年第1期,第107~121页

试论甘州回鹘的历史贡献//范玉梅/《西北民族文丛》1984年第1期,第101~110页;《裕固族研究论文续集》(上),兰州大学出版社,2002年,

第401~417页

禄胜非甘州回鹘可汗//顾吉辰/《[甘肃]社会科学》1984年第1期,第62,转54页

黄头回纥与河西回鹘的关系//高自厚/《西北民族文丛》1984年第2期,第120~126页;《裕固族研究论文续集》(上),兰州大学出版社,2002年,第40~51页

回鹘文//耿世民/《中国民族古文字研究》,中国社会科学出版社,1984年,第97~104页;《维吾尔古代文献研究》,中央民族大学出版社,2003年,第1~5页

回鹘译本《玄奘传》残卷五玄奘回程之地望与对音研究//黄盛璋/《西北史地》1984年第3期,第9~32页;《中国敦煌学百年文库·地理卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第72~100页

甘州回鹘余部迁徙及与西州回鹘之关系//汤开建/《新疆社会科学》1984年第3期,第86~93页

论庞特勤为回鹘共主//高自厚/《西北民族学院学报》1984年第3期,第53~61页;《西北民族研究论文辑》,西北民族学院西北民族研究所编印,1984年,第152~161页

佛教的传入与回鹘佛经文学//山川/《新疆民族文学》1984年第6期,第87~89,转86页

从两件敦煌文书看河西回鹘//高自厚/《西北史地》1985年第2期,第73~79页

高昌回鹘诗体文学的艺术风格//薛宗正/《新疆民族文学研究》1985年第2期,第38~45页

回鹘与丝绸之路//樊保良/《兰州大学学报》1985年第4期,第19~24页

敦煌遗书P.2992号卷《沙州上甘州回鹘可汗状》有关问题考//孙修身/《西北史地》1985年第4期,第80~85页

河西回鹘研究书目索引及摘要(1911~1985) // 高自厚/《西北民族研究论文辑》1985年,第112~146页

回鹘文《八十华严》残经研究 // 耿世民/《民族语文》1986年第3期,第59~65页;《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,第452~464页;《新疆文史论集》,中央民族大学出版社,2001年,第448~462页

甘肃博物馆藏回鹘文《八十华严》残经研究(1~2) // 耿世民/《世界宗教研究》1986年第3期,第68~77页、《中央民族学院学报》1986年第2期,第84~89页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第130~139页;《维吾尔古代文献研究》,中央民族大学出版社,2003年,第363~382页

论归义军节度与回鹘关系中的几个问题 // 刘美崧/《中南民族学院学报》1986年第3期,第127~132页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第267~275页

试解“仆固俊”之谜——甘州回鹘国史探讨之一 // 钱伯泉/《甘肃民族研究》1986年第2期,第29~37页

敦煌回鹘文写本《善恶两王子的故事》 // [法]哈密屯著,耿昇译/《中国敦煌吐鲁番学会研究通讯》1986年第3期,第32~35页

敦煌回鹘文写本综述 // [法]哈密顿著,耿昇译/《民族译丛》1986年第2期,第48~51页

元回鹘文《重修文殊寺碑》初释 // 耿世民、张宝玺/《考古学报》1986年第2期,第253~263页;《新疆文史论集》(耿世民著),中央民族大学出版社,2001年,第383~399页

关于Toquz Oyuz与“九姓”的几个问题 // [日]片山章雄著,章莹译,吴大山校/《西北史地》1986年第3期,第110~121页

回鹘文《金光明最胜王经》第六卷四天王护国品研究 // 耿世民/《中央民族学院学报》(语言文学·增刊),1986年,第95~101、转123页;《维

敦煌民族研究论著目录索引

吾尔古代文献研究》，中央民族大学出版社，2003年，第337~350页

张淮深平定甘州回鹘史事钩沉//邓文宽/《北京大学学报》1986年第5期，第86~98、转76页；《敦煌吐鲁番学耕耘录》，（台）新文丰出版公司，1996年，第91~125页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》3，甘肃文化出版社，1999年，第248~266页；《裕固族研究论文续集》（上），兰州大学出版社，2002年，第375~400页

回鹘文《阿毗达磨俱舍论》残卷研究（一）//耿世民/《民族语文》1987年第1期，第56~61页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》4，甘肃文化出版社，1999年，第140~147页；《新疆文史论集》，中央民族大学出版社，2001年，第435~447页

甘州回鹘世系考辨//苏北海、周美娟/《敦煌学辑刊》1987年第2期，第69~78页

甘州回鹘的渊源及其建国初期的史实——甘州回鹘国史探讨之二//钱伯泉/《甘肃民族研究》1987年第1、2期，第1~9页；《裕固族研究论文续集》（上），兰州大学出版社，2002年，第431~444页

归义军曹氏与于阗之关系补正——P. T. 1284号吐蕃文书译释//王尧、陈践/《西北史地》1987年第2期，第60~62页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》1，甘肃文化出版社，1999年，第370~374页

牟羽可汗与摩尼教//杨富学、牛汝极/《敦煌学辑刊》1987年第2期，第86~93页；《西域敦煌宗教论稿》，甘肃文化出版社，1998年，第11~30页

敦煌与西回鹘王国——寄自吐鲁番的书信及礼物//[日]森安孝夫著，陈俊谋译/《西北史地》1987年第3期，第117~127页

1970年以来吐鲁番和敦煌出土的回鹘文文书的整理及研究情况//[德]茨美（原译文写作茨美·柏林，误将作者的地址柏林当作姓，故改）著，米娜娃译，胡锦涛校/《新疆文物》1987年第4期，第108~113页

回鹘文《金光明最胜王经》序品（断片）译释//李经纬/《喀什师范学

院学报》1987年第4期，第48~60页。

回鹘文《阿毗达磨俱舍论》残卷研究(二) // 耿世民/《中央民族学院学报》1987年第4期，第86~90页；《维吾尔古代文献研究》，中央民族大学出版社，2003年，第351~362页

哈密尔顿新著《9—10世纪敦煌回鹘文文献》介绍 // 牛汝极/《新疆社会科学情报》1987年第5期，第33~34页

敦煌回鹘文写本的概况 // 耿昇/《敦煌研究》1988年第1期，第101~106页

敦煌回鹘文写本的历史背景 // [法]哈密屯著，耿昇译/《西北民族研究》1988年第1期，第272~282页

敦煌卷子P 3633号研究——兼论张氏归义军与回鹘的关系 // 杨圣敏/《中国民族历史与文化》，中央民族学院出版社，1988年，第103~118页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》3，甘肃文化出版社，1999年，第276~287页

甘州回鹘 // 余贤杰/《甘肃日报》1988年6月15日

关于沙州回鹘洞窟的划分 // 刘玉权/《敦煌研究》1988年第2期，第2~4页；《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1~29页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》4，甘肃文化出版社，1999年，第189~203页；《敦煌研究文集·敦煌石窟考古篇》，甘肃民族出版社，2000年，第294~316页

回鹘文《金光明经》及其研究 // 张铁山/《民族古籍》1988年第2期，第14~15页

维吾尔族历法初探 // 杨富学/《新疆大学学报》1988年第2期，第63~68页

我国回鹘文及其文献研究概述 // 张铁山/《喀什师范学院学报》1988年第2期，第65~68、转83页

维吾尔族部分古籍简述 // 曜堂/《新疆社会科学情报》1988年第3期，

敦煌民族研究论著目录索引

第8~17页

归义军曹氏“表文三件”考释//李正宇/《文献》1988年第3期,第3~14页

维吾尔族部分古籍简述//曜堂/《新疆社会科学情报》1988年第3期,第8~17页

回鹘文尊号阁梨和都统考//哈密顿著,耿昇译//《甘肃民族研究》1988年第3~4期,第118~124页

回鹘写本与敦煌莫高窟第二藏经洞//刘永增/《敦煌研究》1988年第4期,第40~44页

回鹘文的字形与字体//李经纬/《喀什师范学院学报》1988年第4期,第49~64页

敦煌于阗文书与汉文书中关于甘州回鹘史实异同及回鹘进占甘州的年代问题//黄盛璋/《西北史地》1989年第1期,第1~8页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第288~298页

敦煌回鹘文写本概述//[法]哈密顿著,耿昇译/《新疆社会科学情报》1988年第5期,第2~9页

回鹘文《金光明经》第七品研究//张铁山/《喀什师范学院学报》1988年第5期,第55~65、转48页

我国回鹘文研究概述//张铁山/《中国史研究动态》1988年第9期,第12~15页

国外回鹘文书研究情况简介//舍子/《新疆社会科学情报》1988年第10期,第2~6页

回鹘文社会经济文书研究专题索引//杨富学/《新疆社会科学情报》1988年第10期,第16~21页

回鹘在敦煌的历史//钱伯泉/《敦煌学辑刊》1989年第1期,第63~78页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第299~317页

张淮深对甘州回鹘国的颠覆行动——甘州回鹘国史探讨之三//钱伯泉/《甘肃民族研究》1989年第1期,第20~26页

关于甘州回鹘的四篇于阗语文书疏证//黄盛璋/《新疆文物》1989年第1期,第1~33页

我国收藏刊布的回鹘文文献及其研究//张铁山/《新疆社会科学》1989年第1期,第98~105页

试论甘州回鹘在中西交通中的作用//孙修身/《北方文化研究》第2集,黑龙江教育出版社,1989年,第497~521页

回鹘文文献语言语音系统概述//李经纬/《语言与翻译》1989年第1期,第34~42页

四件敦煌回鹘文书信文书//牛汝极/《敦煌研究》1989年第1期,第104~108页

十二件敦煌回鹘文文书译述//牛汝极/《新疆社会科学研究》1989年第1期,第23~31页

四封9-10世纪的回鹘文书信译考//牛汝极/《新疆大学学报》1989年第2期,第96~100页

有关西州回鹘的一篇敦煌汉文文献——S 6551讲经文的历史研究//张广达、荣新江/《北京大学学报》1989年第2期,第24~36页;《中国敦煌学百年文库·文献卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第369~386页

敦煌发现唐、回鹘交易关系汉文文书残片考//[日]土肥义和著,刘方译/《西北民族研究》1989年第2期,第193~209页

敦煌出土回鹘文献介绍(1~6)//耿世民/《语言与翻译》1989年第2期,第31~32页、《语言与翻译》1989年第3期,第34~35页、《语言与翻译》1989年第4期,第8~9页、《语言与翻译》1990年第1期,第43~45页、《语言与翻译》1990年第2期,第6~8页、《语言与翻译》1990年第3期,第12~14页;《新疆文史论集》,中央民族大学出版社,2001年,第296~316页

