

辑:靳 疆
计:施柳安

CHINA DUNHUANG TULUFANXUEHUI 2008 NIANDU
LISHIYIJI DUNHUANG HANZANG FOJIAO YISHU
YU WENHUA XUESHUYANTAO HUI LUNWENJI



中国敦煌吐鲁番学会2008年度理事会议暨“敦煌汉藏佛教艺术与文化学术研讨会”论文集



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

中国敦煌吐鲁番学会2008年度 理事会议暨“敦煌汉藏佛教艺术 与文化学术研讨会”论文集

郑炳林 主编

ISBN 978-7-80736-987-5

9 787807 369875 >
定价:78.00 元

三秦出版社
陕西出版集团

陕西出版集团
三秦出版社

中国敦煌石窟保护研究会资助
教育部人文社会科学重点研究基地重大项目
兰州大学“211工程”、“985工程”敦煌学项目资助



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

中国敦煌吐鲁番学会2008年度 理事会议暨“敦煌汉藏佛教艺术 与文化学术研讨会”论文集

郑炳林 主编

主办：中国敦煌吐鲁番学会
兰州大学敦煌学研究所

陕西出版集团
三秦出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

·中国敦煌吐鲁番学会 2008 年度理事会议暨“敦煌汉藏
佛教艺术与文化学术研讨会”论文集/郑炳林主编. —西安:
三秦出版社, 2011. 9
ISBN 978-7-80736-987-5

I. ①敦… II. ①郑… III. ①敦煌学 - 佛教 - 宗教文学 - 文学
研究 - 中国 - 学术会议 - 文集②敦煌学 - 佛教 - 宗教艺术 - 艺
术评论 - 中国 - 学术会议 - 文集 IV. ①I207. 99 - 53②J19 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 176835 号

中国敦煌吐鲁番学会 2008 年度理事会议暨
“敦煌汉藏佛教艺术与文化学术研讨会”论文集

郑炳林 主编

出版发行 陕西出版集团 三秦出版社

陕西新华发行集团有限责任公司

社 址 西安市北大街 147 号

电 话 (029)87205121

邮政编码 710003

印 刷 甘肃省委办公厅印刷厂

开 本 787 × 1092 毫米 1/16

印 张 24

字 数 555 千字

版 次 2011 年 9 月第 1 版

2011 年 9 月第 1 次印刷

印 数 1 - 1000

标准书号 ISBN 978-7-80736-987-5

定 价 78.00 元

网 址 <http://www.sqcbx.com>

目 录

- 刘文辉原藏藏传佛教文殊菩萨造像风格及断代 张 岩 杨 铭(1)
- 西藏佛传绘画中的哺乳太子图 李 翎(4)
- 敦煌石窟中的佛寺 萧 默(11)
- 法华判教思想对北朝—隋时期敦煌石窟的影响试探 张元林(23)
- 敦煌莫高窟第 158 窟与粟特人关系试考 沙武田(30)
- 李贤与敦煌 李 茹(48)
- 从天宫回到人间的舞蹈
——敦煌舞蹈从编创、表演到教学的阐释 贺燕云(61)
- 对敦煌本《老子道德经》及其注疏本的一点新认识 赵和平(68)
- 敦煌写本《翟家碑》校论 邓文宽(74)
- 法藏 P. 2807 敦煌佛教讲经文献考论 郑阿财(84)
- 沙州归义军史事系年(中和五年—龙纪元年) 荣新江 余 欣(100)
- 故宫博物院藏魏氏王国延寿十六年写经 王 素(111)
- 关于中村不折所藏《春秋左氏传》残卷 许建平(114)
- 论《老子中经》的成书时代 刘 屹(121)
- 略论敦煌本《老子》写卷的价值 朱大星(135)
- 敦煌古藏文、汉文本《十二钱卜法》比较研究 陈于柱(140)
- 唐代甘州“中府”钩沉 李并成(145)
- 敦煌学与白居易诗抄本之研究
——法藏 P. 2492 与俄藏 Дх. 3865 之缀合 和田浩平(148)
- 敦煌、吐鲁番文献方言词语例释补遗 黑维强(169)
- 敦煌吐鲁番法典文书与唐代法律文化 黄正建(176)
- 《西夏天盛十五年(1163)王受贷钱契等》考释 孙继民 许会玲(184)
- 论敦煌民间结社中的转帖 孟宪实(194)
- 此糟头非彼糟头——鄯善文书“糟头”与葡萄酒有关说 卢向前(210)
- 高昌国若干政治经济问题再探讨
——基于对高昌车牛残奏和相关文书的分析 王晓晖(214)
- 历史上吐鲁番地区“作人”来源问题的探讨 沙梅真(221)
- 唐宋敦煌高僧的受教育状况
——以敦煌碑铭赞为中心 祁晓庆(229)

古高昌大乘信仰盛况的再现

- 对旅博藏吐鲁番出土佛经整理评介 陈国灿(238)
- 中印边境佛教考古的新收获 霍 巍 张长虹 吕红亮(243)
- 伯 3095 背玄应《一切经音义》叙录 张涌泉(252)
- 唐蕃之间佛教文化交往关系考论 陈 楠(266)
- 悬泉汉简中的“浮屠简”略考
- 兼论佛教传入敦煌的时间 张德芳(276)
- 特殊时期僧人所扮演的特殊身份 陈双印(288)
- 吐蕃和平占领沙州城的宗教因素 张延清(299)
- 三阶教宗教实践的判别标准 杨学勇(310)
- 藏学与国学 柴剑虹(327)
- 敦煌学会、敦煌学、传统文化简述 徐自强 吴梦麟(330)
- 敦煌资料的再发掘与归义军史的新探索 吴丽娱(349)
- 敦煌遗书之厄与学术观点之室(1900—1915) 李伟国(359)
- 廷栋与敦煌写本廷栋搜集品 王冀青(369)
- 《斯坦因敦煌所获绘画品目录》评介 袁 婷(377)

刘文辉原藏藏传佛教文殊菩萨造像风格及断代

张 岩 杨 铭

(西南民族大学博物馆)

本尊文殊菩萨像为铜鎏金造像,是前西康省主席刘文辉(1894—1976)于成都玉沙街公馆家庭佛龛中所供奉的众多佛像之一,1953年移至当时的西南民族学院,现藏于西南民族大学博物馆。

该像高26cm,最宽处18.5cm,莲座高6cm,为一面二臂寂静面容像。菩萨跏趺端坐于圆形束腰须弥莲台座^[1]上,台座上下各镶一圈宝珠,束腰较深,成锐角。莲瓣规整,挺拔秀长,主瓣间露出底层莲瓣一角,微微上翘,且每片主瓣上,均有波涛纹上托法螺图案。

菩萨头带宝冠,寂静面容,面庞丰腴,相善慈和却不失庄重,流露出一种超脱自然的舒畅安逸之感,略带汉地造型的特征。耳后束发带成“U”字型。眼部、双唇分别用矿物颜料涂有白、黑、红三色,眼神微垂下视,眼角上扬,上眼睑线条略平,下眼睑有向上弯曲的弧度。嘴角内含较深,笑意盎然。两边缯带飘垂双肩,并下延至须弥座两侧。背后发式分左右两缕垂于肩部,头发为天蓝色矿物颜料所涂。

该像珍宝耳珰大而圆,饰连珠纹,做工精细。身披天衣,坦胸露腹,下躯薄裙贴身。全身佩带精致华丽的双股璎珞宝珠,项链系由系列环饰组成,其上缀五枚珠宝饰物,胸前饰“V”型双股长珠链。腰间的璎珞宝珠与天衣形成的波浪形衣褶相互辉映,朴素中透着华丽。手腕佩带珠宝手镯,大臂各佩带双股珍宝臂钏一件。

菩萨右手挥举智慧之剑,金刚宝剑能斩群魔,比喻大智慧如同一把锋利的宝剑斩断一切无明烦恼。左手当胸握持一函般若经典,表示般若之智一尘不染。宝剑与般若经典为文殊菩萨身份标识。般若,梵文 prajna,即慧,是开发心中的“如来智”,证德或认识这个“如来智”的一套学问,大乘佛教极为重视修慧,将其作为修行成佛的六波罗(六度)之一,而且是最重要的波罗密即修行方法。

该像底部刻有精美莲花降魔杵图案。装藏完整;为明、清流行楔型式封装,但砍底封装技术水平欠发达。

根据本尊金铜文殊菩萨的造像风格与特点,笔者判断其为明末清初所造,其理由略述于下:

首先,该菩萨像跏趺端坐的圆形束腰须弥莲台具有元、明时代的特征,与《中国藏传佛教雕塑全集》第3册所收“元大德九年”(1305)文殊菩萨像、齐成编《青铜佛像——上师本尊》所收“大明永乐年施”金刚萨埵像、《青铜佛像——佛母菩萨》所收“大明永乐年施”文殊菩萨、《青铜佛像——佛母菩萨》所收“大明永乐年施”金刚手菩萨所坐的莲台极为相似。

其次,本尊文殊菩萨像耳后束发带成“U”字型,与上述“大明永乐年施”款识的金刚萨埵像的宝冠极其相似;其面部表情与收藏界称为“永乐青铜塑像”的带“大明永乐年施”款识的金刚萨埵像极相似。

第三,两边缯带飘垂双肩,并下延至须弥座两侧,此种飘带的形式明清均有使用,与齐成编《青铜佛像——佛母菩萨》所收“大清乾隆年敬造”的手持金刚菩萨像、“大清乾隆年敬造”的明点尊母等像的莲座两侧缯带相似。

最后,本尊背后发式分左右两缕垂于肩部,与上述带“大明永乐年施”款识的金刚萨埵像的发式、“大明永乐年施”款识的文殊菩萨的发式极其相似,头发均为天蓝色矿物颜料所涂。

根据上述比较的实例,我们总体判断本尊佛像为明末清初造像。

以下简略介绍一下文殊菩萨的由来及其造像的总体风格:

文殊为外来语,梵文 Manjusri, 全称“文殊师利”、“满殊尸利”、“曼殊室利”。古译:妙德、妙首、普首、儒首、敬首。《大日经》曰:妙吉祥,文殊或曼殊是妙之意,师利或室利是头、德或吉祥之意。文殊菩萨为八大随佛弟子之首,佛陀左肋侍,专司“智慧”,常与司“理”的右肋侍普贤菩萨并称。其智慧、^[2]辩才第一。文殊菩萨所代表的智慧并非是一般世俗所讲的智慧,而是特指佛家的智慧,这种智慧又叫做“如来智”、“菩提”,即佛教的认识体系,特指如实觉知诸法真实,能使到涅槃解脱的智慧。

文殊菩萨在大乘佛教中是仅次于佛的修行果位,为众菩萨之首,即上首菩萨。《文殊师利涅槃经》云:“若闻文殊菩萨名,或见文殊菩萨相者,百千劫中不堕恶道,若念文殊菩萨名者,设有重障,不堕阿鼻猛火之狱,常生他方清净国土,值闻佛法,得无生忍。”