敦煌民族研究论著目录索引

- 回鹘文中的一些汉语借词/[土耳其]Han woo choi著,周北川译/《突厥语研究通讯》1989年第3期,第11~15页
- 五代时期甘州回鹘和中原王朝的交通(1~3)//孙修身/《敦煌研究》1989年第3期,第51~56、转91页、《敦煌研究》1989年第4期,第65~69、转90页、《敦煌研究》1990年第1期,第66~71、转24页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第318~331页
- S 6551讲经文作于西州回鹘国辨证//李正宇/《新疆社会科学》1989年第4期,第88~97页
- 晚唐五代甘州回鹘重要汉文文献之佚存//李正宇/《文献》1989年第4期,第182~193页
- 维吾尔古代书法//牛汝极/《新疆艺术》1989年第5期,第48~49页
- 甘州回鹘史略//李宝通/《西北师大学报》1989年第5期,第81~84页
- 《宋史·回鹘传》补正//程溯洛/《中国社会科学》1989年第5期,第113~128页;《唐宋回鹘史论集》,人民出版社,1993年,第117~139页
- 沙州回鹘研究//钱伯泉/《[甘肃]社会科学》1989年第6期,第101~105页
- 摩尼教及摩尼文突厥语文献//牛汝极/《新疆社会科学情报》1989年第11期,第22~23页
- 海内外见刊回鹘文社会经济文书总目//杨富学/《中国敦煌吐鲁番学会研究通讯》1990年第1期,第9~23页
- 回鹘文《金光明经》第四卷第六品研究//张铁山/《喀什师范学院学报》1990年第1期,第68~76页
- 回鹘研究在台湾//刘戈/《新疆文物》1990年第1期,第125~131页
- 甘州回鹘与中原诸朝的关系//夏泽、尹建成/《张掖师专学报》1990年第1期,第80~83页
- 吐鲁番出土回鹘文借贷文书概论//杨富学/《敦煌研究》1990年第1

期,第77~84页;《中国西部民族文化研究2003年卷》,民族出版社,2003年,第263~275页

甘州回鹘国的“国际”关系及其在丝绸之路的历史地位——甘州回鹘国史探讨之四//钱伯泉/《甘肃民族研究》1990年第2期,第11~24页

敦煌研究院藏回鹘文木活字——兼谈木活字的发明//杨富学/《敦煌研究》1990年第2期,第34~37页

回鹘文《金光明经》第八品研究//张铁山/《新疆大学学报》1990年第2期,第97~109页

也谈甘州回鹘//陈炳应/《敦煌学辑刊》1990年第2期,第36~42页

回鹘文《圣救度佛母二十一种礼赞经》残卷研究//耿世民/《民族语文》1990年第3期,第26~37页

一章关于甘州突厥的于阗文文献//H. W. 贝利撰,王欣译,杨富学校注/《新疆社会科学情报》1990年第4期,第20~22页

论回鹘与辽的关系//张云/《西北历史研究》1988年号,三秦出版社1990年,第84~100页

五代时期甘州回鹘可汗世系考//孙修身/《敦煌研究》1990年第3期,第40~45、转23页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第342~349页

敦煌出土蒙元时代的回鹘文书//[日]森安孝夫著,杨汉璋译,陈世良校/《敦煌研究》1990年第3期,第57~64页

巴黎藏敦煌本回鹘文摩尼教徒忏悔文译释//杨富学/《敦煌学》(台)第16辑,1990年,第41~45页;《西域敦煌宗教论稿》,甘肃文化出版社,1998年,第209~214页;《中国敦煌学百年文库·宗教卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第463~466页

论回鹘文//李森/《语言与翻译》1990年第3期,第10~11页

回鹘文文献语言的数量词(上下)//李经纬/《语言与翻译》1990年第4期,第8~12页;《语言与翻译》1991年第1期,第20~25页

敦煌民族研究论著目录索引

敦煌回鹘文遗书四种//李经纬/《吐鲁番学研究专辑》，敦煌吐鲁番学新疆研究资料中心编印，1990年，第333~258页

榆林窟发现大量回鹘文题记//杨富学/《敦煌研究》1990年第4期，第124页

谈维吾尔佛典//耿世民/《季羨林教授八十华诞纪念论文集》下，江西人民出版社，1991年，第549~553页；《维吾尔古代文献研究》，中央民族大学出版社，2003年，第258~265页

敦煌回鹘文化遗产述要//杨富学/《新疆社会科学情报》1991年第1期，第23~24、转22页

外国收藏刊布的回鹘文佛教文献及其研究//张铁山/《西域研究》1991年第1期，第135~142页

回鹘文《善恶两王子故事》研究//牛汝极/《新疆文物》1991年第1期，第111~130页

回鹘的都统称号及其范围//[日]小田寿典著，刘同起译/《新疆文物》1991年第1期，第137~147页

诸家对回鹘佛教的论考//刘戈/《新疆文物》1991年第1期，第99~110页

回鹘的都统称号及其范围//[日]小田寿典著，刘同起译/《新疆文物》1991年第1期，第137~147页

国外收藏刊布的回鹘文佛教文献及其研究//张铁山/《西域研究》1991年第1期，第135~142页

曹议金征甘州回鹘史事表徵//荣新江/《敦煌研究》1991年第2期，第1~12页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》3，甘肃文化出版社，1999年，第350~363页

跋伯3931号甘州回鹘致中原王朝两《表本》//孙修身/《西北民族研究》1991年第2期，第20~30页

敦煌研究院藏的一页回鹘文残卷//杨富学、牛汝极/《敦煌研究》1991

年第2期,第33~36页;《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,第465~470页

甘州回鹘汗国的创建者//高自厚/《敦煌研究》1991年第2期,第13~18页

伯2155《曹元忠致甘州回鹘可汗状》时代考//孙修身/《敦煌研究》1991年第2期,第26~32页

敦煌出土元代回鹘文佛教徒书简//[日]森安孝夫著,杨富学、黄建华译/《敦煌研究》1991年第2期,第37~48页

试论原居河西的回鹘在建立甘州回鹘政权中的作用//夏泽/《张掖师专学报》1991年第2期,第66~69页

公元十世纪沙州归义军与西州回鹘的文化交往//荣新江/《第二届敦煌学国际研讨会论文集》,(台)汉学研究中心编印,1991年,第583~603页

回鹘摩尼教研究综述//刘戈/《西域研究》1991年第3期,第96~104页

回鹘宗教演变考//陈新齐/《新疆地方志》1991年第3期,第53~55、转31页

从两件回鹘文残卷看早期维吾尔诗歌特点//牛汝极/《新疆大学学报》1991年第4期,第103~107页

回鹘文契约文书的综合研究//[日]山田信夫著,贺小萍、朱悦梅译,杨富学校/《新疆文物》1991年第4期,第129~152页

回鹘文宗教文书的发现、刊布与研究//刘戈/《中亚研究》1991年第4期,第41~49页、《中亚研究》1992年第1~2期合刊,第64~69页

安西榆林窟25窟前室东壁回鹘文题记译释//牛汝极、杨富学/《中国民族古文字研究》3,天津古籍出版社,1991年,第118~127页

六件9-10世纪敦煌回鹘文商务书信研究//牛汝极/《西北民族研究》1992年第1期,第67~79页

敦煌民族研究论著目录索引

甘州回鹘和摩尼教的关系——兼述东西贸易中的宗教因素//钟进文/
《西北史地》1992年第1期,第13~15页;《中国敦煌学百年文库·宗教卷》
3,甘肃文化出版社,1999年,第459~462页

近年国内河西回鹘研究综述//杨富学/《敦煌研究》1992年第2期,第
98~109页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,
第176~192页;《裕固族研究论文续集》(上),兰州大学出版社,2002年,
第494~515页

回鹘文社会经济文书研究评介//刘戈/《乌鲁木齐职业大学学报》1992
年第2期,第85~90页

五件敦煌回鹘文遗书译注//李经纬/《西北民族研究》1992年第2期,
第1~16、转64页

回鹘文社会经济文书研究综述//刘戈/《西域研究》1992年第3期,第
100~103页

甘州回鹘可汗谱系考//程溯洛/《辽金史论丛》5,书目文献出版社,
1992年;《唐宋回鹘史论集》,人民出版社,1993年,第140~149页

关于回鹘西迁若干问题辨证//林幹、高自厚/《民族研究》1992年第5
期,第68~75页

浅谈河西回鹘的历史作用//范玉梅/《中国民族史研究》3,中央民族
学院出版社,1993年,第89~101页

七件回鹘文佛教文献研究//牛汝极/《喀什师范学院学报》1993年第1
期,第44~52、80页

甘州回鹘与曹氏归义军//荣新江/《西北民族研究》1993年第2期,第
60~72页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,
第364~378页

中华人民共和国藏回鹘文写本//[日]梅村坦著,杨富学译/《西北民族
研究》1993年第2期,第151~161页

敦煌回鹘文化遗产述要//杨富学/《中国文物报》1993年5月30日第3

版

敦煌回鹘文遗书五种//李经纬/《西域研究》(《新疆文物》专号)1993年第2期,第31~45页

回鹘文《金光明最胜王经》第九卷长者流水品研究//耿世民/《中国民族古文字研究》2,中国社会科学出版社,1993年,第37~54页;《突厥语言与文化研究》1,中央民族大学出版社,1996年,第12~24页

敦煌回鹘佛教遗书三种//李经纬/《喀什师范学院学报》1993年第4期,第36~47页

五件回鹘文摩尼教文献考释//牛汝极、杨富学/《新疆大学学报》1993年第4期,第109~115页

甘州回鹘成立史论//荣新江/《历史研究》1993年第5期,第32~39页《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第379~387页;《裕固族研究论文续集》(上),兰州大学出版社,2002年,第418~430页

论河西回鹘//陈守忠/《河陇史地考述》,兰州大学出版社,1993年,第82~95页;《1990年敦煌学国际研讨会文集·史地语文编》,辽宁美术出版社,1995年,第133~148页

甘州回鹘漫谈//牛新军/《西北师大学报》1994年第1期,第101~103页

9~12世纪的沙州回鹘文化//杨富学/《敦煌学辑刊》1994年第2期,第90~100页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第175~188页;《裕固族研究论文续集》(上),兰州大学出版社,2002年,第392~410页

敦煌遗书S 8444号研究——兼论唐末回鹘与唐的朝贡贸易//李德龙/《中央民族大学学报》1994年第3期,第35~39页

试论甘州回鹘与北宋王朝的交通//孙修身/《敦煌研究》1994年第4期,第41~54页

敦煌民族研究论著目录索引

敦煌遼真赞所见归义军与东西回鹘的关系//荣新江/《敦煌遼真赞校录并研究》,(台)新文丰出版公司,1994年,第57~129页

敦煌出土回鹘语谚语//杨富学/《社科纵横》1994年第4期,第52~54页;《中国敦煌学百年文库·文学卷》5,甘肃文化出版社,1999年,第476~482页

大谷探险队携归回鹘文买卖借贷契约//[日]山田信夫,朱悦梅译/《敦煌研究》1994年第1期,第95~108页

森安孝夫著《回鹘摩尼教史之研究》评介//荣新江/《西域研究》1994年第1期,第99~103页

敦煌本回鹘文《阿烂弥王本生故事》写卷译释//杨富学/《西北民族研究》1994年第2期,第89~101页;《西域敦煌宗教论稿》,甘肃文化出版社,1998年,第228~245页