据《文殊师利涅槃经》记载,文殊生于舍卫国一个有修行的婆罗门^[3]家庭,“其生之时,家内屋宅,化如莲花。从母右肋而生,身紫金色。堕地能言,如天童子。有七宝盖,随覆其上。”同现十大吉祥瑞兆:天降甘露、地涌七珍、仓变金粟、庭生莲花、光明满室、鸡生凤子、马产祥麟、牛生白犊、猪诞龙豚、六牙象现,故得其名。文殊长大后遍访诸仙人,求出家法,九十五种外道的议论师都辩不过他,最终投于佛陀学道。释迦灭度后,他来至云山为五百仙人讲十二部经,最后转回出生之地,于居拘陀树下结跏趺坐,入于涅槃。文殊菩萨身世说法多至 8 种,此仅为其中最流行一种。

在藏传佛教中,观音、文殊与金刚手菩萨,是分别代表大悲、大智、大力的三大菩萨。由于觉悟成佛的关键在于智慧,所以象征智慧的文殊菩萨对所有修行者而言相当重要。密宗极为崇拜文殊菩萨,因为文殊表智是智慧的化身,而密宗修炼又特别注重观想,即十分重视开发自己的智慧,这是能学成佛的重要条件。所以,文殊菩萨在藏传佛教中的地位极高,信仰极盛。

《造像度量经·补续》中记载:大智文殊菩萨(杏黄色,帙:梵夹,收卷亦可)。意色相为杏黄色,标识为肩部有折装经书或卷轴。其实文殊菩萨造像种类繁多,仅藏传佛教中,按顶髻就可分为:一髻文殊、五髻文殊、八髻文殊等,其中以五髻文殊为本体,也最常见。密宗则因其咒语(真言)字数不同,又有一字文殊、五字文殊、六字文殊、八字文殊等多种,其中以五字文殊为本体且最常见。除此以外还有藏密所供奉白文殊、黄文殊(又称真实名文殊)、密具文殊等多种文殊菩萨造像。

本文中所介绍的刘文辉原藏的这尊文殊菩萨,身黄色,一面二臂,左手持经函,右手持剑上举,正是藏密中典型的黄文殊菩萨造型。

参考文献

- [1]熊文彬主编《中国藏传佛教雕塑全集》3“金铜佛下”,北京:北京美术摄影出版社,2002年。
- [2]黄文春著《藏传佛教艺术鉴赏》,北京:华文出版社,2004年。
- [3]吉布编著《唐卡的故事》,西安:陕西师范大学出版社,2005年。
- [4]乃藏编译《藏传佛画度量经》,西宁:青海民族出版社,1992年。
- [5]谢继胜等主编《汉藏佛教艺术研究》,北京:中国藏学出版社,2006年。
- [6]马书田著《中国佛菩萨罗汉大典》,华文出版社,2003年。
- [7]齐成编著《金铜佛像——上师本尊》,沈阳:万卷出版社,2007年。
- [8]齐成编著《金铜佛像——佛母菩萨》,万卷出版社,2007年。
- [9]齐成编著《金铜佛像——诸佛》,万卷出版社,2007年。
- [10]齐成编著《金铜佛像——空行护法》,万卷出版社,2007年。
- [11]洛桑杰嘉措编著《图解西藏密宗》,陕西师范大学出版社,2007年。
- [12]《中国大百科全书——宗教卷》,北京:中国大百科全书出版社,1988年。
- [13]《中国大百科全书——考古卷》,中国大百科全书出版社,1988年。
- [14]《五台山灵迹·华严经传记·法华经传记合刊》,台南:和裕出版社,1995年。

注 释

- [1]莲花表示其主智德,清净无染。
- [2]文殊菩萨代表的慧德,即代表众生先天就有的如来智,也代表能开悟这种如来智的慧行。
- [3]在种姓制度下,古代印度人被分为四个种姓,等级依次为:婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗。

附 图



图一 刘文辉原藏文殊菩萨像



图二 清初文殊菩萨像

西藏佛传绘画中的哺乳太子图

李翎

(中国国家博物馆)

一、两件哺乳太子图



图一



图二

在佛传题材的绘画中,关于乳母与太子的作品,就笔者目前所知,有两幅作品,皆见于西藏西部。第一件是大约绘于16世纪西藏阿里地区扎达县古格故城红殿的南壁。在红殿内墙壁四周的下层主要绘有一系列佛传图,此组被称为“哺乳太子图”的壁画位于南壁东侧的下层,处于佛传图中间。^[1]画面表现的是:乳母三弯式单腿盘坐于高座上,身着西藏西部女性特有的袒露胸腹的半袖紧身衣,双乳扭向右侧,迎向太子。^[2]乳母右手弯屈,似乎抱住小儿,事实上她的手抚于大腿处,左手外伸,帛带绕臂,下身系长裙,有蓝色的头光,红色的大背光。小儿全身袒露,胡跪式双手捧乳作吸食状(见图一)。

第二幅是西藏西部的东嘎石窟所出壁画,时间大约在12世纪,有的材料称其为“圆满诞生图”,^[3]与前画相对照,这组画也应属于哺乳太子的场面。画面表现的是:在一群嬉戏打闹的孩子中间,一妇女左右手分别抱有一小儿,右边的小儿为吸乳状,左边的小儿似与女人对话,妇女也穿有西藏西部女性特有的袒胸露腹紧身小衣,坐姿与前者相似。女人有白色的头光(见图二)。

关于佛传故事,汉藏文文献都有记载。西藏达十数种之多的大藏经版本中,以德格

藏、新奈塘藏、北京藏等最具代表性,此三种版本皆分为两部(甘珠尔、丹珠尔),其中德格藏之丹珠尔包括赞颂部、秘密部、般若部、中观部、经疏部、唯识部、俱舍部、律部、佛传部、书翰部、因明部、声明部、医明部、工巧明部、西藏撰述部、补遗经论部及总目录,总计二一三函,三四〇〇余部,从藏传佛教绘画中可以看出,其佛传内容十分丰富。而汉文文献佛传内容记载较丰富的是隋代阇那崛多所译《佛本行集经》(梵名 *Abhini krama asū tra*),凡六十卷。略称《本行集经》,^[4]由于此本内容丰富,本文以此为文本依据,来对照与本文所描述的图像相对应情节。阇本所出佛传内容首先是兜率天下生,见于《上托兜率品》第四,记太子化身为护明菩萨,住于兜率天宫,接着是《俯降王宫品》第五,述说护明菩萨在适当的时机,下生人间。原文记“护明菩萨复告天言:我以是故,见人天中有是过失,我今从此下生人间,为诸世间一切众生灭尽诸苦”,“尔时护明菩萨大士,于夜下生,当欲降神人于摩耶夫人胎时……时护明菩萨,一心正念,从兜率下托净饭王最大夫人摩耶右肋,安祥而人……是时大妃于睡眠中,梦见有一六牙白象,其头朱色,七支拄地,以金装牙,乘空而下,人于右肋”,这个场面,我们通常所见,即是画面空中画一小像,下面一卧睡夫人,即所谓乘象人胎。接着就是所谓的占梦,即通过占梦师,以解夫人所梦的意义。在白居易可见这样的画面,经中云“时净饭王,召一官监内侍女人而告之言:汝速疾来至外宣敕语我国师大那摩子,令急追唤八婆罗门大占梦师。”占梦师说此梦为吉祥之梦,净饭王大喜,重赏大师,“时净饭王,闻此相师占观妃梦云是吉祥瑞相之后,即于其国迦毗罗城四门之外,并衢道头街巷阡陌,有人行处安大无遮义会之所,人来须者尽皆布施。”下一画面是“树下诞生”,见《树下诞生品》第六第七品,讲摩耶夫人之父知女不久于人世,请求净饭王让女回家生产,“尔时菩萨圣母摩耶。怀孕菩萨,将满十月,垂欲生时。时彼摩耶大夫人父,善觉长者即遣使人,诣迦毗罗净饭王所(摩诃僧祇师云摩耶夫人父名善觉),奏大王言:如我所知,我女摩耶,王大夫人,怀藏圣胎,威德既大,若彼产出,我女命短,不久必终,我意欲迎我女摩耶还来我家,安止住于岚毗尼中,共相娱乐”,因此当夫人走到岚毗尼园,太子就降生在这里:“是时摩耶立地以手执波罗叉树枝讫已,即生菩萨……菩萨初从母胎右肋正念,生时放大光明……菩萨初从母胎出时。时天帝释将天细妙襦尸迦衣,裹于自手,于先承接,擎菩萨身”,树下降生之后,是太子向四方走七步,步步生莲,即“菩萨生已,无人扶持,即行四方,面各七步,步步举足,出大莲华,行七步已,观视四方,目未曾瞬,口自出言,先观东方,不如彼小婴孩之言,依自句偈,正语正言,世间之中,我为最胜。”生下太子后,夫人还城,这个场面绘画中多不表现。待王见到太子,令婆罗门师占相,师说或为释种或为转轮王。有的壁画或有表现,如白居易,夏鲁寺。

值得注意的是在卷八结尾处,第一次提到了乳母,这将与本文的画面有关。经中说“时迦毗罗去城不远有一天祠,神名增长,彼神舍边,常有无量诸释种族童男童女跪拜乞愿,恒得称心。时净饭王,将菩萨还,至彼天舍,告诸臣言,令我童子,可令礼拜是大天神。尔时乳母,抱持菩萨,诣彼天祠。”也就是说在摩耶夫人在世时,已有乳母服侍太子。这是经中第一次出现乳母的形象描述。

卷八为相师占相品及阿私陀仙人拜访太子。第十卷,正于本文相关,描述太子之母摩耶夫人去世,“尔时太子,既以诞生,适满七日。其太子母摩耶夫人,更不能得诸天威力,复不能得太子在胎所受快乐,以力薄故,其形羸瘦,遂便命终”。夫人生往三十三天,为

“天身”。于是王召集年长者，问讯由谁抚养太子，最后定下由太子的姨母摩诃波阇波提代为抚养。于是王将太子交于妃子，即太子的姨母，同时又找出三十二位保姆共同服侍太子，“时净饭王即将太子付嘱姨母摩诃波阇波提，以是太子亲姨母故而告之言：善来夫人，如是童子，应当养育，善须护持，应令增长，依时洗浴。又别简取三十二女，令助养育。以八女人，拟抱太子。以八女人，洗浴太子。以八女人，令乳太子。以八女人，令其戏弄”。

往后各品与本文关系不多，不在正文中——罗列。^[5]

通常的佛传绘画主要表现为八相，这八相有两个系统，分为大乘和小乘，大乘所说的八相是：降兜率、入胎、住胎、出胎、出家、成道、转法轮、入灭。小乘所说的八相是从兜率天下、托胎、出生、出家、降魔、成道、转法轮、入涅槃。藏传佛教表现的内容相对详细，比如还有步步生莲、学艺、娱乐太子、落发、苦修、接受乳糜等，这大多是汉传佛教绘画不常出现的内容。

在诸多佛传故事情节中，与本文相关的内容就是太子的母亲摩耶夫人去世后，王将太子交于妃子，即太子的姨母，同时又找出三十二位保姆共同服侍太子，即“时净饭王即将太子付嘱姨母摩诃波阇波提，以是太子亲姨母故而告之言：善来夫人，如是童子，应当养育，善须护持，应令增长，依时洗浴。又别简取三十二女，令助养育。以八女人，拟抱太子。以八女人，洗浴太子。以八女人，令乳太子。以八女人，令其戏弄”。也就是说哺乳太子的有八位女子，姨母并不是直接喂养者。但通常这个情节在汉地或西藏的其它地区，如中部、东部地区并不表现，比如日喀则地区的夏鲁寺有许多佛传绘画的细节，如卜问凶吉、相师占相、宫苑生活、剃度出家等都出现了，但没有哺乳太子图。地处江孜的白居寺也是同样。

哺乳的保姆正在喂养太子的情景，这个题材在其它地方极为少见，目前笔者只于西藏西部壁画中发现这两例，而保姆抱养太子的姿态，即画面的图像样式，自然让我们想到与西藏一直保持交通的西域^[6]出现过的鬼子母图像，很难说，这个画面有没有受到它的影响。

二、图像样式来源的推测

哺乳太子的图像，为西藏西部的作品，西藏其它的地区可能还没有发现。通常它的名字是太子与乳姆，但是又有谁可以否认它的构图和乳母抱小儿及小儿吸乳的姿态不是来自我们通常看到的鬼子母图的启示。据笔者调查，鬼子母造像的供养自犍陀罗地区盛行以来，进入印度，自印度进入西域，然后是云冈石窟，进而进入中原。^[7]中原地区、东南地区都有鬼子母的图像及文献存留，以至于在明清水陆画和戏曲中，鬼子母的题材十分之盛行。^[8]鬼子母信仰还东传日本，至今这种信仰盛行不衰。但在藏传佛教，至今没有发现这种供养的实例或文献记载。^[9]

鬼子母(梵 Hā nī nī)，夜叉女之一，音译诃利帝。意译又作欢喜母、鬼子母、爱子母。

《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷三十一载，鬼子母神生五百子，因前生有恶邪愿，故常啖食王舍城中之幼儿，人皆恶之而求佛。佛乃将鬼子母之幼子(Priyaka，音译毕哩孕迦)藏于钵中。鬼子母神不见其幼子，悲恸万分。佛乃诫以：汝仅失五百子之一小儿，

犹忧伤若是,而汝食他人之子,其父母之苦如何?鬼子母神闻后皈依佛,并接受佛陀令其“拥护诸伽蓝及僧尼住处令得安乐”之嘱咐。在其它佛典中,如《鬼子母经》、《杂宝藏经》卷九、《大药叉女欢喜母并爱子成就法》、《摩诃摩耶经》(卷上)及《南海寄归内法传》(卷一)等书所载有关鬼子母神之本缘,与上述大略相同。其在印度的原始供养方式义净在《南海寄归内法传》记:西方诸寺,每于门屋处或在食厨边,塑画母形抱一儿,于其膝下,或五或三,以表其像。每日于前盛陈供食。其母乃四天王之众,有大势力。若有疾病、无儿息者,飧食荐之,咸皆遂愿。

唐代不空译《大药叉女欢喜母并爱子成就法》记其成就法像为:

画我欢喜母作天女形极令姝丽,身白红色天缙宝衣,头冠耳珥白螺为钿,种种瓔珞庄严其身,坐宝宣台垂下右足,于宣台两边,傍膝各画二孩子。其母左手于怀中抱一孩子名毕哩孕迦,极令端正,右手近乳掌吉祥果,于其左右并画侍女眷属,或执白佛或庄严具。

通过以上文献可知,鬼子母的形象是慈祥的母亲或优美的天女形,其左手抱一小儿,即最小的毕哩孕迦。周围有二或三、五小儿于膝下。有的还有侍女眷属等。

就新疆地区所出有关鬼子母题材的绘画主要见于克孜尔石窟,其中所绘壁画共有6处:第34、80、171、181、196、206窟,^[10]克孜尔还有一处,为克孜尔魔鬼洞B窟的壁画。出土的作品有两件,一件出自交河古城,一件出自和阗。这两件出土品具有鲜明的中亚样式。和阗的鬼子母还可以看到犍陀罗立姿像式的影子,即两个小儿位于肩上。依据这些实例,可以将新疆地区的鬼子母像分为三种基本的样式,一是单尊供养像式,即母抱小儿,有小儿于膝下玩耍的组合,二是壁画中的菱格内的因缘故事,三是天龙八部中夜叉相的鬼子母,手领一小儿(目前仅见第181窟主室西壁)。本文考虑的只有单尊样式,即交河古城、和阗及克孜尔魔鬼洞B窟的三件作品(参见图三、图四、图五)

三件作品描述如下:

第一件是勒考克于交河古城发现的残画,现藏柏林国立印度美术馆。画面中心是一位着小翻领长裙的母亲,面目慈祥,侧身倚坐于高座上,右手抱一包裹的小儿,左手扶乳喂养的形象,头上缠巾,衣饰有明显的西域特色。有三重头光,周围有八小儿嬉戏。

第二件是斯坦因于和阗法哈特伯克亚依拉克遗址F. XII 寺庙中发现并掠走,为蛋彩壁画,现藏大英博物馆,时间大约在6—7世纪间。此幅残画没有表现哺乳的场面,只表现了一位母亲与诸小儿游戏的情景。妇女有头光。

第三件是克孜尔魔鬼洞B窟的壁画,格伦威德尔称其为“一组天神”。笔者认为此画表现的是鬼子母与其夫般闍迦,这种夫妇同出的造像,在犍陀罗及印度十分流行。判断壁画为鬼子母题材,正是通过母亲怀中所抱吃奶小儿得以辨认。与第一件相同的是,母亲也是右手抱托小儿,左手扶乳,不同的是前者小儿在襁褓中,而此幅壁画小儿较大,为着衣坐式,以手把乳。同样的,夫妇二人皆有头光。

有趣的是西藏所出佛传中特殊的哺乳太子图,与新疆地区这种鬼子母造像十分接近,从构图到抱小儿哺乳的样式都让我们看到,有一些共同的因素在里面。哺乳太子图只见于西部地区,这里接近中亚,与新疆接壤,假设,当这里的鬼子母图像通过某种途径进入藏区,或者来自西域的画工设计这种画面时,没有鬼子母信仰的藏族信众,可能将之转换

为太子与乳母的形象表现在佛本行传图像中。有两个原因,一是古格红殿中的哺乳太子图,其中的太子与乳母的姿态可以与克孜尔魔鬼洞 B 窟的图像进行比对,图像的传承关系便十分显然。而东嘎石窟中的乳母与诸小儿图,可以与交河古城以及和阗法哈特伯克亚依拉克遗址 F. XII 寺庙出蛋彩壁画比对,同样是垂足高坐,同样的抱一小儿哺乳,只是西藏将小儿的数量发展的更多。二是按经典所记,负责哺乳的保姆是八位,但在西藏壁画中只有一位,唯一的解释就是鬼子母的图样约束了画家的想象力。为什么说西藏的壁画不是鬼子母而是哺乳太子呢,因为两幅壁画处于佛传图当中,从前后承接关系看,解释为哺乳太子更为合理,而妇女的头光可以理解为她是太子的乳母。

三、新疆与西藏的交通

没有直接的文献支持这一假设,但并不是说没有可能性,间接的材料似乎可以说明西藏图像的灵感可能来自新疆。

西藏,尤其是西藏西部与新疆自古以来就有文化、宗教以及经济上的交通。据《汉藏史集》“圣地于阗国之王统”记载,早在吐蕃时代,吐蕃王朝就与于阗有了交通关系,甚至吐蕃大臣噶尔·东赞还在于阗修建过寺庙,^[11]我们可以推测,修建寺庙的工匠及画工可能是当地的,也可能是吐蕃与于阗的都有,他们之间的技术交流,以及绘画粉本的交流也是可能存在的。《青史》记载,在赤德珠登王时代,修建了扎玛正桑等一些寺庙,“又从黎域(于阗)迎请来出家众”传播佛法。^[12]《资治通鉴》唐高宗咸亨元年(670)夏四月条记载:“吐蕃陷西域十八州,又与于阗袭龟兹拔换城,陷之,罢龟兹、于阗、焉耆、疏勒四镇”。据藏文史料记载,当达磨灭法时,在曲卧日的三名僧人,以骡驮负西逃阿里,又遵北路北至回鹘。^[13]在吐蕃王朝征服西部象雄之后,象雄^[14]就一直是交通西域各地的基地,先后与勃律、迦湿弥罗、吐火罗、于阗进行不同程度的接触和交往,由此形成了不同时期与这些国家或地区的一些交通路线。考古发现中,在西藏拉萨曲贡村曾发掘出一件铁柄铜镜,这种铜镜与中国的长江黄河流域所出不属于一个大的文化系统,而目前这种镜子除阿西藏外,中国境内出土最多有地点就是新疆。所以推断,西藏高原的这种带柄镜很可能是从新疆地区传入的,在阿里地区的佛教壁画中,还保存有这种手持带柄镜的人物形象,从而说明西藏带柄镜的来源,很可能是通过古代象雄地区传入吐蕃腹地的。^[15]另外,佛教石窟遗存现象也可以支持这一推测。佛教石窟在卫藏地区除查拉路普石窟之外,几乎没有发现其它的遗存,而石窟群则出现在沿阿里地区的西藏西部,即与新疆相邻的地区,而这正说明阿里石窟可能是新疆石窟文化辐射的结果。

因此,西藏西部与西域的直接接触结果,就是文化、宗教以及技术上的交流更加频繁。因此笔者假设,当西域鬼子母供养在 6—8 世纪就开始流行的时候,西藏的僧人或信众看到过这类图像,他们将之理解为描述太子成长的故事,当佛教于西部地区再次复兴之后,阿里再次充当了勾通西域各地方的基地,往来于克什米尔与阿里地区的外来僧人或是藏僧,可能会经过新疆,而人们为了重新而郑重地表达对释迦牟尼之光再次照耀到这块土地上,佛传的内容变得更加丰富,类似鬼子母的画面便可能出现在佛传当中,以便突出失去母亲的太子的这一成长经历。

结 语

藏传佛教造像的某些图像因素,可能与新疆地区有着一定的联系,尤其是后弘期佛教的发源地阿里地区,相对于前弘期的佛教,汉地对于它的影响明显小于中亚、克什米尔、尼泊尔等地,因此汉地在宋代流行的鬼子母供养可能没有对西藏产生直接的影响。这样说的理由有二,一是如前所说,汉地在后弘期对西藏西部影响不大,二是汉地鬼子母图像样式与哺乳太子(或新疆的鬼子母)在样式上相差较大,最突出的不同是汉地图像中,女人只是手抱小儿,没有哺乳的动作。因此可能是西域的图像样式影响了藏区的画工,他们将佛传内容进一步细化。艺术形式借用现象,具有普遍的意义,因为在不同的文化类别中,形式的借用是普遍存在的,如南北朝的敦煌壁画借用伏羲、女娲来表现佛教中的宝应声、宝吉祥菩萨取七宝造日月星辰的形象(如第285窟东坡),借助东王公、西王母表现佛教的帝释天、帝释天妃信仰(如第249窟)。当太子在失去母亲后,由保姆服侍的场面可能更加打动这里的信众,于是借助于鬼子母的图样,哺乳太子图出现在西部的佛传当中。