法国所藏维吾尔学文献文物及其研究//牛汝极/《西域研究》1994年第2期,第81~89页

北京图书馆藏回鹘文《阿毗达磨俱舍论》残卷研究//张铁山、王梅堂/《民族语文》1994年第2期,第63~70、转7页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第148~158页

敦煌出土早期回鹘语世俗文献译释//牛汝极、杨富学/《敦煌研究》1994年第4期,第7~40页

榆林窟回鹘画像及回鹘萧氏对辽朝佛教艺术的影响//[美]葛雾莲著,杨富学译/《昭乌达蒙族师专学报》1995年第1期,第3~8页;《1994年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立50周年》(石窟考古卷),甘肃民族出版社,2000年,第288~295页

敦煌回鹘文书法艺术//牛汝极、杨富学/《甘肃民族研究》1995年第1期,第99~106页;《敦煌吐鲁番学研究论集》,书目文献出版社,1996年,第517~531页;《中国敦煌学百年文库·艺术卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第83~93页

回鹘文文献语言的后置词//李经纬、靳尚怡/《语言与翻译》1995年第1期,第16~22页;《语言与翻译》1995年第2期,第2~9页

后唐时代甘州回鹘表本及相关汉文文献的初步研究——以P. 3931号写本为中心//赵和平/《九州岛岛学刊》(敦煌学专号·3·总第24期),1995年;《唐五代书仪研究》,中国社会科学出版社,1995年,第231~252页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第66~79页

回鹘文《金光明经》第十四品《如意宝珠品》研究//周北川/《新疆大学学报》1995年第2期,第85~90页

甘州回鹘可汗世次辨析//陆庆夫/《敦煌学辑刊》1995年第2期,第31~40页;《敦煌归义军史专题研究》,兰州大学出版社,1997年,第466~485页

试论瓜沙曹氏与甘州回鹘之关系//孙修身/《1990年敦煌学国际研讨会文集·史地语文编》,辽宁美术出版社,1995年,第98~117页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第1~13页

张氏归义军与西州回鹘的关系//荣新江/《1990年敦煌学国际研讨会文集·史地语文编》,辽宁美术出版社,1995年,第118~132页

悄然湮没的王国——沙州回鹘国//李正宇/《沙州回鹘及其文献》(杨富学、牛汝极著),甘肃文化出版社,1995年,第289~311页;《1990年敦煌学国际研讨会文集·史地语文编》,辽宁美术出版社,1995年,第149~174页;《敦煌史地新论》,(台)新文丰出版公司,1996年,第355~386页;《裕固族研究论文续集》(上),兰州大学出版社,2002年,第470~493页

沙州回鹘国及其政权组织——沙州回鹘研究之一//杨富学/《1990年敦煌学国际研讨会文集·史地语文编》,辽宁美术出版社,1995年,第175~200页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第14~29页;《裕固族研究论文续集》(上),兰州大学出版社,2002年,第

445~469页

敦煌回鹘文写本的年代//[法]J·哈米尔顿著,牛汝极、王菲译/《西域研究》1995年第3期,第92~97页

《沙州回鹘及其文献》评介//苏北海/《敦煌研究》1995年第3期,第200~203页

英国和土耳其所藏维吾尔文献及其研究//牛汝极/《新疆文物》1995年第3期,第91~93页

关于回鹘文文献中名词的数范畴//米叶沙尔·拜祖拉/《语言与翻译》1995年第3期,第33~39页

敦煌Or. 8212(170)号回鹘文文书的译文质疑//李经纬/《新疆大学学报》1995年第3期,第102~106页

西域、敦煌文献所见回鹘之佛经翻译//杨富学/《敦煌研究》1995年第4期,第1~36页

敦煌壁画回鹘公主陇西李氏等供养像考略//苏莹辉/《故宫文物月刊》(台)第13卷第10期,1996年,第120~123页

P. O. 1号敦煌回鹘文佛经残卷译释//李经纬/《喀什师范学院学报》1996年第1期,第29~38、转87页

回鹘文文献语言名词的格范畴分析//李经纬、陈瑜/《语言与翻译》1996年第2期,第1~6页

突厥佛教的源流与古突厥语佛典的出现//[日]森安孝夫著,郝仲平译/《敦煌学辑刊》1996年第1期,第114~135页

从回鹘文《俱舍论颂疏》残叶看汉语对回鹘的影响//张铁山/《西北民族研究》1996年第2期,第265~269、转192页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第227~233页

回鹘文社会经济文书的发现、收藏与研究//李经纬/《喀什师范学院学报》1996年第2期,第66~80页

敦煌本回鹘文《杂阿含经》残卷研究//张铁山/《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348~355页；
《中国敦煌学百年文库·民族卷》4，甘肃文化出版社，1999年，第159~168页

《九至十世纪敦煌回鹘文写本》研究结论//[法]哈密顿著，林惠译/
《喀什师范学院学报》1996年第3期，第38~44、转48页

回鹘文文献语言动词的语法形式与语法意义//李经纬/《喀什师范学院学报》1996年第3期，第45~48页、《喀什师范学院学报》1996年第4期，第26~34页

佛教在回鹘中的传播//杨富学/《庆祝潘石禅先生九秩华诞敦煌学特刊》，(台)文津出版社，1996年，第325~351页

回鹘文《金光明最胜王经》第十三品研究//阿力肯·阿吾哈力/《突厥语言与文化研究》，中央民族大学出版社，1996年，第25~46页

我国维吾尔古文字和古献研究概况//牛汝极/《西域研究》1996年第4期，第89~94页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》4，甘肃文化出版社，1999年，第112~118页

藏文史料中的“维吾尔”//尹伟先/《敦煌研究》1996年第4期，第120~128页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》4，甘肃文化出版社，1999年，第80~91页

回鹘西迁新考//薛宗正/《新疆大学学报》1996年第4期，第36~40页

回鹘文佛教文献中夹写汉字的分类和读法//张铁山/《西域研究》1997年第1期，第99~104页

回鹘文社会经济文书的发现、收藏与研究情况概述//李经纬/《西北民族研究》1997年第1期，第157~172页

回鹘文文书研究与汉语译音问题//刘戈、艾则孜·玉素甫/《西域研究》1997年第2期，第75~81页

回鹘文文献及其学术价值//张铁山/《中国少数民族古籍论》，巴蜀书

敦煌民族研究论著目录索引

社, 1997年, 第172~184页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4, 甘肃文化出版社, 1999年, 第102~111页

回鹘文与《金光明经》//艾尔肯·伊明尼雅孜·库吐鲁克/《中国少数民族古籍论》, 巴蜀书社, 1997年, 第185~193页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4, 甘肃文化出版社, 1999年, 第169~174页

日本对我国维吾尔族古籍的收藏与研究//拓和提/《中国少数民族古籍论》, 巴蜀书社, 1997年, 第194~208页

佛教与回鹘文学//杨富学/《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》, 中华书局, 1997年, 第397~404页

论佛教文化对回鹘语词汇的影响//赵永红/《中国民族语言论丛》, 云南民族出版社, 1997年, 第342~355页

回鹘文佛教文献《说心性经》译释//张铁山/《中国少数民族文学与文献论集》, 辽宁民族出版社, 1997年, 第341~371页

回鹘文佛教诗歌《观音经相应譬喻谭》研究//赵永红/《中国少数民族文学与文献论集》, 辽宁民族出版社, 1997年, 第372~396页

回鹘文《增壹阿含经》残卷研究//张铁山/《民族语文》1997年第2期, 第28~33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、杨富学/《敦煌学辑刊》1997年第2期, 第19~27页;《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

回鹘文文书研究与汉语译音问题//刘戈、艾则孜·玉素甫/《西域研究》1997年第2期, 第75~81页

沙州回鹘石窟艺术//刘玉权/《中国石窟·安西榆林窟》, 文物出版社、平凡社, 1997年, 第216~227页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4, 甘肃文化出版社, 1999年, 第204~214页

西域敦煌回鹘文献语言的语音与词汇//邓浩、杨富学/《甘肃民族研究》1997年第3期, 第44~55页

论回鹘文献语言的内部差异//邓浩、杨富学/《敦煌研究》1997年第3期,第161~170页;《裕固族研究论文集续集》(下),兰州大学出版社,2002年,第296~312页

河西回鹘之佛教//杨富学、杜斗城/《世界宗教研究》1997年第3期,第39~44页;《中国敦煌学百年文库·宗教卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第455~459页

回鹘“楼居”与契丹“四楼”之关系研究/任爱君/《西北民族研究》1997年第2期,第138~145页

对回鹘文佛教文献中夹写汉字现象的一点认识//张铁山/《突厥语言与文化研究》2,中央民族大学出版社,1997年,第112~122页

回鹘文文书的特点和史料价值//刘戈/《西域研究》1997年第4期,第120~124页

回鹘语译本《金光明最胜王经》(1~2)//李树辉/《语言与翻译》1997年第4期、《语言与翻译》1998年第1期,第21~27页

西域敦煌回鹘文献语言词法研究//邓浩、杨富学/《敦煌研究》1998年第1期,第136~154页

归义军晚期的回鹘化与沙州回鹘政权//陆庆夫/《敦煌学辑刊》1998年第1期,第18~24页;《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州大学出版社,2003年,第492~504页

关于回鹘摩尼教的几个问题//[德]茨默著,桂林、杨富学译/《敦煌学辑刊》1998年第1期,第147~150页

论西域敦煌回鹘文献语言句法//邓浩、杨富学/《甘肃民族研究》1998年第1期,第32~37页

佛教与敦煌回鹘文书法艺术//牛汝极、杨富学/《西域敦煌宗教论稿》,甘肃文化出版社,1998年,第134~149页

国内有关维吾尔历史文化研究综览//桑荣/《中国维吾尔历史文化研究论丛》1,新疆人民出版社,1998年,第18~56页

敦煌民族研究论著目录索引

回鹘文文献语言的助动词简析// 靳尚怡/《中国维吾尔历史文化研究论丛》1, 新疆人民出版社, 1998年, 第181~193页

回鹘佛教对北方诸族的影响// 杨富学/《昭乌达蒙族师专学报》(北方民族文化专辑), 1998年第3期, 第82~86、转64页

归义军与辽及甘州回鹘关系考// 陆庆夫/《兰州大学学报》1998年第3期, 第73~79页;《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

从出土文献看沙州回鹘之摩尼教// 李旭东/《甘肃民族研究》1998年第3期, 第75~78页

隋唐时期河西地区内迁的回鹘——兼论甘州回鹘的渊源// 刘再聪/《敦煌研究》1998年第3期, 第127~135页

西域敦煌回鹘文文献语言的动词及其用法// 邓浩、杨富学/《敦煌研究》1998年第4期, 第107~119页

近三年来国外维吾尔学研究概况// 牛汝极/《国立政治大学民族学报》第23期, 1998年, 第221~228页

汉传佛教对回鹘的影响// 杨富学/《上海佛教》1998年第4期, 第14~19页

西域敦煌回鹘文文献语言条件式形式的演变// 邓浩、杨富学/《甘肃民族研究》1999年第1期, 第101~106页

我国回鹘文社会经济文书研究述要// 朱悦梅/《敦煌学辑刊》1999年第1期, 第132~135页

金山国与甘州回鹘关系考论// 陆庆夫/《敦煌学辑刊》1999年第1期, 第49~58页;《敦煌归义军史专题研究续编》, 兰州大学出版社, 2003年, 第476~491页