注 释

- [1] 图版参见《中国壁画全集·藏传寺院》2,天津:天津人民美术出版社,1991年,第90图。
- [2] 从绘画的技术角度看,画工对于儿童的处理过于成人化,可以从两方面考虑这种结果,一是为了表现太子是佛,是与众不同的孩子,二是早期的画工不熟悉儿童的比例特点,按照成人的比例画儿童,因此太子不象一个婴儿,看上去象一个画的比例较小的成年人。这种现象在中外美术史上都存在。
- [3] 图版参见《象雄壁画》,重庆:重庆出版社,2003年,第98页。
- [4] 此经收于《大正藏》第三册。经中叙述世尊诞生、出家、成道等事迹,及佛弟子归化之因缘。系集佛传之大成者。其内容分三部六十章。第一部叙述佛陀之本生期,即发菩提心生于兜率天,托胎于摩耶夫人,计有五章。第二部言佛陀诞生、学习、结婚生子,至怀抱出世思想之在俗期;出家后,访仙苦行之出家修行期;以及成道后初转法轮之成道期。以上三期计有三十二章。第三部则是记传道、教化生活,即记弟子列传之传道期,计有十五章。
- [5] 以下各品分别为:第十一卷是习学技艺品,第十二是游戏观瞩品,第十三是擒术争婚品,第十四是常饰纳妃品,第十五是空声劝厌品。太子听了作瓶天子的劝说,发心出游,即接续第十六是出逢老人品,第十七净饭王梦品,道见病人品第十八,路逢死尸品第十九,耶输陀罗梦品第二十,舍宫出家品第二十一,剃发染衣品第二十二,车匿等还品第二十三,观诸异道品第二十四,王使往还品第二十五,问阿罗逻品第二十六,答罗摩子品第二十七,劝受世利品第二十八,精进苦行品第二十九,向菩提树品第三十,魔怖菩萨品第三十一,菩萨降魔品第三十二,成无上道品第三十三,昔与魔竞品第三十四,二商奉食品第三十五,梵天劝请品第三十六,转妙法轮品第三十七,耶输陀罗因缘品第三十八三十九,富楼那出家品第四十,那罗陀出家品第四十一,娑毗耶出家品第四十二,教化兵将品第四十三,迦叶三兄弟品第四十四,优波斯那品第四十五,布施竹园品第四十六,大迦叶因缘品第四十七,跋陀罗夫妇因缘品第四十八,舍利目连因缘品第四十九,五百比丘因缘品第五十,断不信人行品第五十一,说法仪式品第五十二,尸弃佛本生地品第五十三,优陀夷因缘品第五十四,优波离因缘品第五十五,罗睺罗因缘品第五十六,难陀出家因缘品第五十七,婆提唎迦等因缘品第五十八,摩尼娄陀品第五十九,阿难因缘品第六十。
- [6] 本文所言西域,包括现在的新疆地区。

- [7] 这中间有个缺环,那就是敦煌地区绵延千年的图像中没有发现如经典中所说的母形或天女相的鬼子母图像。至于其他样式的鬼子母,本文在此不论,拟另作文章讨论。
- [8] 戏剧有《鬼子母揭钵》、水陆画中有鬼子母众、诃利帝众。民间信仰将这一尊神的音译和意译名当作两尊神进行供奉。
- [9] 变体的鬼子信仰可能存于藏传佛教信仰中,如毗沙门天、财神、财续母的供养。本文在此说明的是鬼子母信仰本身。
- [10] 《克孜尔石窟内容总录》没有提到 181 窟的这一题材。
- [11] 陈庆英译《汉藏史集》,拉萨:西藏人民出版社,1986 年,第 47 页。
- [12] 郭和卿译《青史》,西藏人民出版社,1985 年,第 27 页。相关材料可参见霍巍《西藏西部佛教文明》,成都:四川人民出版社,2000 年,第 86—87 页。
- [13] 王森著《西藏佛教发展只略》,北京:中国社会科学出版社,1997 年,第 25 页。
- [14] 象雄, zhang - zhung, 又称古格 gu - ge, 在杂布让、托林一带。参见王森著作,同上,第 31 页脚注。
- [15] 霍巍《西藏西部佛教文明》,第 78—79 页。

敦煌石窟中的佛寺

萧 默
(中国艺术研究院)

中国佛寺首先于纪录的是东汉明帝洛阳白马寺,早已不存。以后各代,除中唐五台山南禅寺大殿(782)和晚唐佛光寺东大殿(857)两座孤立的中小型佛殿外,比较能够反映佛寺群体布局的要晚到宋辽以后了,明清才留存了更多实例。

莫高窟的洞窟形制和大量壁画保留有早到5世纪初十六国晚期一直到西夏末、前后800多年的佛寺尤其是其群体布局的资料,依时代早晚现出有规律的变化,而特别重视群体,恰是中国建筑的重大特色,极大程度上填补了史料尤其是盛唐以前400年的资料空白。

一、石窟形制反映的佛寺布局

中心塔柱式是北朝洞窟的典型形制,纵长方形,有前后两部分构成。前部有一个与洞窟纵轴正交的人字形顶,模仿木结构;后部平顶,凿出方形塔柱,左右和后面形成通道。中心塔

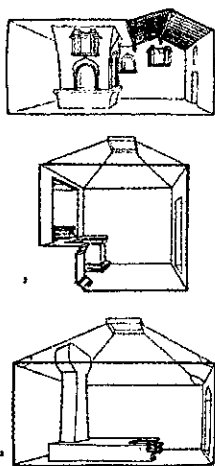


图1:莫高窟常见窟形:

- 1,中心塔柱式窟;
- 2,覆斗式窟;
- 3,背屏式窟



图2:中心塔柱式窟(北魏第254窟)

柱式洞窟,在中国各地北朝石窟中具有普遍意义,与印度的被称作支提(Chaitya)的石窟同为一类,也与中国盛行的一种以塔为寺院中心建筑的早期佛寺布局十分相似(图 1、2)

印度支提窟(公元前 1、2 世纪至公元 7 世纪)的平面呈狭长马蹄形,前部是平面长方形的“礼堂”,后部在半圆形平面的中心凿有圆形塔,塔周围也形成通道(图 3)。凿窟之风传入中国后,这种窟形发生了一些变化,如中心塔都是以这个当时通行的木塔为蓝本的。从新疆克孜尔石窟的此类窟形围绕着后部的方形雕凿体的回行通路,也可以认为属于中心塔柱式。内地云冈、巩县等处以及炳灵寺和肃南文殊山石窟的中心塔柱式窟是正方形,不像印度、新疆、敦煌那样分为前后两个空间,塔放在后部(图 4)。



图 3:印度阿旃陀石窟第 19 窟窟内

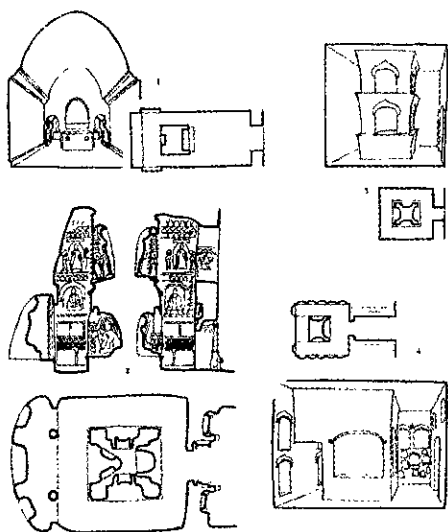


图 4:中国其它石窟几个中心塔柱式窟:

- 1,克孜尔石窟;2,云冈石窟;
- 3,肃南文殊山石窟;4,巩县石窟

由西而东,源于印度支提窟经新疆、敦煌传入内地,窟形逐渐中国化,迹象甚为明显。

在印度,当公元前后犍陀罗造型艺术兴起以前,还没有佛像的雕塑,塔式佛涅槃的象征受到很大的尊崇,崇敬塔和绕塔礼拜被认为是获取无上福报的功德之一。印度人在石窟里凿塔,塔又名支提,故此种石窟称支提窟,塔周围的通道正是供右旋回行礼拜用的。以后,虽已产生了房间造像,但对塔的尊崇习惯仍保留了下来,并传入中国。据《魏书·释老志》及《洛阳伽蓝记》记东汉洛阳白马寺系因白马负经而来的传说得名,《弘明集》记载此寺中绘有“千乘万骑,绕塔三匝”的壁画。关于乘骑绕塔的故事,在《法苑珠林》记晋建康另一白马寺时说的比较详细:“晋白马寺在建康中黄里,太兴二年晋中宗元皇帝起造。昔外国王欲灭佛法,宣定四远毁坏塔寺,次招提寺,忽有一白马从西方来,绕塔悲鸣腾跃空中……王潸泪深自愧责即敕普停,已毁之塔并更修复。由此白马,大法更兴,因改招提为白马,此寺之号亦取是名焉”。汉洛阳白马寺的壁画大概画的就是这个故事,或许是

此寺得名的真正原因。不管怎样,至少说明了这种信仰传入之早,并对中国早期佛寺和石窟产生过深远影响。

早期佛寺,盛行以中心塔式佛寺,四周廊庑围绕,如洛阳白马寺就建有佛塔,《后汉书·陶谦传》记东汉笮融在徐州所建的浮图祠、《洛阳伽蓝记》记北魏洛阳最大的寺院永宁寺、《律相感通传》记南朝荆州河东寺等。日本和朝鲜的早期佛寺如大阪四天王寺、飞鸟寺、山田寺,朝鲜清岩里寺、黄龙寺等也是中心塔式佛寺(图5、6、7)。

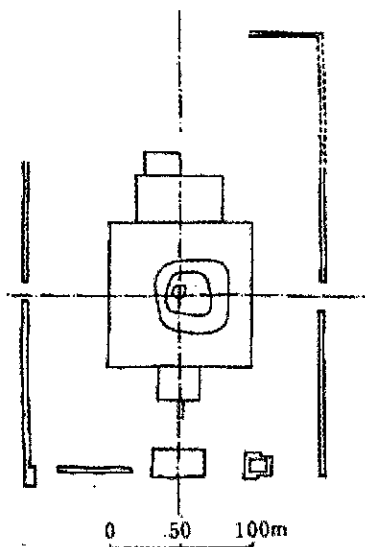
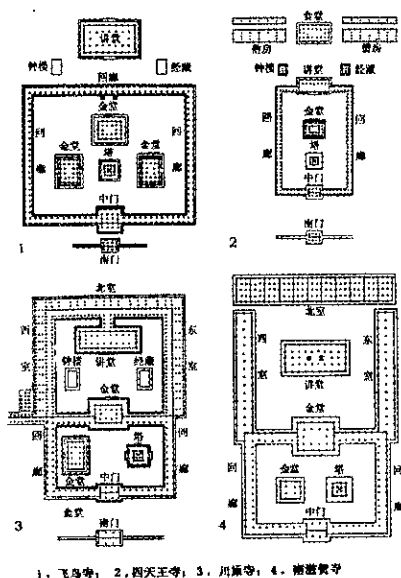


图5:北魏洛阳永宁寺遗址



1. 飞鸟寺; 2. 四天王寺; 3. 川原寺; 4. 楠濑野寺

图6:日本早期伽蓝布局(张十庆)

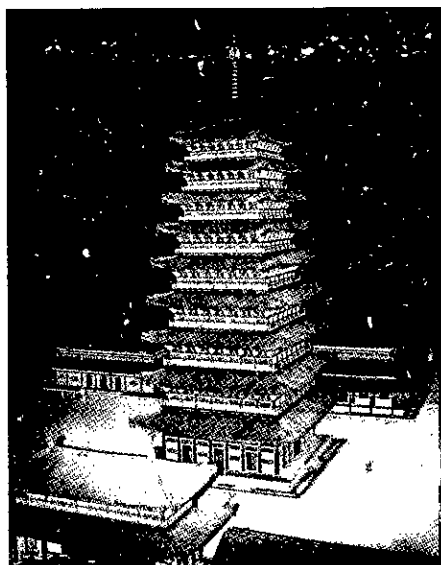


图7:韩国皇龙寺及大塔(模型)

云冈第 6 窟(北魏中期)为方形中心塔式窟,左右两壁和前壁的下部浮雕出一圈又柱枋斗拱和屋顶的廊庑,后壁凿一大龕,应该就是佛寺周围廊庑和塔后佛殿的象征。所以,中心塔式石窟,实际上间接却明确反映了当时中心塔佛寺的布局。此式洞窟的普遍存在,也说明了此种佛寺在北朝的盛行情况。

当时北方重戒行,南方重义理,所以在北方比较流行。隋唐统一全国,南北佛教合流,逐渐更趋于义理,所以中心塔佛寺逐渐减少,而早就存在的以佛殿为中心的佛寺就成了主流了。

覆斗式洞窟无中心柱,覆斗顶,后壁开龕。十六国晚期的第 272 窟基本上就是这样,西魏第 249 窟是最早的典型,隋唐更成为基本的形制(图 8、9)。

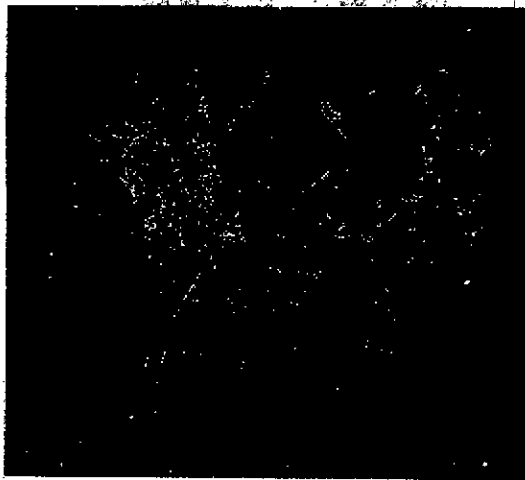


图 8:北朝覆斗式窟(西魏第 249 窟)

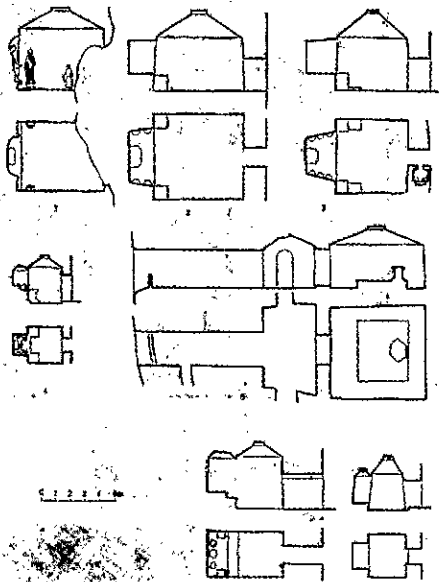


图 9:莫高窟和榆林窟覆斗式窟

在中国早期佛寺中,除了那种以塔为中心的院落布局外,同时存在着一种只有佛殿没有佛塔的寺院。在石窟中,覆斗式窟隋唐逐渐取代了中心塔式,进程恰与隋唐时期的寺院逐渐排除了塔的中心地位一致。因此,覆斗式洞窟也应该是另一种寺院布局的缩影了,总体也象征佛寺,后壁佛龕象征寺内的佛殿。

五代和宋的代表窟形为背屏式,覆斗式的不同是将后壁的一龕取消,而在窟内设佛坛,坛后有一座背屏,全窟只象征佛殿,而不是全寺(图 10)。

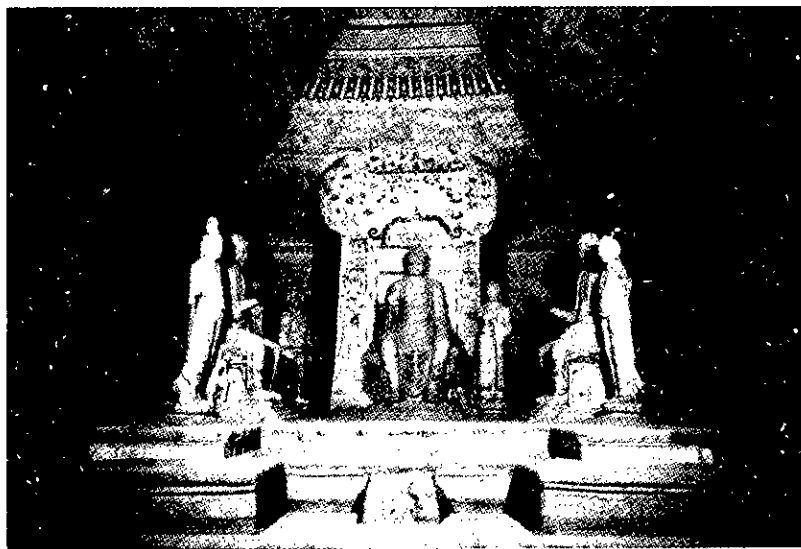


图 10:背屏式窟(宋代第 55 窟)

二、壁画里的佛寺形象

(一) 唐代佛寺基本布局

隋唐以后大量出现大型经变画,如观无量寿经变、阿弥陀经变、东方药师变、弥勒上生经变等,数可在三百幅以上,都是佛寺的反映。画面很大,非常华丽,渲染出来强烈的天国欢乐气氛。

盛唐第 172 窟北壁壁画佛寺为一方形大院,沿纵轴顺置三座大殿:前殿单层,单檐庑殿;中殿是两层楼阁,亦单檐庑殿,面阔较窄;后殿单层,面阔较宽,屋顶同前。横轴在前殿以前,东西两端各置单层单檐歇山顶配殿一所,配殿南北各峙立一座二层歇山楼阁。后殿左右接廊庑,东西行至角折向南与侧翼建筑相接,转角处于廊顶突起角楼。廊深两间,沿中柱设墙,开直棂窗,每隔两间敞开一间,可互通内外。全部建筑都架立在广阔的水面上。在前殿以前的水面上立许多大小低平方台,绘佛说法场面和伎乐歌舞。平台之间及平台与殿堂之间连以小桥或斜道。整体丰富而不拥挤,华丽而不艳俗。水面碧波粼粼,植莲荷菱藕,化生童子嬉游其间。寺院廊庑以外绘山水,天空有活波美丽的飞天、乘云而来的赴会菩萨和各种“不鼓自鸣”的乐器(图 11)。

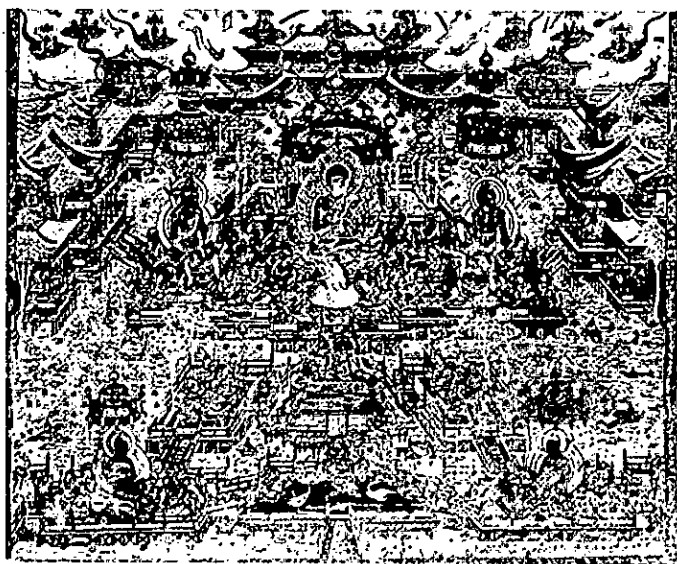


图 11:敦煌第 172 窟(盛唐)北壁观无量寿经变

重视建筑美的群体美是中国建筑一个重大的民族特色。群体美的几个主要原则是: 1、各单座建筑有明确的主宾关系; 2、各院落空间的主宾关系; 3、建筑群丰富的整体轮廓; 4、单座建筑之间位置的有机性。壁画作者对于群体美有敏锐的感受和深刻的理解, 忠实于对象, 尊重建筑本身的逻辑, 为我们再现了一大批唐代建筑群的景象, 是十分宝贵的资料(图 12、13)。

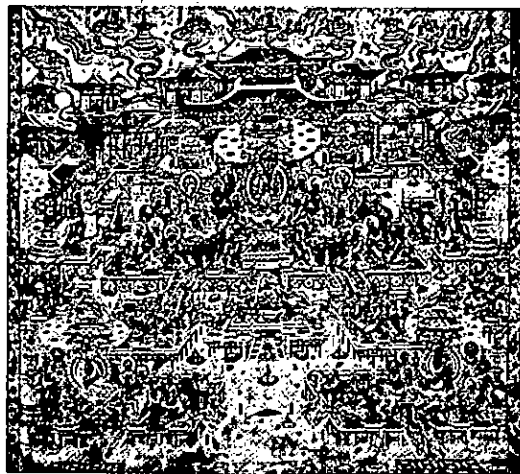


图 12:敦煌第 148 窟(盛唐)
东壁南侧观无量寿经变

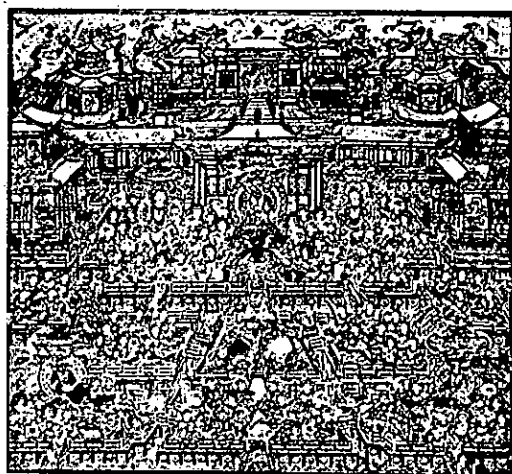


图 13:敦煌第 85 窟(晚唐)
北壁药师经变

中唐第 361 窟北壁单院佛寺以一座六角二层塔为中心。塔造型奇特, 广泛使用曲线。左右配殿各是两层歇山楼阁。廊庑进深也是两间, 全部敞开。角楼是圆形小亭。廊顶上

还突出小平台,角楼,其间以虹桥连接。此图绘出了寺院前部,前角楼是六角亭,东亭悬钟一口,正中三门是一座三开间两层楼阁。全部建筑度架立在水面上,院内水中有大平台,左右各立一幡竿(图 14)。