回鹘文《慈恩传》中的汉语词汇和河西方言——兼论回鹘文音的历史变迁// [日]高田时雄/《敦煌文薈》上, (台)新文丰出版公司, 1999年, 第61~83页

《回鹘之佛教》读后//黄夏年/《中国佛学》第2卷第1期,1999年,第319~334页

鸠摩罗什译经对回鹘佛教的影响//伊斯拉菲尔·玉素甫/《耿世民先生70寿辰纪念文集》,民族出版社,1999年,第1~16页

回鹘文《金光明最胜王经》第三十品研究//阿力肯·阿吾哈力/《耿世民先生70寿辰纪念文集》,民族出版社,1999年,第17~34页

回鹘文献语言复合词的构成及其特点//张铁山/《耿世民先生70寿辰纪念文集》,民族出版社,1999年,第35~43页

回鹘摩尼教研究百年回顾//杨富学/《敦煌学辑刊》1999年第2期,第105~113页

论甘州回鹘与中原王朝的贡使关系//陆庆夫/《民族研究》1999年第3期,第62~70页

伯希和藏品中一件回鹘文皈依佛教三宝愿文研究//牛汝极/《敦煌研究》1999年第4期,第154~160页

杨富学著《回鹘之佛教》//杜斗城/《历史研究》1999年第4期,第187~188页

巴黎所藏回鹘文文献概述//牛汝极/《庆祝吴其昱先生八秩华诞敦煌学特刊》,(台)文津出版社,2000年,第193~220页

一件回鹘文皈依三宝愿文译释//Peter Zieme、牛汝极/《中亚学刊》第5辑,2000年,第22~36页

甘州回鹘的兴衰及西迁//钱伯泉/《甘肃民族研究》2000年第1期,第36~45页

敦煌莫高窟北区洞窟所出多种民族文字文献和回鹘文木活字综述//彭金章、王建军/《敦煌研究》2000年第2期,第154~159页

沙州回鹘与西州回鹘//[日]森安孝夫著,梁晓鹏译/《敦煌学辑刊》2000年第2期,第136~146页

1970年以来吐鲁番敦煌回鹘文宗教文献的整理与研究//[德]茨默著,

杨富学译/《敦煌研究》2000年第2期,第168~178页

回鹘文契约文书研究概况及存在的问题//刘戈/《民族研究》2000年第2期,第76~84页

回鹘弥勒信仰考//杨富学/《中华佛学学报》第13期,2000年,第21~32页

沙州回鹘史探微//刘玉权/《1994年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立50周年·宗教文史卷》下,甘肃民族出版社,2000年,第1~39页

敦煌吐鲁番回鹘汉译疑伪经典//牛汝极/《敦煌学辑刊》2000年第2期,第79~96页

20世纪中国回鹘佛教研究概述//杨富学/《中国宗教研究年鉴·1997-1998》,宗教文化出版社,2000年,第177~186页

敦煌莫高窟北区石窟出土部分回鹘文文献概述(一)//雅森·吾守尔/《敦煌莫高窟北区石窟》第1卷,文物出版社,2000年,第352~357页

叙利亚文文书中回鹘文部分的转写和翻译//张铁山/《敦煌莫高窟北区石窟》第1卷,文物出版社,2000年,第391~392页

回鹘文文献研究现状及发展设想//吐尔逊·阿尤甫、张铁山/《中国维吾尔历史文化研究论丛》2,新疆人民出版社,2000年,第158~189页

百年来回鹘文文学研究回顾//杨富学/《西域研究》2000年第4期,第80~88页

回鹘文社会经济文书研究百年回顾//杨富学/《敦煌研究》2000年第4期,第169~177页

汉传佛教对回鹘的影响//高士荣、杨富学/《民族研究》2000年第5期,第71~76页

元代回鹘藏传佛教文献研究概况//杨建新、王红梅/《兰州大学学报》2001年第1期,第1~7页

莫高窟北区 B53 窟出土回鹘文《杂阿含经》残叶研究//张铁山/《敦煌

研究》2001年第2期，第101~106页

敦煌莫高窟北区出土回鹘文《中阿含经》残叶研究//张铁山/《中央民族大学学报》2001年第4期，第128~131页

北京大学图书馆馆藏两叶敦煌本回鹘文残叶研究//张铁山/《西北民族研究》2001年第3期，第95~101页

莫高窟北区B159窟出土回鹘文《别译杂阿含经》残卷研究//张铁山/《民族语文》2001年第6期，第36~46页

回鹘景教研究百年回顾//杨富学/《敦煌研究》2001年第2期，第167~173页

回鹘文文献语言研究百年回顾//邓浩、杨富学/《语言与翻译》2001年第2期，第1~5页

回鹘佛教文献研究百年回顾//杨富学/《敦煌研究》2001年第3期，第152~162页

回鹘佛教归属未定典籍//牛汝极/《语言与翻译》2001年第4期，第13~20页

Sariy Ujgur 考源——兼论龟兹回鹘与沙州曹氏归义军政权的关系//李树辉/《敦煌学与中国史研究论集——纪念孙修身先生逝世一周年》，甘肃人民出版社，2001年，第318~332页；《裕固族研究论文集》（上），兰州大学出版社，2002年，第205~252页

莫高窟北区发现的叙利亚文景教——回鹘文佛教双语写本再研究//牛汝极/《敦煌研究》2002年第2期，第56~63页

敦煌莫高窟北区B52窟出土回鹘文——《阿毗达磨俱舍论实义疏》残叶研究//张铁山/《敦煌学辑刊》2002年1期，第13~11页

敦煌榆林千佛洞第12窟回鹘文题记//牛汝极/《新疆大学学报》2002年第1期，第120~129页

敦煌吐鲁番回鹘佛教文献与回鹘语大藏经//牛汝极/《西域研究》2002年第2期，第56~65页

敦煌民族研究论著目录索引

北京大学图书馆馆藏敦煌本回鹘文《杂阿含经》残叶研究//张铁山/
《中央民族大学学报》2002年4期,第108~112页

敦煌回鹘文佛教文献及其价值//杨富学/《戒幢佛学》第2卷,岳麓书
社,2002年,第111~119页

回鹘文《玄奘传》及其相关问题//杨富学/《敦煌佛教艺术文化论文集》,
兰州大学出版社,2002年,第108~125页

从出土文献看汉语对回鹘语的影响//杨富学/《姜亮夫、蒋礼鸿、郭在
贻先生纪念文集》,上海教育出版社,2003年,第395~400页

回鹘文源流考辨//杨富学/《西域研究》2003年第3期,第70~77页

论回鹘文献语言的词重音//张铁山/《新疆大学学报》2003年第3期,
第130~133页

敦煌莫高窟北区B159窟出土回鹘文《别译杂阿含经》残卷研究(二)
//张铁山/《民族语文》2003年1期,第59~67页

敦煌莫高窟北区出土三件回鹘文佛经残片研究//张铁山/《民族语文》
2003年6期,第44~52页

敦煌莫高窟北区出土回鹘文文献过眼记//张铁山/《敦煌研究》2003
年第1期,第94~99页

莫高窟北区出土两件回鹘文佛经残片研究//张铁山/《敦煌学辑刊》
2003年2期,第79~86页

莫高窟北区B128出土回鹘文《八十华严》残页研究//张铁山/《中央
民族大学学报》2003年第4期,第112~115页

S.6551《讲经文》写作年代及相关史事考辨//李树辉/《敦煌研究》2003
年5期,第55~60页

敦煌吐鲁番文献所见回鹘之弥勒信仰//杨富学/《2000年敦煌学国际
学术讨论会文集——纪念敦煌藏经洞发现暨敦煌学百年》历史文化卷下,
甘肃民族出版社,2003年,第74~86页

《阿含经》在回鹘人中的传译及其社会历史原因//张铁山/《西域研究》

2003年第4期,第66~71页

试论佛教文化对回鹘语词汇的影响//赵永红/《西域研究》2003年第4期,第72~75页

中国吐鲁番、敦煌出土回鹘文献研究//耿世民/《维吾尔古代文献研究》,中央民族大学出版社,2003年,第14~27页

古代维吾尔文字、文献与方言研究//耿世民/《维吾尔古代文献研究》,中央民族大学出版社,2003年,第28~43页

维吾尔佛教文献//耿世民/《维吾尔古代文献研究》,中央民族大学出版社,2003年,第43~79页

兰州本回鹘文《俱舍论实义疏》//耿世民/《维吾尔古代文献研究》,中央民族大学出版社,2003年,第397~408页

回鹘僧与《西夏文大藏经》的翻译//杨富学/《敦煌吐鲁番研究》第7卷,中华书局,2004年,第338~344页

书评:《佛教与回鹘社会》(茨默著)//杨富学/《华林》第3卷,中华书局,2004年,第445~449页

论多种文字在古代维吾尔族中的行用//杨富学/《民族史研究》第5辑,民族出版社,2004年,第288~315页

敦煌回鹘文化遗产及其重要价值//杨富学/《新疆大学学报》2004年第1期,第82~86页

从《弥勒会见记》到贯云石——古代回鹘戏曲史上的一个侧面//杨富学、高人雄/《甘肃民族研究》2004年第1期,第75~80页

莫高窟北区出土三件珍贵的回鹘文佛经残片研究//张铁山/《敦煌研究》2004年第1期,第78~82页

古代回鹘诗歌的艺术成就//杨富学/《南都学坛》2004年第1期,第80~84页

试论维吾尔族宗教信仰的历史变迁//热孜婉/《山东教育学院学报》2004年第1期,第77~80页

《回鹘文献与回鹘文化》评介//李树辉/《敦煌学辑刊》2004年第1期,第164~168页

海峡两岸对回鹘佛教的研究及存在的问题//《法源》第22期,2004年,第299~306页

试论回鹘文献语言的语音和谐//张铁山/《语言与翻译》2004年第2期,第32~35页

回鹘五台山信仰与文殊崇拜//杨富学/《麦积山石窟艺术文化论文集》(下),兰州大学出版社,2004年,第441~447页

印度佛本生故事在回鹘中的传译与影响//杨富学/《新疆文物》2004年第2期,第34~45页

回鹘文化与西部文化——杨富学著《回鹘文献与回鹘文化》代序//齐陈骏/《甘肃民族研究》2004年第2期,第99~102页

一部高水准的回鹘文化史研究著作——杨富学先生《回鹘文献与回鹘文化》一书评介//王大方/《新疆文物》2004年第2期,第99~101页

回鹘宗教史上的萨满巫术//杨富学/《世界宗教研究》2004年第3期,第123~132页

回鹘宗教文学稽考//杨富学/《西北民族大学学报》2004年第3期,第116~123页

回鹘道教杂考//杨富学/《中国道教》2004年第4期,第14~16页

论多种文字在古代维吾尔族中的行用//杨富学/《民族史研究》第5辑,民族出版社,2004年

回鹘:神秘文字与独特文化——读《回鹘文献与回鹘文化》//王记录/《中国图书评论》2004年第5期,第8~10页

古代回鹘民间文学杂述//杨富学/《民族文学研究》2004年第4期,第24~28页

回鹘文木活字//雅森·吾守尔/《文史知识》2004年第5期,第52~56页

回鹘文契约证人套语研究//刘戈/《民族研究》2004年第5期,第55~63页

汉传佛教影响回鹘三证//杨富学/《觉群·学术论文集》第3卷,商务印书馆,2004年,第382~393页

西方回鹘史研究的简短回顾//耿世民/《西域研究》2004年第3期,第116~118页

我国古代维吾尔文献研究的新收获//林红/《语言与翻译》2004年第3期,第78页

博学明辨 发覆求真——杨富学著《回鹘文献与回鹘文化》//王红梅/《普门学报》2004年第3期,第365~372页

从回鹘文《罗摩衍那》看佛教对印度史诗的融摄//《觉群·学术论文集》第4卷,宗教文化出版社,2004年,第422~431页

敦煌吐鲁番文献所见回鹘古代历法//周银霞、杨富学/《敦煌研究》2004年第6期,第62~66页

敦煌莫高窟北区出土回鹘文文献译释研究(一)//张铁山/《敦煌莫高窟北区石窟》第2卷,文物出版社,2004年,第360~368页

敦煌莫高窟北区出土回鹘文文献译释研究(二)//张铁山/《敦煌莫高窟北区石窟》第3卷,文物出版社,2004年,第383~396页

回鹘文化影响契丹的点点滴滴//杨富学/《宋史研究论文集》第10辑,兰州大学出版社,2004年,412~423

附 实厥

沙州古突厥文占卜书irq bitig后记//哈密屯著,吴其昱译/《敦煌学》(香港)第1辑,1974年,第96~106页

唐代胡化婚姻关系试论——兼论突厥世系//卢向前/《敦煌吐鲁番文书论稿》,江西人民出版社,1992年,第20~46页

古代突厥文《占卜书》译释//张铁山、赵永红/《喀什师范学院学报》

1993年第2期,第31~42页

敦煌本突厥文Iṛq书跋//杨富学/《北京图书馆馆刊》1997年第4期,第104~105页;《西域敦煌宗教论稿》,甘肃文化出版社,1998年,第64~68页

七、粟特

沙州都督府图经及蒲昌海之康居聚落//[法]伯希和撰,冯承钧译/《西域南海史地考证译丛七编》,中华书局,1957年,第25~29页

粟特文及其文献//黄振华/《中国史研究动态》1981年第9期,第28~33页

粟特文文书收藏情况简介//[英]西蒙斯·威廉斯著,田卫疆译/《民族译丛》1984年第4期,第52~53页

粟特人在中西交通中的作用(自公元六世纪中叶至七世纪中叶)//芮传明/《中华文史论丛》1985年第1期,第49~67页

敦煌所出粟特文信札的书写地点和时间问题//陈国灿/《魏晋南北朝隋唐史资料》第7辑,武汉大学出版社,1985年,第10~18页;《敦煌学史事新证》,甘肃教育出版社,2002年,第56~72页

敦煌出土粟特文古书信的断代问题//林梅村/《中国史研究》1986年第1期,第87~99页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第156~171页

斯坦因所获粟特文《二号信札》译注//王冀青/《西北史地》1986年第1期,第66~72页

论伯希和粟特文写本二号之年月//吴其昱/《敦煌学》(台)第12辑,1987年,第1~4页;《中国敦煌学百年文库·文献卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第366~368页

魏晋至隋唐河西胡人的聚居与火袄教//陈国灿/《西北民族研究》1988

年第1期,第198~209、转278页;《中国敦煌学百年文库·宗教卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第526~541页;《敦煌学史事新证》,甘肃教育出版社,2002年,第73~97页

敦煌壁画与粟特壁画的比较研究//《敦煌研究》1988年第2期,第82~84页;《1987年敦煌石窟研究国际讨论会文集·石窟艺术编》,辽宁美术出版社,1990年,第150~169页;《敦煌艺术宗教与礼乐文明——敦煌心史散论》,中国社会科学出版社,1996年,第157~178页;《中国敦煌学百年文库·考古卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第328~339页

敦煌白画中的粟特神祇//《敦煌吐鲁番学研究论文集》,汉语大词典出版社,1990年,第296~309页;《敦煌艺术宗教与礼乐文明——敦煌心史散论》,中国社会科学出版社,1996年,第179~195页

粟特文古信札年代的考古学证明//[匈]哈尔玛塔著,朱新译/《新疆文物》(译文专刊),1992年,第67~76,转98页

八世纪中叶敦煌的粟特人聚落//[日]池田温著,辛德勇译/《日本学者研究中国史论著选译》第9卷《民族交通卷》,中华书局,1993年,第140~220页

粟特人在突厥与中原交往中的作用//程越/《新疆大学学报》1994年第1期,第62~67页

入华粟特人在唐代的商业与政治活动//程越/《西北民族研究》1994年第1期,第56~64页

五代敦煌粟特人医家史再盈//党新玲/《甘肃中医学院学报》1994年第3期,第9~10页

西域粟特移民考//荣新江/《西域考察与研究》,新疆人民出版社,1994年,第157~172页

唐代粟特人与中原商业贸易产生的社会作用和影响//王尚达/《西北民族研究》1995第1期,第26~38页

唐代丝绸之路上的昭武九姓//陆庆夫/《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州大

敦煌民族研究论著目录索引

学出版社, 1995年, 第544~557页

敦煌所出粟特语古信札与两晋之际敦煌姑臧的粟特人//刘波/《敦煌研究》1995年第3期, 第147~154页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1, 甘肃文化出版社, 1999年, 第172~182页

国内粟特研究综述//程越/《中国史研究动态》1995年第9期, 第13~19页

吐蕃统治下的敦煌粟特人//郑炳林、王尚达/《中国藏学》1996年第4期, 第43~53页;《敦煌归义军史专题研究》, 兰州大学出版社, 1997年, 第374~390页

从敦煌写本判文看唐长安的粟特聚落//陆庆夫/《敦煌学辑刊》1996年第1期, 第47~51页;《中国敦煌学百年文库·历史卷》2, 甘肃文化出版社, 1999年, 第505~510页

唐五代敦煌粟特人与归义军政权//郑炳林/《敦煌研究》1996年第4期, 80~96页;《敦煌归义军史专题研究》, 兰州大学出版社, 1997年, 第400~432页;《中国敦煌学百年文库·历史卷》2, 甘肃文化出版社, 1999年, 第531~552页

吐蕃统治时期敦煌两位粟特僧官——史慈灯、石法海考//马雅伦、邢艳红/《敦煌学辑刊》1996年第1期, 第52~56页

唐末五代敦煌粟特人之汉化//陆庆夫/《历史研究》1996年第6期, 第25~34页;《敦煌归义军史专题研究》, 兰州大学出版社, 1997年, 第359~373页

唐五代敦煌的粟特人与佛教//郑炳林/《敦煌研究》1997年第2期, 第151~168页;《敦煌归义军史专题研究》, 兰州大学出版社, 1997年, 第433~465页

唐末五代敦煌的社与粟特人聚落//陆庆夫、郑炳林/《敦煌归义军史专题研究》, 兰州大学出版社, 1997年, 第391~399页

唐代粟特人的东迁及其社会生活//薛宗正/《新疆大学学报》1997第4

期, 第62~66页

丝绸之路上的粟特文明浅探//张生祥/《丝绸之路-学术专辑》第1辑, 1998年, 第82~83页

《康秀华写经施入疏》与《炫和尚货卖胡粉历》研究//郑炳林/《敦煌吐鲁番研究》第3卷, 北京大学出版社, 1998年, 第191~208页;《敦煌归义军史专题研究续编》, 兰州大学出版社, 2003年, 第444~464页

粟特语古信的历史背景//格瑞纳·辛姆斯-威廉姆斯著, 王平先译/《敦煌研究》1999年第1期, 第110~119页

汉唐之际粟特地区诸国与中原王朝的关系//陈海涛/《敦煌学辑刊》1999年第1期, 第115~122页

唐五代敦煌医学酿酒建筑业中的粟特人//郑炳林/《西北第二民族学院学报》1999年第4期, 第19~25页

敦煌粟特研究历史回顾//陈海涛/《敦煌研究》2000年第2期, 第160~167页

萨宝的再认识//芮传明/《史林》2000年第3期, 第23~39页

归义军时期敦煌从化乡消失原因初探//陈海涛/《中国社会历史评论》第2辑, 天津古籍出版社, 2000年, 第432~438页

敦煌粟特研究历史回顾//陈海涛/《敦煌研究》2000年第2期, 第160~167页

唐代入华粟人商业活动的历史意义//陈海涛/《敦煌学辑刊》2002年第1期, 第118~124页

唐帝国和粟特人的交易活动//[日]荒川正晴著, 陈海涛译, 杨富学校/《敦煌研究》2002年第3期, 第81~91页

敦煌的粟特居民及祆神祈赛//谭蝉雪/《2000年敦煌学国际学术讨论会文集——纪念敦煌藏经洞发现暨敦煌学百年》历史文化卷上, 甘肃民族出版社, 2003年, 第56~73页

粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索国际研讨会综述//第6

炳林、屈直敏/《敦煌学辑刊》2004年第1期,第158~163页

晚唐五代敦煌地区粟特妇女生活研究//郑炳林、徐晓丽/《新疆师范大学学报》2004年第2期,第36~40页

八、于阗

于阗公主供养地藏王菩萨画像跋//王国维/《观堂集林·附别集》4,中华书局,1959年:第999~1003页

于阗文护照之关外路程考//岑仲勉/《新疆论丛》第2期,1948年,第55~77页

于阗媲摩城、坎城两地考//孙修身/《西北史地》1981年第2期,第67~72页

于阗文及其文献//黄振华/《中国史研究动态》1981年第3期,第20~23页

关于唐末宋初于阗国的国号年号及其王家世系问题//张广达、荣新江/《敦煌吐鲁番文献研究论集》,中华书局,1982年,第179~209页

伯二九九二号文书三通五代状文的研究//苏哲/《敦煌吐鲁番文献研究论集》第5辑,北京大学出版社,1990年,第437~469页

851-1001年于阗王世系//[法]哈密顿著,耿昇译/《敦煌学辑刊》第3辑,1983年,第162~169页

于阗尉迟王家世系考述//殷晴/《新疆社会科学》1983年第2期,第123~146页

和田、敦煌发现的中古于阗史料概述//张广达、荣新江/《新疆社会科学》1983年第4期,第78~88页

和田塞语七件文书考释//黄盛璋/《新疆社会科学》1983年第3期,第107~120页

和田文《于阗王尉迟徐拉与沙州大王曹元忠书》与西北史地问题//黄盛璋/《历史地理》3,1983年,第203~219页

于阗文研究概述 // 黄振华 / 《中国民族古文字研究》，中国社会科学出版社，1984年，第64~86页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》1，甘肃文化出版社，1999年，第183~197页