同窟南壁佛寺大体同上,但配殿为二层方楼。西楼上层置钟,东楼上层贮经。全寺呈纵正方形。院内没有水面,而在寺外沿寺一周设有规整的护壕(图 15)。

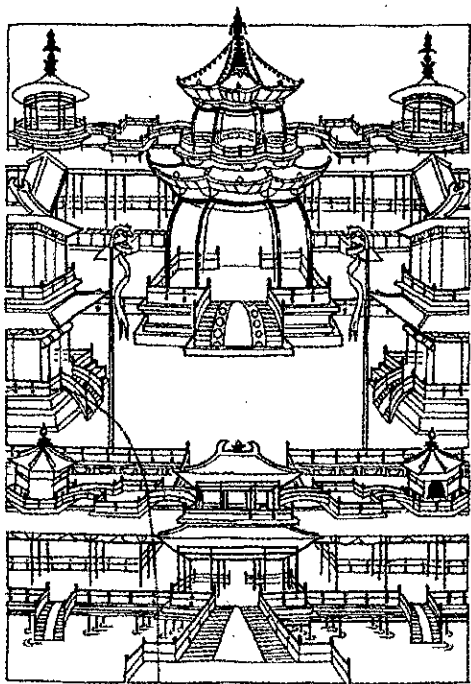


图 14:敦煌第 361 窟(中唐)
北壁药师经变

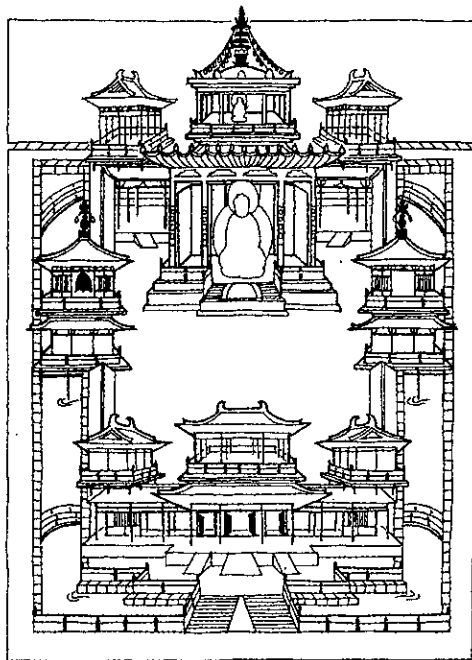


图 15:敦煌第 361 窟(中唐)
南壁阿弥陀经变

敦煌壁画几百幅大型经变中的佛寺图几无一例是相同的。纵列两座大殿者可能前殿为楼阁,后殿单层,或前后都是单层,或前后都是楼阁;前后纵列三座大殿者的顺序大都与上举第 172 窟北壁的一样,即前后两殿是单层,中殿双层。后殿似多与后廊相连。

就配殿来说,一般都是二层楼阁,少数是单层,个别如前述第 172 窟:中间单层,南北各挟一双层。唐《历代名画记》说:“东阁……置……碑”,宋《益州名画录》有“大圣慈寺文殊阁、普贤阁”之句,可能也是左右对称的配殿,可知以楼阁为配殿是唐宋教普遍的做法,实例可见于辽金大同善化寺的文殊、普贤阁、宋正定隆兴寺之慈氏阁及转轮藏。绝大多数佛寺都有角楼,或方或圆或六角或长方。从中唐至宋代,许多图都画出了院落前部,正中开三门。三门常是一座三开间的二层楼,多数在此楼左右有个挟一座三开间的单层建筑;也有三座双层楼并建,中间较大,左右略小;个别的仅一单层三间门屋(图 16、17)。

前后纵置的双院式相当于在上述单院后又接出一进后院,宽度同于前院,深度比前院小(图 13)。

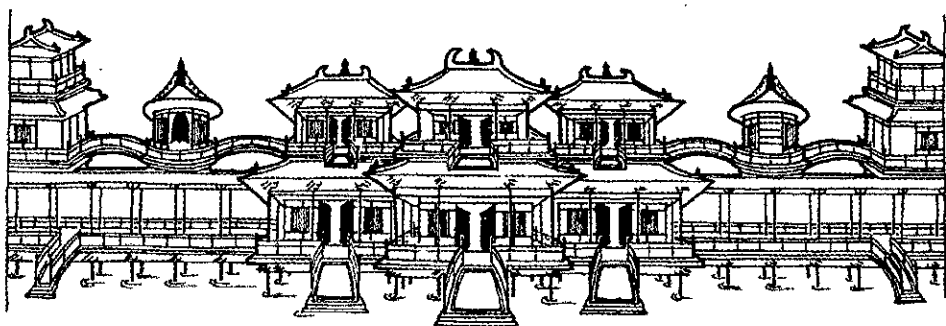


图 16:五代第 61 窟北壁药师经变

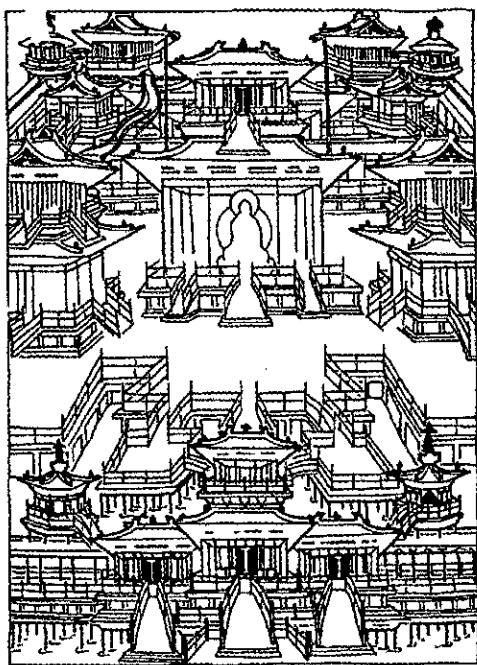


图 17:五代第 146 窟北壁药师经变

在前后院之间的中廊与左右廊的丁字交接点上,有的也设置了角楼。

这些院落都是回廊院,平面多近乎方形,一进院门,就可看见主要佛殿。而日本现存之早期佛寺在回廊院前则多有南大门之设,以南大门与回廊院门(中门)之间的距离作为佛寺总人口到主院之间的过渡,不至于一进寺门,就一览无余。中国的实际情况可能也就这样,至少大寺院应该这样,宋刻唐《戒坛图经》的佛寺图在回廊院大门之前就另有外门。

明清寺院,在进入山门以后,还要经过好几个院子和小殿,如天王殿、前殿之类,才能到达主要佛殿,与唐代壁画中门之内就是主要大殿不同,透露了唐代寺院气氛比较开朗,后代则趋向含蓄。

廊在古代普遍用于各类建筑,从壁画所见佛寺廊子有两种:一者进深只一间。又有两种做法,其一是完全敞开,设栏杆,只作走廊和划分空间用,但分而不隔,十分通透。其二是仅向院内一面开敞,向外一面则以墙封闭,外实内虚,兼具寺院外墙的功能。

第二种进深两间,或全部通透,或中柱一线用墙,都用于寺院内部;或是面向庭院的一间敞开(若为横向中廊,则是面向前院的一间),而另外一半作成可以居住的房间。

廊子里光线充足,廊墙是绘制壁画的好地方,又是饭僧之处。宋《燕翼贖谋录》记北宋东京大相国寺还提到可用作商旅交易。

唐代大寺,常不止于宗教活动,也是一个经济和文化的中心点:院庭两廊有名家壁画,殿堂里精美的彩塑,寺院如同一座常年陈列的美术馆,寺中还常有演出活动,这些都需要

一个大的空间。宋代商业发达,由于寺院拥有巨大财富,也经营商业和典当,殿庭又可能成为公共集市。北宋东京大相国寺:“中庭两庑可容万人,凡商旅交易者皆萃其中”,可见当时盛况。

无论是单院式或双院式佛寺,都有许多画面显示出后廊在角楼处并不终止而继续向东、西延伸出去,说明壁画所绘只是寺院中路最主要的部分,在左右或后面一定还有更多建筑。实际上,唐代的大寺院绝不只是一两个院子,如《寺塔记》记慈恩寺:“凡十余院,总一千八百九十七间”。章敬寺本是鱼朝恩宅,后为章敬皇后立寺,殿宇达四千一百三十间,分四十八院(《长安志》卷十)。《戒坛图经》之佛寺竟有五十几个院落之多(图18)。

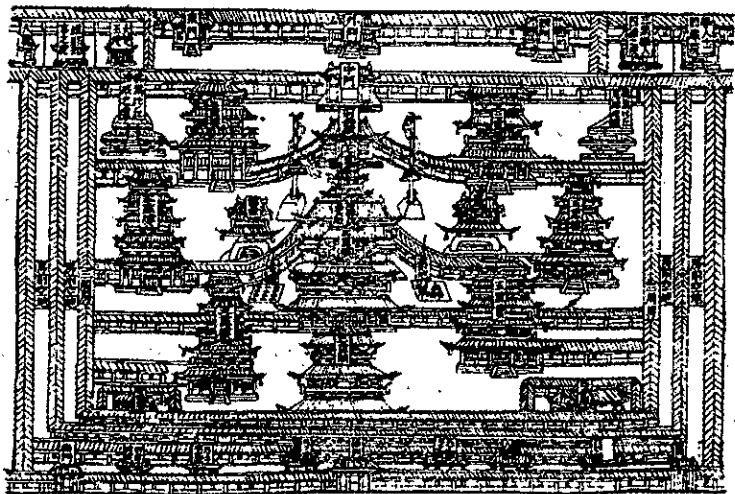


图18:唐道宣《戒坛图经》(中部)

这样的总平面与山西汾阴金天会年间的后土祠庙貌碑反映的宋时布局及登封金承安重修中岳庙碑、曲阜孔庙和明初太原崇善寺等布局很相似了。不仅如此,它与各代宫殿布局等大型组群也是相类的。

一些佛寺图在后廊之北还有钟楼、经藏和别的建筑,提醒我们后廊并不一定是寺院的北界。日本飞鸟至平安前期的寺院,有一些就把钟、经楼设在回廊院以北,如四天王寺、法

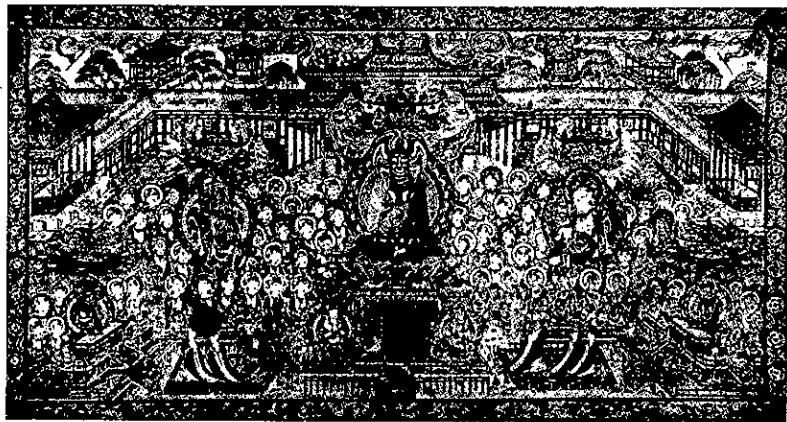


图19:中唐第158窟东壁南侧天请问经变

隆寺；有的更在钟、经楼以北还有许多建筑如药师寺、兴福寺、大安寺等，都是这样（图 19）。横列三院式都出现在弥勒经变中，象征弥勒佛居住的兜率天宫。或三院独立，或三院连接。有的布局看来不可能实行，如中院是一座城垣者，并非写实之作。但其中某些例子，布局合理，或许是现实依据的。