古代和田派美术初探 // 王冀青 / 《敦煌学辑刊》1984年第2期，第91~100页

藏文古籍所述于阗王谱系迄始年代研究 // 林梅村 / 《新疆社会科学》1985年第5期，第83~90页

大宝于阗王李圣天简介 // 殷晴 / 《新疆历史研究》1986年第1期，第12~13、转34页

敦煌佛教艺术和古代于阗 // 孙修身 / 《新疆社会科学》1986年第1期，第52~59页

李唐开元时代于阗僧侣的物质生活之一斑 // 陈祚龙 / 《海潮音》第67卷第6期，1986年，第4~9页、第67卷第7期，1986年，第27~33页、第67卷第8期，1986年，第12~18页；《敦煌学散策新集》，（台）（台）新文丰出版公司，1989年，第89~134页

于阗文《使河西记》的历史地理研究（1~2） // 黄盛璋 / 《敦煌学辑刊》1986年第2期，第1~18页、《敦煌学辑刊》1987年第1期，第1~13页；《中国敦煌学百年文库·地理卷》2，甘肃文化出版社，1999年，第36~71页

唐代吐蕃统治都善的若干问题 // 杨铭 / 《新疆历史研究》1986年第2期，第20~30页

于阗佛寺志 // 张广达、荣新江 / 《世界宗教研究》1986年第3期，第140~149页

唐代吐蕃统治于阗的若干问题 // 杨铭 / 《西北师院学报》增刊《敦煌学研究》，1986年，第39~45页

敦煌瑞像记、瑞像图及其反映的于阗 // 张广达、荣新江 / 《敦煌吐鲁番文献研究论集》第3辑，北京大学出版社，1986年，第69~143页

敦煌民族研究论著目录索引

九至十世纪的于阗纪年//[法]哈密屯著,耿昇译/《中国敦煌吐鲁番学会研究通讯》1987年第1期,第21~24页

一件新发现的于阗语文书——兼从有关文书探察古代塔里木南端的社会经济情况//殷晴/《新疆社会科学研究》1986年第12期,第10~17页

《英国博物院藏敦煌汉文写本注记目录》中误收的斯坦因所获和阗文书辨释//王翼青/《敦煌学辑刊》1987年第2期,第94~108页

唐代塔里木盆地南缘的社会经济生活——于阗某寺帐簿残页析释//殷晴/《新疆文物》1987年第3期,第60~73页

巴黎国立图书馆所藏敦煌于阗语写卷目录初稿//张广达、荣新江/《敦煌吐鲁番文献研究论集》4,北京大学出版社,1987年,第90~127页

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//荣新江/《文博》1987年第4期,第68~75页

九十世纪于阗族属考辨//荣新江/《新疆社会科学》1987年第4期,第76~83页

敦煌文书P.3510于阗文《从德太子发愿文》(拟)及其年代//张广达、荣新江/《1983年全国敦煌学术讨论会文集·文史遗书编》上,兰州人民出版社,1987年,第163~175页

古代于阗文佛教文献研究概述//[英]埃默瑞克著,田卫疆译,胡锦涛校/《新疆社会科学情报》1987年第9期,第2~13页、《新疆社会科学情报》1987年第10期,第20~27页;《新疆文物》1987年第4期,第44~58页

一件新发现的于阗语文书——兼析古代塔里木南端的社会经济情况//殷晴/《民族研究》1987年第6期,第94~101页

敦煌所出于阗文千佛名经校释//黄振华/《敦煌吐鲁番文集》,敦煌吐鲁番学北京资料中心编印,1988年,109~227页

关于敦煌和田出土于阗文献年代问题研究概况//荣新江/《中国敦煌吐鲁番学会研究通讯》1988年第1期,第17~27页

于阗语资料所记之尉迟王家的系谱和年代//井之口泰淳著,荣新江译

/《新疆文物》1988年第2期,第113~124、转131页

公元851-1001年于阗年号考//[法]哈密屯著,荣新江译/《新疆文物》1988年第2期,第133~138页

《钢和泰藏卷》中的一首抒情诗//钟兴麒/《新疆师范大学学报》1988年第3期,第74~76页

于阗文中的八曜//段晴/《民族语文》1988年第4期,第36~40页

敦煌于阗文几篇使臣奏稿及其相关问题综论//黄盛璋/《敦煌研究》1989年第2期,第51~60页

敦煌于阗文P. 2741、Ch.00296、P. 2790号文书疏证//黄盛璋/《西北民族研究》1989年第2期,第41~71页

于阗王国//[英]贝利著,荣新江译/《新疆社会科学研究》1989年第3期,第37~43页

于阗语中的藏文借词和藏语中的于阗文借词//[英]恩默瑞克著,荣新江译/《国外藏学研究译文集》第6辑,西藏人民出版社,1989年,第136~161页

唐代于阗的社会经济研究——出土文书析释//殷晴/《新疆社会科学》1989年第6期,第67~80页

关于敦煌出土于阗文献的年代及其相关问题//张广达、荣新江/《纪念陈寅恪先生诞辰百年学术论文集》,北京大学出版社,1989年,第284~306页

再论于阗王尉迟徐拉与沙州大王曹元忠书//黄盛璋/《新疆社会科学》1990年第3期,第99~111页

于阗建国传说成立的背景//[日]山崎元一著,荣新江译/《新疆社会科学研究》1990年第4期,第44~53页

于阗经文中“作茧自缚”的来源//段晴/《民族语文》1993年第1期,第63~66页

大宝于阗王李圣天//衡之/《西域研究》1993年第2期,第116页

敦煌民族研究论著目录索引

关于宋时期中原文化对于阗影响的几个问题//荣新江/《国学研究》第1卷,1993年,第401~424页

敦煌吐鲁番出土中古伊朗语文献研究概述//荣新江/《伊朗学在中国论文集》,北京大学出版社,1993年,第57~71页

于阗文贤劫千佛名经考证//黄振华/《中国民族古文字研究》2,中国社会科学出版社,1993年,第1~36页

于阗王国与瓜沙曹氏//荣新江/《敦煌研究》1994年第2期,第111~119页

敦煌写卷于阗文《克什米尔行程》历史地理研究//黄盛璋/《新疆文物》1994年第4期,第27~48页;《中国敦煌学百年文库·地理卷》2,甘肃文化出版社,1999年,第9~35页

八世纪下半与九世纪初的于阗//张广达、荣新江/《唐研究》第3卷,北京大学出版社,1997年,第339~361页

于阗国使刘再昇的国籍及出使过程探微//钱伯泉/《敦煌研究》1998年第1期,第96~101页

十世纪于阗国的天寿年号及其相关问题//张广达、荣新江/《欧亚学刊》1,中华书局,1999年,第181~192页

印度梵文医典《药理精华》及其敦煌于阗文写本//陈明/《敦煌研究》2000年第3期,第115~127页

近年于阗语及其文献研究论著评介//荣新江/《东方语言与文化》,上海东方出版中心,2002年,第360~372页;《敦煌学新论》,甘肃教育出版社,2002年,第323~336页

五代宋时期于阗皇太子在敦煌的太子庄//杨森/《敦煌研究》2003年第4期,第40~44页

归义军时期敦煌文献中的太子//沙武田、赵晓星/《敦煌研究》2003年第4期,第45~51页;《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州大学出版社,2003年,第130~146页

于阗与敦煌的毗沙门天王信仰//古正美/《2000年敦煌学国际学术讨论会文集——纪念敦煌藏经洞发现暨敦煌学百年》历史文化卷上,甘肃民族出版社,2003年,第34~66页

略谈于阗对敦煌石窟的贡献//荣新江/《2000年敦煌学国际学术讨论会文集——纪念敦煌藏经洞发现暨敦煌学百年》历史文化卷上,甘肃民族出版社,2003年,第67~82页

藏经洞与于阗佛教遗址//古正美/《2000年敦煌学国际学术讨论会文集——纪念敦煌藏经洞发现暨敦煌学百年》历史文化卷上,甘肃民族出版社,2003年,第83~103页

敦煌石窟于阗国王“天子窟”考//沙武田/《西域研究》2004年第2期,第60~68页

九、南山·仲云·达怛

仲云考//[法]哈密屯著,耿昇译/《西域史论丛》2,新疆人民出版社,1985年,第163~189页

释“南山”//牛来颖/《中国史研究》1986年第3期,第168页

略论敦煌归义军时期仲云人物的族属诸问题//郭锋/《兰州大学学报》1988年第1期,第41~48页

敦煌文书中“南山”与仲云//黄盛璋/《西北民族研究》1989年第1期,第4~12页

河西达怛考述//陆庆夫/《敦煌学辑刊》1992年第1、2合期,第12~20、转45页;《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州大学出版社,1995年,第558~574页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》3,甘肃文化出版社,1999年,第157~169页

敦煌遗书中的“南山”考//邵文实/《社科纵横》1992年第6期,第44~49页

敦煌文书中的Lho bal与南波——吐蕃统治时期的南山部族//杨铭/

《敦煌研究》1993年第3期，第10~15页；《敦煌吐鲁番学研究论集》，书目文献出版社，1996年，第350~359页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》2，甘肃文化出版社，1999年，第34~40页

关于南山问题讨论//马雅伦/《敦煌学辑刊》1995年第2期，第48页
河西地区的达旦//张久和/《西北史地》1997年第2期，第20~24页；
《中国敦煌学百年文库·民族卷》3，甘肃文化出版社，1999年，第170~175页

《君者者状》辨析——河西达旦国的一份书状//谭蝉雪/《1994年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立50周年·宗教文史卷》下，甘肃民族出版社，2000年，第100~114页

十、西夏

北平图书馆藏西夏文佛经小记//周叔迦/《辅仁学志》第2卷第2期，1931年，第55~64页；《佛教目录学述要》，（台）大乘文化出版社，1978年，第281~291页；《中国敦煌学百年文库·宗教卷》4，甘肃文化出版社，1999年，第163~169页

西夏文佛母大孔雀明王经夏梵藏汉合璧校释序//陈寅恪/《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第二本第四分，1932年，第404~405页；《金明馆丛稿二编》（陈寅恪文集之三），上海古籍出版社，1980年，第198~199页

西夏语译大藏经考//聂历山、石滨纯太郎合著，周一良译/《国立北平图书馆馆刊》第4卷第3号[西夏文专号]，1932年，第73~79页；《大藏经研究汇编》下，大乘文化出版社，1977年，第203~210页

佛说地藏菩萨本愿经卷下残[卷]//罗福成/《国立北平图书馆馆刊》第4卷第3号[西夏文专号]，1932年，第211~214页

跋黑城所出西夏时写本佛教偈名卷子——兼论敦煌石室封闭年代//苏莹辉/《大陆杂志》第42卷第9期，1971年，第6~9页；《敦煌论集续编》，

台湾学生书局，1983年，第231~240页；《中国敦煌学百年文库·历史卷》

1，甘肃文化出版社，1999年，第289~294页

西夏文及其文献//史金波、白滨/《民族语文》1979年第3期，第212~216页

西夏文字//李范文/《历史教学》1980年第1期，第49~51页

莫高窟、榆林窟西夏资料概述//白滨、史金波/《敦煌学辑刊》第1集，1980年，第63~68页；《西夏史论文集》，宁夏人民出版社，1984年，第394~405页；《中国敦煌学百年文库·文献卷》2，甘肃文化出版社，1999年，第301~307页