（二）“凹”字形布局及对日本的影响

初唐第 205 窟、341 窟、盛唐 217 窟、45 窟和 225 窟的西方净土变，共同的特点是当中有一组基本上作“凹”字形布局的建筑群，凹字的两个前端常以一座楼阁作结；建筑群的前方都有大片水面，水中多有平台，中轴线上必有一座，好像是水中的岛，以小桥与前后陆地相连（图 20）。

这种布局在中国佛寺中已极少见了，但在日本还有较多的留存，最著名的是被称为日本建筑瑰宝的平等院凤凰堂（1053）。其中心建筑群就是一个凹字，前有水池，京都法胜寺、鸟羽胜光明院、平泉毛越寺和无量光院、圆隆寺，还有一些“寝殿造”贵族宅院也都是这样。有的在凹形两个前端也以楼阁作结，水池中轴线上有岛，以桥通向前后，和敦煌壁画十分相像（图 21、22）。

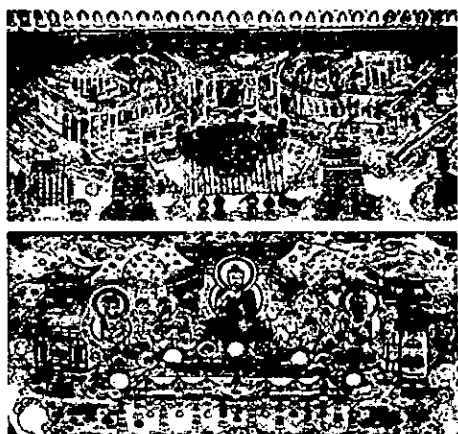


图 20：上：初唐第 341 窟阿弥陀经变；
下：盛唐第 225 窟南壁龕顶阿弥陀经变

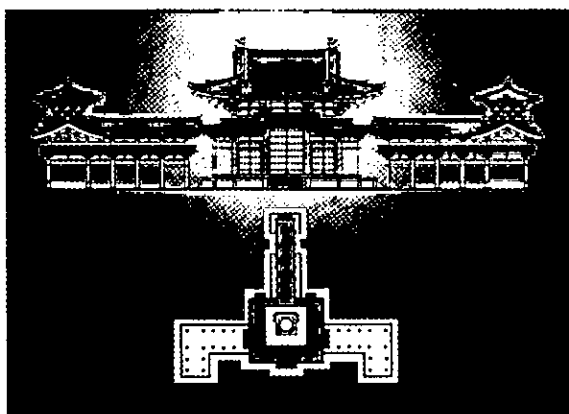


图 21：日本平等院凤凰堂

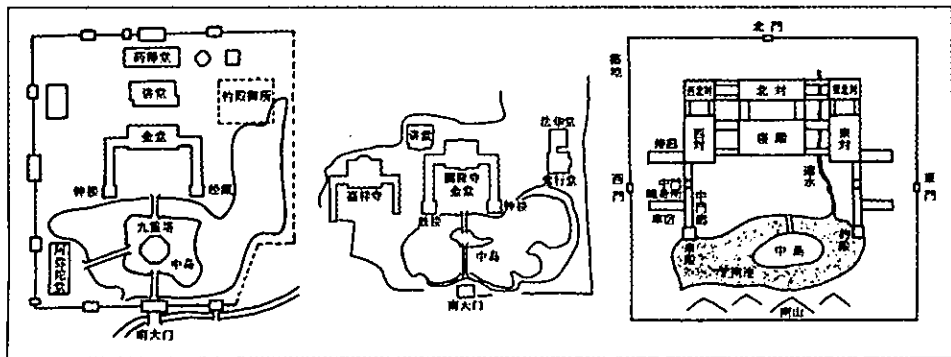


图 22：日本京都法胜寺（左）、平泉圆隆寺（中）复原平面及寝殿造宅院（右）

这一批寺院园林在日本被称为“净土园林”。据日本学者研究,凤凰堂就是以“阿弥陀净土楼阁图”为蓝本建造的,可以认为它们源自中原两京,而敦煌唐代壁画的底本也来自两京,如此相似也就不足为奇了。

这种水池平台源于佛经,或许与印度的沐浴习惯有关,但对于中国佛寺来说本来不过是想象之作,可是既在壁画中出现,不免引起人们的兴趣,从而反作用于社会,遂在现实中加以模仿。日本既有实例,中国唐代应当也曾有所实行,只是实物已经无存,文献也少记载而已。北宋晋祠圣母殿前的鱼沼飞梁很相似于壁画中的水池平台,宁波保国寺大殿前月台下有南宋建造的长方形“净土池”,就类似这种布局。创建于唐的昆明圆通寺,现状庭院内满是水面,中有一岛,岛上建八角大亭,岛前后有路通向山门和大殿,也颇相合,可能在后代重修时仍保存了原来的布局。

(三) 鼓楼的出现对于宋以后佛寺布局的影响

寺院角楼的实际用途是钟楼和经藏。钟之于寺,早已不可缺少,晨昏作息、讲经、饭僧、法事等都须打钟。读唐人咏寺之诗更有“临风听晓钟”,“疏钟响昼林”,“亭午闻山钟”,“迢递晚钟闻”,“翻然夜钟尽”,“清霜后夜钟”以及“夜半钟声到客船”,几乎日夜钟声不绝,不仅报示时刻,也是一种宗教宣传。《增一阿含经》说偈云:“洪钟震响觉群生,声遍十方无量土。含识群生普闻知,拨除众生长夜苦。……昼夜闻钟开觉悟,怡神静刹得神通”。《法苑珠林》说:“若问钟声兼说偈赞的除五百亿劫生死重罪”。想见当年长安各寺,百钟齐鸣,是怎样一种气象!

经之于寺自不必说,收藏经卷,自是楼阁为佳,故“束之高阁”,自古已然。至于用鼓,在宫殿中早已通行,《史记》:“(秦)咸阳三百里内,宫观二百七十……钟鼓美人充之”。但文献并不见唐代佛寺有击鼓的习惯。当朝重臣李林甫之宅在佛寺东邻,不能得罪,移走一具钟,恐怕也不会再送去一张鼓,所以钟楼的对面,自然是藏经的所在。若经卷渐多,小小一亭收藏不尽时,可能会另建别楼,故唐代已有“藏经阁”、“经楼院”之名。

壁画佛寺都未画出鼓楼,这是因为唐代佛寺都不设大鼓,恐与城市的夜禁制度有关。当时城门坊门晨昏启闭皆有定时,城内设有街鼓,晨时鸣鼓三千,暮时击鼓八百,夜间鼓歇即禁断行人。又唐时官署理事分朝衙晚衙,也设鼓为号。白居易诗说“城上冬冬鼓,朝衙复晚衙”。日本僧圆仁唐时来到长安,也说“唐国风法,官人政理,一日两衙。朝衙晚衙,须听鼓声”,所以鼓声具有严重的警戒意义,当然不允许寺院用鼓搅乱视听了。宋代商业大大繁荣,夜禁终于废弛,有了夜市,不再夜夜戒严,寺院才开始用鼓,虽将钟楼鼓楼对设并置于寺院前部,另在寺院最后部建藏经楼,直到明清大体如此。寺院用鼓与否,似属末节,但它对于佛寺的总体布局却有颇大的影响,同时也是社会生活的某种反映。

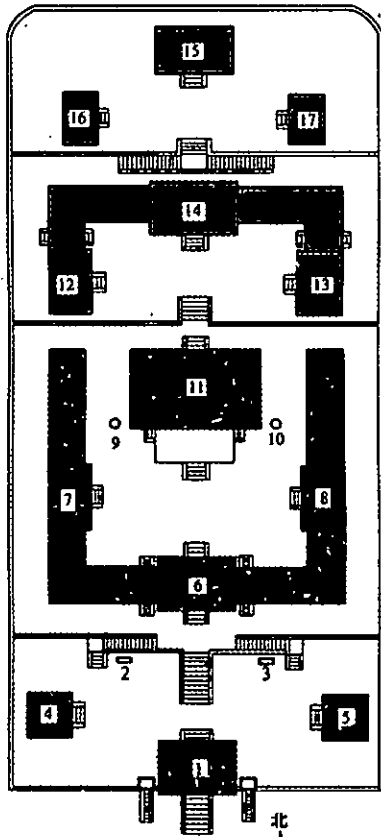
宋代佛寺用鼓的情况在许多宋诗中也有反映。

(四) 西夏佛寺资料

同属敦煌艺术的榆林窟第3窟西方净土变系13世纪初西夏晚期的作品,会有类似正定隆兴寺北宋摩尼殿(1052)四面各接出一个歇山面向前的龟头屋的歇山殿,以及宋慈氏阁和转轮藏殿等建筑,反映了西夏与汉地的建筑文化交流(图23、24)。

此窟南北壁二图的佛寺都没有画出钟楼、鼓楼,应是此时寺院的钟楼、鼓楼都已不再

放到后部而普遍放到前部的缘故,隆兴寺(图 25)就是这样。



- | | | |
|----------|------------|---------|
| 1. 护法金刚殿 | 7. 祖师殿 | 13. 方丈房 |
| 2. 法海禅寺碑 | 8. 伽蓝殿 | 14. 药师殿 |
| 3. 法海禅寺碑 | 9. 三宝施食幢 | 15. 藏经楼 |
| 4. 鼓楼 | 10. 尊胜陀罗尼幢 | 16. 西配殿 |
| 5. 钟楼 | 11. 大雄宝殿 | 17. 东配殿 |
| 6. 天王殿 | 12. 造佛场 | |

图 23:北京法海寺(明)

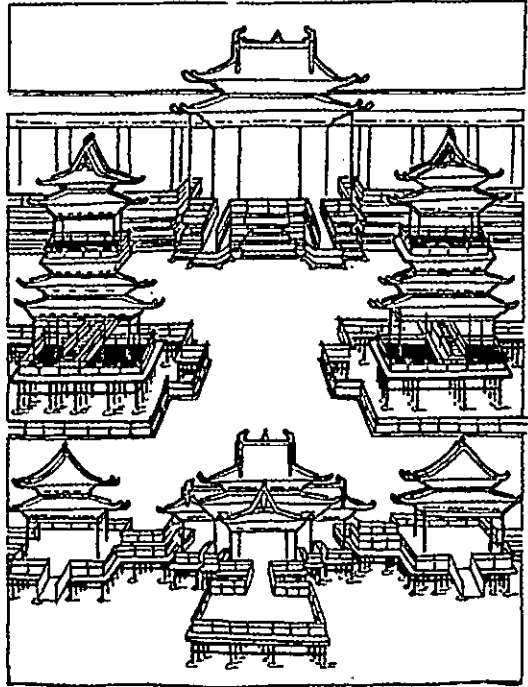


图 24:榆林窟西夏第 3 窟北壁西方净土变

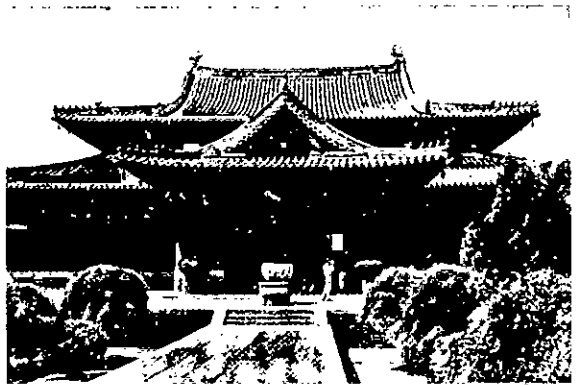


图 25:河北正定隆兴寺摩尼殿

法华判教思想对北朝—隋时期 敦煌石窟的影响试探

张元林

(敦煌研究院资料中心)