敦煌莫高窟和安西榆林窟中的西夏壁画//王静如/《文物》1980年第9期，第49~55页；《西夏史论文集》，宁夏人民出版社，1984年，第406~415页；《中国敦煌学百年文库·艺术卷》1，甘肃文化出版社，1999年，第436~441页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》4，甘肃文化出版社，1999年，第265~270页

西夏文及其文献//白滨/《中国史研究动态》1981年第7期，第17~25页；《西夏史论文集》，宁夏人民出版社，1984年，第192~208页

也谈西夏文字//史金波/《历史教学》1980年第10期，第36~40页

西夏时期的瓜、沙二州//刘玉权/《敦煌学辑刊》第2集，1981年，第100~110页；《西夏史论文集》，宁夏人民出版社，1984年，第209~229页；《中国敦煌学百年文库·历史卷》1，甘肃文化出版社，1999年，第503~515页

敦煌莫高窟、安西榆林窟西夏洞窟分期//刘玉权/《敦煌研究文集》，甘肃人民出版社，1982年，第273~318页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》4，甘肃文化出版社，1999年，第279~298页；《敦煌研究文集·敦煌石窟考古篇》，甘肃民族出版社，2000年，第317~359页

莫高窟、榆林窟的西夏艺术//万庚育/《敦煌研究文集》，甘肃人民出版社，1982年，第319~331页；《中国敦煌学百年文库·民族卷》4，甘肃

文化出版社, 1999年, 第271~278页

别具特色的莫高窟西夏装饰//刘玉权/《飞天》1982年号, 第93~94页

莫高窟榆林窟西夏文题记研究//史金波、白滨/《考古学报》1982年第3期, 第367~385页;《西夏史论文集》, 宁夏人民出版社, 1984年, 第416~451页;《中国敦煌学百年文库·文献卷》2, 甘肃文化出版社, 1999年, 第308~325页;《敦煌研究文集·敦煌石窟考古篇》, 甘肃民族出版社, 2000年, 第505~533页

新见西夏文石刻和敦煌安西洞窟夏汉文题记考释//王静如/《王国维学术研究论集》1, 华东师范大学出版社, 1983年, 第210~248页;《王静如民族研究》, 民族出版社, 1998年

西夏时代河西西北的交通路线//[日]前田正名著, 陈宗祥、张鉴衡译/《西北史地》1983年第1期, 第81~95页

列宁格勒所藏《论语全解》西夏文译本考//吴其昱撰, 许章真译/《敦煌学》(台)第7辑, 1984年, 第19~34页;《西域与佛教文史论集》, 台湾学生书局, 1989年, 第71~95页

西夏时期河西历史概述//[日]中岛敏著, 王钺、汤开建译/《甘肃民族研究》1984年第1、2合期, 第137~145页

从敦煌古藏文冀邦的神话看党项的经济与宗教信仰//杨元芳/《西南民院学报》1985年第2期

西夏文概述//史金波/《中国民族古文字研究》, 中国社会科学出版社, 1984年, 第142~168页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4, 甘肃文化出版社, 1999年, 第330~346页

图解本西夏文《观音经》译释//陈炳应/《敦煌研究》1985年第3期, 第49~58页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4, 甘肃文化出版社, 1999年, 第347~358页;《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, 第524~544页

文殊山万佛洞西夏壁画的内容//张宝玺/《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256~271页

本所藏图解本西夏文《观音经》版画初探//刘玉权/《敦煌研究》1985年第3期,第41~48页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第299~308页;《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,第510~523页

西夏佛教的流传//史金波/《世界宗教研究》1986年第1期,第27~42页

西夏监军司的数量和驻地考//陈炳应/《敦煌学研究》(西北师院学报增刊·总第5期),1986年,第90~101页

瓜、沙西夏石窟概论//刘玉权/《中国石窟·敦煌莫高窟》5,文物出版社、平凡社,1987年,第175~185页

试论西夏经营河西//李华瑞/《兰州学刊》1987年第5期,第106~111页

略论西夏壁画艺术//刘玉权/《宁夏文物》,文物出版社,1988年,第9~19页

西夏文字研究概述//周群华/《四川文物》1988年第6期,第9~12页

西夏时期河西走廊的开发//李井成/《甘肃民族研究》1989年第2、3期,第17~22页

西夏文物与西夏史研究//朱筱新/《中国文物报》1989年8月18日

外来文化对西夏的影响//张云/《宁夏大学学报》1990年第3期,第90~97页

西夏与敦煌//陈炳应/《西北民族研究》1991年第1期,第78~90页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第234~249页

“以千骑降夏”的“瓜州王”是谁//李正宇/《敦煌研究》1991年第2期,第19~25页;《敦煌史地新论》,(台)新文丰出版公司,1996年,第337~

353页

西夏占据沙州时间之我见//孙修身/《敦煌学辑刊》1991年第2期,第37~43页;《中国敦煌学百年文库·历史卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第545~553页

奇妙罕见的西夏舞图//王克芬/《人民日报》(海外版)1991年10月22日

东千佛洞西夏石窟艺术//张宝玺/《文物》1992年第2期,第81~94,转57页

新发现的西夏文物述论//陈炳应/《西夏文史论丛》1,宁夏人民出版社,1992年,第122~149页

西夏艺术明珠东千佛洞//李春元/《中国文物报》1992年11月15日第4版

西夏统治下的河西//李蔚/《敦煌学辑刊》1992年第1、2合期,第36~45页

西夏时期河西走廊佛教的兴盛//刘建丽/《宁夏大学学报》1992年第3期;《西北少数民族史研究》,民族出版社,2003年,第389~393页

西夏对丝绸之路的经营及强盛//钱伯泉/《西北民族研究》1993年第2期,第40~51页

西夏文《六祖坛经》残页译释//史金波/《世界宗教研究》1993年第3期,第90~100页

再论西夏据瓜沙的时间及其相关问题//刘玉权/《敦煌研究》1993年第4期,第68~79页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第250~264页

西夏古塔的类型//宿白/《西夏佛塔》,文物出版社,1995年,第1~15页;《藏传佛教寺院考古》,文物出版社,1996年,第305~321页

西夏的语言文字//[苏]E.H.克恰诺夫著,高士荣译,王克孝校/《敦煌研究》1995年第4期,第47~51页

从阿弥陀来迎图看西夏的往生信仰//张元林/《敦煌研究》1996年第3期,第76~81页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》4,甘肃文化出版社,1999年,第322~329页

从敦煌文物谈西夏的科技成就//王进玉、马怡良/《第二届中国少数民族科技史国际学术讨论会论文集》,社会科学文献出版社,1996年,第55~59页

西夏乐舞与诸宫调//黎强/《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185~190页

西夏的胡琴和花盆鼓//庄壮/《敦煌研究》1997年第4期,第45~48页

敦煌西夏洞窟分期再议//刘玉权/《敦煌研究》1998年第3期,第1~4页

党项的崛起与对河西的争夺//陆庆夫/《敦煌研究》1998年第3期,第110~118页;《敦煌归义军史专题研究续编》,兰州大学出版社,2003年,第517~532页

一场喀喇汗王朝和宋朝联兵进攻西夏的战争——藏经洞封闭的真正原因和确切时间//钱伯泉/《敦煌研究》2000年第2期,第1~9页

敦煌莫高窟北区西夏文文献译释研究(一)//史金波/《敦煌莫高窟北区石窟》第1卷,文物出版社,2000年,第358~370页

敦煌莫高窟北区出土西夏文文献初探//史金波/《敦煌研究》2000年第3期,第1~16页

西夏时期河西走廊的开发//李并成/《敦煌学与中国史研究论集——纪念孙修身先生逝世一周年》,甘肃人民出版社,2001年,第218~224页

略论西夏党项民族文化//韩小忙/《敦煌学与中国史研究论集——纪念孙修身先生逝世一周年》,甘肃人民出版社,2001年,第313~317页

西夏壁画中的药师经变与药师佛形象//王艳云/《宁夏大学学报》2003年第1期,第14~16页

西夏与周边各族地缘关系述论//王天顺/《宁夏大学学报》2003年第1期,第28~34页

西夏沙州守将昔里铃部//敖特根/《敦煌学辑刊》2004年第1期,第128~146页

二重互证 钩沉发隐——读杜建录著《西夏经济史》//杨富学/《宁夏大学学报》2004年第5期,第38~40页

敦煌莫高窟北区西夏文献译释研究(二)//史金波/《敦煌莫高窟北区石窟》第2卷,文物出版社,2004年,第369~374页

敦煌莫高窟北区西夏文献译释研究(三)//史金波/《敦煌莫高窟北区石窟》第3卷,文物出版社,2004年,第420~432页

二十世纪西夏经济研究/杜建录/《二十世纪西夏学》,宁夏人民出版社,2004年,第56~64页

二十世纪西夏文化艺术研究/张迎胜/《二十世纪西夏学》,宁夏人民出版社,2004年,第65~85页

二十世纪西夏宗教研究/史金波/《二十世纪西夏学》,宁夏人民出版社,2004年,第86~102页

二十世纪西夏文字研究/聂鸿音/《二十世纪西夏学》,宁夏人民出版社,2004年,第112~124页

二十世纪西夏语言研究/孙宏开、聂鸿音/《二十世纪西夏学》,宁夏人民出版社,2004年,第125~139页

二十世纪西夏文献研究/白滨/《二十世纪西夏学》,宁夏人民出版社,2004年,第140~156页

十一、黄头回鹘(撒里畏兀儿)

撒里畏兀儿(Sari-Uigurs)部族考//李符桐/《边政公论》第3卷8期,1955年,第33~40页;《李符桐论著全集》第3册,台湾学生书局,1992年,第33~56页

撒里畏兀儿 (Sari-Uigurs) 部族之研究 // 李符桐 / 《师大学报》第4期, 1959年; 《李符桐论著全集》第3册, 台湾学生书局, 1992年, 第113~133页

撒里畏兀儿族源考 // [日]佐口透著, 吴永明译 / 《民族译丛》1979年第4期, 第43~47、转15页; 《突厥与回纥历史论文选集》下, 中华书局, 1987年, 第791~801页; 《裕固族研究论文集》, 兰州大学出版社, 1996年, 第22~31页; 《裕固族研究论文集》(上), 兰州大学出版社, 2002年, 第85~94页

撒里畏兀儿的历史发展 // [日]佐口透著, 郭立译 / 《民族译丛》1980年第6期, 第42~51页

裕固族历史初探(上、下) // 薛文波 / 《西北民族学院学报》1981年第2期, 第22~31页; 《西北民族学院学报》1981年第3期, 第12~22页; 《裕固族研究论文集》, 兰州大学出版社, 1996年, 第75~108页

裕固族史料编年(1-2) // 范玉梅 / 《甘肃民族研究》1983年第3期, 第21~122页; 《甘肃民族研究》1983年第4期, 第103~142页

黄头回鹘与河西回鹘的关系 // 高自厚 / 《西北民族文丛》1984年第2期, 第120~126页

龟兹回鹘国与裕固族族源问题研究 // 钱伯泉 / 《甘肃民族研究》1985年第2期, 第50~58页; 《裕固族研究论文集》, 兰州大学出版社, 1996年, 第61~74页

关于《龟兹回鹘国与裕固族族源问题研究》一文的几点看法 // 汤开建 / 《甘肃民族研究》1985年第3~4期合刊, 第28~32页

黄头回鹘研究——兼谈裕固族的族源 // 钱伯泉 / 《新疆历史研究》1985年第3期, 第26~39、转60页

撒里畏兀儿的东迁与裕固族的形成 // 高自厚 / 《西北民族研究》1986年第1期, 第106~120页

撒里畏兀儿新释 // 高自厚 / 《西北民族学院学报》1986年第2期, 第10~

15页;《裕固族研究论文续集》(上),兰州大学出版社,2002年,第187~196页

元末明初蒙维关系的变化和撒里畏兀儿的东迁//高自厚/《中央民族学院学报》1986年第3期,第17~20页

甘州回鹘始末与撒里畏兀儿的迁徙及其下落//程溯洛/《西北史地》1988年第1期,第6~14页;《唐宋回鹘史论集》,人民出版社,1993年,第150~165页;《裕固族研究论文续集》(上),兰州大学出版社,2002年,第105~121页

宋代回鹘社会的分裂割据——再论“黄头回鹘”之称的由来和含义//高自厚/《西北民族研究》1988年第1期,第131~138页

试述撒里畏兀儿东迁//安永香/《西北民族研究》1988年第1期,第139~144页;《裕固族研究论文续集》(上),兰州大学出版社,2002年,第75~84页

“黄头回纥”释论//董文义/《民族研究动态》1989年第4期,第27~30页;《裕固族研究论文续集》(上),兰州大学出版社,2002年,第197~203页

建国以来裕固族历史研究概述//范玉梅/《民族研究动态》1989年第4期,第21~27页

黄头回鹘的源流、居地与名义考——兼谈裕固族的族源//钱伯泉/《西域史论丛》3,新疆人民出版社,1990年,第9~39页;《裕固族研究论文续集》(上),兰州大学出版社,2002年,第262~293页

关于裕固族东迁的传说//高启安/《甘肃理论学刊》1990年第3期,第62~68页

撒里畏吾与蒙古宗王出伯——裕固族源流中蒙古支系的由来、演变及其重大影响//高自厚/《西北民族学院学报》1990年第4期,第34~39页

罕东左卫蒙古人的迁徙及其融入撒里畏兀儿的经过//钱伯泉、吐娜/《西北史地》1993年第3期,第63~67页;《裕固族研究论文续集》(上),

兰州大学出版社, 2002年, 第95~104页

裕固族的故地“西至-哈至”考索//钱伯泉/《甘肃民族研究》1994年第2期, 第20~23页;《裕固族研究论文集》, 兰州大学出版社, 1996年, 第13~21页

近年国内裕固族历史文化研究述评//杨富学、李吉和/《甘肃民族研究》1994年第2期, 第24~34页;《裕固族研究论文集》, 兰州大学出版社, 1996年, 第1~12、418~430页

“黄头回纥”续论//董文义/《甘肃民族研究》1996年第3-4期合刊, 第85~90页

也谈Sarıy Baş的名与义//杨富学/《敦煌学辑刊》1997年第1期, 第115~119页;《裕固族研究论文集续集》(上), 兰州大学出版社, 2002年, 第253~261页

对裕固族族源族称问题的几点认识//钟进文/《甘肃民族研究》1997年第2期, 第30~34页

三论“黄头回鹘”//董文义/《甘肃民族研究》1999年第1期, 第50~53页

试揭“尧呼儿来自西至哈至”之谜//胡小鹏/《民族研究》1999年第1期, 第68~73页;《西北少数民族史研究》民族出版社, 2003年, 第278~282页;《西北民族文献与历史研究》, 甘肃人民出版社, 2004年, 第260~270页;《西北少数民族史研究》, 民族出版社, 2003年, 第278~282页

元明敦煌与裕固族的历史关系//胡晓鹏/《敦煌研究》1999年第4期, 第118~131页;《裕固族研究论文集续集》(上), 兰州大学出版社, 2002年, 第131~153页;《西北民族文献与历史研究》, 甘肃人民出版社, 2004年, 第236~259页

十二、蒙古

敦煌民族研究论著目录索引

敦煌莫高窟元代回鹘蒙文《图勒黑图古思题记》释读// 哈斯额尔敦、嘎日迪、梁尉英/《敦煌研究》1987年第3期, 第43~48页

莫高窟第61窟甬道南壁回鹘蒙文题记释读// 敦煌研究院、内蒙古师范大学, 执笔: 哈斯额尔敦、嘎日迪、巴音巴特尔/《敦煌研究》1989年第1期, 第30~34、转15页

安西榆林窟第12窟前室甬道北壁回鹘蒙文题记释读// 敦煌研究院、内蒙古师范大学, 执笔: 哈斯额尔敦、嘎日迪、巴音巴特尔/《敦煌研究》1990年第3期, 第107~110页

敦煌石窟回鹘蒙文题记考察报告// 敦煌研究院考古研究所、内蒙古师范大学蒙文系/《敦煌研究》1990年第4期, 第1~19页; 《敦煌研究文集·敦煌石窟考古篇》, 甘肃民族出版社, 2000年, 第534~570页

榆林窟第12窟道尔吉题记释读// 哈斯额尔敦、巴音巴特尔、嘎日迪/《敦煌研究》1992年第2期, 第5~7页

蒙元时代的敦煌西宁王速来蛮// 敖特根《兰州大学学报》2004年第4期, 第35~41页

敦煌莫高窟北区出土蒙古文文献标音释读// 嘎日迪/《敦煌莫高窟北区石窟》第2卷, 文物出版社, 2004年, 第375~386页

敦煌莫高窟北区出土蒙古文和八思巴文文献标音释读// 嘎日迪/《敦煌莫高窟北区石窟》第3卷, 文物出版社, 2004年, 第397~419页

十三、其它

汉敦煌太守裴岑破北匈奴纪功碑跋尾// 吴其昌/《国学季刊》第2卷第2期, 1929年; 《匈奴史论文选集》, 内蒙古自治革命委员会、蒙古语言文学历史研究所发行, 1977年, 第299~304页; 《匈奴史论文选集(1919-1979)》, 林幹编, 中华书局, 1983年, 第355~360页; 《中国敦煌学百年文库·历史卷》1, 甘肃文化出版社, 1999年, 第18~22页

记汉裴岑纪功颂碑// 王森然/《实报半月刊》第19期, 1936年, 第35~

39页

释桃花石(Taugas) // 岑仲勉/《东方杂志》第33卷第21号, 1936年, 第63~73页

魏宗室东阳王荣与敦煌写经 // 赵万里/《中德学志》第5卷第3期, 1943年9月;《中国敦煌学百年文库·历史卷》(一), 甘肃文化出版社, 1999年, 第73~78页;《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295~301页

“桃花石”为“天子”, “桃花石汗”为“天可汗”说 // 梁园东/《边政公论》第3卷第4期, 1944年, 第48~54页;《突厥与回纥历史论文选集》下, 中华书局, 1987年, 第897~903页

后魏元荣坐镇瓜州事佛之一斑 // 陈祚龙/《古今谈》第103期, 1973年11月, 第6~9页;《中华佛教文化史散策初集》, 新文丰出版公司, 1978年12月, 第79~97页;《中国敦煌学百年文库·宗教卷》(一), 甘肃文化出版社, 1999年, 第8~15页

关于“桃花石” // 吴志根/《江汉论坛》1979年第2期;《突厥与回纥历史论文选集》下, 中华书局, 1987年, 第903~905页

“甞三苗于三危”之“三危”考 // 安应民/《西北史地》1982年第2期, 第73~76页

关于匈奴人在河西走廊地区活动的几个问题 // 白凤歧/《[甘肃]社会科学》1983年第2期, 第101~106页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1, 甘肃文化出版社, 1999年, 第59~68页

汉代卢水胡的族名与居地问题 // 王宗维/《西北史地》1985年第1期, 第25~34页

“甞三苗于三危”之“三危”在敦煌 // 李聚宝/《敦煌研究》1986年第3期, 第18~23页;《中国敦煌学百年文库·地理卷》2, 甘肃文化出版社, 1999年, 第183~190页

允戎不是塞种 // 李聚宝/《敦煌研究》1987年1期, 第50~57页

敦煌民族研究论著目录索引

吐鲁番敦煌文书所见的突骑施//《文物》1989年第11期,第53~59页

唐代河西地区铁勒部落的入居及其消亡//荣新江/《中华民族研究新探索》1991年第5期,第281~304页;《中国敦煌学百年文库·民族卷》1,甘肃文化出版社,1999年,第69~82页

论凉州佛教及沮渠蒙逊的崇佛尊儒//张学荣、何静珍/《敦煌研究》1994年第2期,第98~110页;《中国古代史(一)(先秦至隋唐)》,1994年第8期,第57~69页

思结请粮文书与思结归唐史事考//陆庆夫/《敦煌研究》1994年第4期,第55~63页;《敦煌吐鲁番文献研究》,兰州大学出版社,1995年,第133~146页;《1994年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立50周年·宗教文史卷》下,甘肃民族出版社,2000年,第115~127页

北凉沮渠京声译经述论//杜斗城/《敦煌学辑刊》1995年第1期,第89~99页

说大夏的迁徙——兼考允姓之戎//余太山/《夏文化研究论集》,中华书局,1996年,第176~196页

允姓之戎考——兼说大夏的西徙//余太山/《中国国际汉学研讨会论文集》,中国社会科学出版社,1996年,第673~711页

黑车子室韦问题重考——以《会昌一品集》与敦煌藏语文书为据//钟焯/《西北民族研究》2000年第2期,第186~201页

据史德语考//荣新江、段晴/《中亚学刊》第5辑,2000年,第9~21页

悬泉汉简羌族资料辑考/张德芳//《简帛研究》2001年卷,广西师范大学出版社,2001年;《中国古代史论萃——庆贺历史学家金宝祥先生九十年华诞论文集》,甘肃人民出版社,2004年,第74~87页

悬泉汉简和西域史事(一~二)//殷晴/《吐鲁番学研究》2002年第1期,第124~132页;《吐鲁番学研究》2004年第1期,第146~151页

悬泉汉简中若干西域资料考论//张德芳/中外关系史：新史料与新问题，科学出版社，2004年，第129~147页

悬泉汉简所见康居史料考释//王素/中外关系史：新史料与新问题，科学出版社，2004年，第149~161页

试论敦煌悬泉汉简中的羌//薛海波/《通化师范学院学报》2004年第3期