一、问题的提出

在敦煌北朝至隋时期的石窟中,共有十一个洞窟表现有《法华经》题材的内容。其中北朝时期有五个洞窟,皆有以“释迦、多宝”二佛并坐说法像为代表,即北魏第 259 窟、西魏第 285 窟、西魏—北周第 461 窟、北周第 428 窟以及西佛洞北周第 8 窟。其中除第 259 窟为彩塑形式外,余皆为壁画,^[1]隋代有六个洞窟,表现形式上,除了继续表现单幅的“二佛并坐”像外,还新出现了《法华经变》,其中,第 276 窟、第 277 窟、第 394 窟三窟为壁画“二佛并坐像”,第 419 窟、第 420 窟和第 303 窟为《法华经变》,其中第 303 窟窟顶东、西披只表现《法华经·观世音菩萨普门品》一品的内容,亦称《观音经变》。^[2]

值得我们注意的是,在上述表现法华题材的洞窟中,先后有四个洞窟中同时也出现了表现《大般涅槃经》题材的内容,而且位置均与《法华经》内容相邻甚至相互交错。具体来讲,在北朝时期的莫高窟第 285 窟、428 窟和西千佛洞第 8 窟三窟同时也出现了表现《大般涅槃经》题材的内容。如在第 285 窟南壁通壁绘有出自《大般涅槃经·圣行品》的“五百强盗因缘”,而“释迦、多宝”二佛并坐说法图就紧接其后;在北周第 428 窟西壁中央绘有佛涅槃的画面,而紧接其后的亦是“释迦、多宝”二佛并坐说法图。在西千佛洞第 8 窟西壁中央绘有一铺涅槃佛,而在北壁西端即绘有一铺“释迦、多宝”二佛并坐说法图。而在莫高窟隋代第 420 窟窟顶四披,在描绘《法华经变》的场面中,在西披和北披也夹杂了《涅槃经变》的诸多场景。^[3]

这一艺术现象,是一种偶然的巧合呢,还是它们之间存在着某种联系?近年来也渐引起了学界的关注。贺世哲、李静杰、下野玲子、郭佑孟等先生,以及笔者曾从不同角度作了一些识读,有助于学界进一步认识这些图像及其相互之间的关系。西魏时期莫高窟第 285 窟“五百强盗因缘”+“二佛并坐”的巧妙组合、西魏—北周时期的第 461 窟南壁此前的研究者并未注意画面上这些细微的不同之处,并且把这一故事画与其西端的释迦、多宝二佛说法图分隔开来看待。北周第 428 窟西壁“涅槃佛+二佛并坐”的组合、特别是隋代 420 窟“《涅槃经变》+《法华经变》”的组合,以及西千佛洞北周第 8 窟南壁绘“涅槃佛”,西壁南侧绘“二佛并坐”的组合,无不呈现出一种令人感兴趣的艺术现象,似乎在《涅槃经》与《法华经》中有一条无线的线将二者组合起来。这样的组合,在隋代第 420 窟中也有表现。在该窟窟顶,南披和东披着重表现《法华经变》,西披和北披着重表现《涅槃经

变》；^[4]对于这两种艺术现象，此前也有部分给予了关注。前一种现象，如李静杰、张元林等，^[5]后一种现象，第420窟的这种艺术现象，最早贺世哲先生注意到二者间的关系，认为是借《涅槃经》的画面表现《法华经》的“方便品”。在贺世哲先生的基础上，下野玲子女士、郭佑孟先生又进一步厘清，将原来许多归于《法华经变》的情节剥离出来，还原为《涅槃经变》。特别是郭佑孟先生从思想背景上进行了深入分析，认为反映了隋代“法华与涅槃并重，而且有以法华融摄涅槃的情形”，^[6]使得对第420窟窟顶西披和北披内容的认识又前进了一步。这两种艺术现象反映的信仰思想应该是多方面的，但其中很重要的一个因素，笔者以为当是受到北朝后期—隋代法华一系的判教思想影响所致。

二、法华一系的判教思想

判教，即教相判释。佛教认为，释迦在一生中所说教法浩如烟海，且因说法的时、地、对象和缘由有别，其说法的形式、方法、内容也就不同，表现在佛教经典上，就呈现出种种差异。因此，为了使信众真正了解释迦说法的真谛，有必要对全部佛典和其教义作出系统的整理与判释，以明其意义与地位。判教其实从印度就已经开始了。在印度佛教史上，曾经发生过三次比较大的判教，一次是部派佛教的分流，一次是大乘佛教把以前的部派佛教判为小乘佛教；第三次是唯心史观史学的兴起。“判教的过程，实际上是一场思想变革的运动。”^[7]如《法华经》分大小二乘、《楞伽经》分顿教渐教，《解深密经》列出有空中“三时”，《涅槃经》标明乳、酪、生酥、熟酥、醍醐“五味”，虽未明确提出判教，实已具备了原始判教的内涵。^[8]佛教传入中国后，由于传入中国的佛典并不是依大、小乘之先后顺序传入，而几乎是同时传入，因此造成了众说纷纭的局面。也正因此，在中国佛教看来，判教问题就显得尤为重要和紧迫，于是中国佛学界兴起了“判教”运动，对佛经进行“料简会通”。早在刘宋之际，道场寺僧人慧观（公元？—436）就提出“五时”判教说，而至南北朝末期，先后渐形成了十家有代表性的判教学说，即所谓的“南三北七”判教学说；而到了中国佛教宗派成立之时的隋唐时期，判教更成为创建佛教宗派的重要基础，其理论并成为各个宗派思想体系的组成部分。在这些判教学说中，与《法华经》有关的判教，最有影响。在南北朝所谓的“南三北七”中，南方三家，基本上都是按照《法华经》的“会三归一”思想来建立其判教说的。^[9]

与《法华经》有关的判教，最早当属慧观的“二教五时”判教说。慧观曾至长安于罗什处受学《法华经》，后至建康。他受《大般涅槃经·圣行品》中的“牛乳五味说”启发，针对当时的“顿教”、“渐教”之争，把释迦一代的教法，分为顿、渐二教。以《华严经》为顿教，又将渐教内开为“五时”：三乘别教（指《阿含经》）、三乘通教（指《般若经》）、抑扬教（指《维摩诘经》）、同归教（指《法华经》）、常住教（指《涅槃经》）。值提肯定的是，在当时的纷争中，慧观的判教把《法华经》列为同归教，使《法华经》在中国影响更为广大。在他之后，光宅寺法云的“五时”判教在南方很有影响。身为梁代三大法师之一的光宅法云，在诸师中以讲《法华》独步当世，并著有《法华经义记》八卷。法云也提出“三教五时”的判教说。所谓三教即依于当时通说而来的顿教、渐教及不定教，别渐教为五时，为有相教、无相教、抑扬教、同归教及常住教。其中法云依据对《法华》“佛寿长远”及“涅槃”观念的理解，判

《法华》为渐教第四时的“同归教”，与慧观判教一致。《法华经》虽不及《涅槃经》的“常住教”，但又高于其它经典，这同样在客观上扩大了《法华经》在当时的影响。

隋代智顓(538—597)在分析研究“南三北七”判教主张的基础上，提出了“五时八教”的判释系统。“五时八教”一名虽因谛观《天台四教仪》而着，但智顓本人此前已有“五时”、“八教”之个别用语。^[10]

这五时同样是如《大般涅槃经》中的“牛乳五味”(乳、酪、生酥、熟酥、醍醐)的比喻而建立的。“五时”，即释迦一代说法的分为五个阶段：(1)华严时，(2)鹿苑时，(3)方等时(说《大集》、《宝积》、《思益》、《净名》等经)，(4)般若时，(5)法华、涅槃时。这里，将《法华经》提高到与《大般涅槃经》同样的高度，视为最高的圆教。这是他充分发挥《法华经》中各比喻所表达的寓意，并把它们与《大般涅槃经》的佛性思想相结合的结果。关于“五时”的区别，他曾在《维摩经玄疏》卷六中概括为：“华严广明菩萨行位；三藏偏说小乘；方等破小显大。大品历法遣荡会宗。法华结撮始终开权显实。涅槃解释众经同归佛性常住。”^[11]《法华》与《涅槃》同时列为第五时，但《法华》通过开三显一，令众生提佛知见，而《涅槃》则是对未能从《法华》得悟者而说，相当于对《法华经》的补充。^[12]同时，他又由佛说法的形式和内容来区别，各分四种合成八教。形式方面称为化仪四教，内容方面称为化法四教。

判教对中国化佛教的巨大影响，历来的佛教史家和研究者都不曾否认，特别是与《法华经》有关的判教思想和学说，对南北朝—隋代及其以后中国佛教的影响尤其巨大。但是长期以来，人们的关注点都在经典和思想方面，而对于作为佛教思想载体的佛教艺术的影响，鲜有提及。笔者认为，敦煌石窟作为当时佛教信仰和思想发展的客观写照，石窟的开凿者和内容的设计者必然要自觉或不自觉地反映当时的这样一种思潮。笔者也曾对法华判教思想对敦煌北朝石窟艺术的影响略作涉及，但限于认识水平，还十分粗浅。^[13]而上述北朝—隋时期敦煌石窟艺术中看似偶然性的艺术表象，看似偶然，实属必然。笔者以为，正是受到法华判教思想的影响。

三、法华一系的判教思想对敦煌石窟的影响

1、对敦煌北朝洞窟的影响

隋·费长房《历代三宝记》谈及宇文氏专权之下的西魏至北周时期的佛教时，有以下记载：

魏丞相王宇文黑泰，兴隆释典，崇重大乘。虽摄万机，恒阐三宝。第内每常供百法师，寻讨经论，讲摩诃衍。遂命沙门释昙显等，依大乘经，撰菩萨藏众要及一百二十法门。始从佛性，终至融门，而开讲时，即恒宣述，永为常则，以代先旧五时教迹，今造流行山东江南。虽称学海轨仪措则更莫是过。虽称学海轨仪措则更无是过。乃至香火梵音礼拜叹佛悉是。^[14]

在唐·道宣《大唐内典录》中也有基本相同的记述。^[15]我们知道，《涅槃经》专讲大乘佛性，《大般涅槃经》宣扬的“众生皆有佛性”的思想，在《法华经》的诸多品中都有非常明确的表达。而《法华经》不但讲佛性，还着重讲“融三乘于一乘”。故本文认为，“始从佛

性,终至融门”中的“佛性”,“融门”即分别指《涅槃经》和《法华经》。这里虽然没有明言经名,但最后的落脚点仍然是《法华经》。特别是其中“以代先旧五时教迹,今迄流行山东江南”两句,尤其值得我们注意。笔者以为,即这里的“先旧五时教迹”,应是指以慧观为首的早期“南三北七”诸家的判教观,而取代它们的,则是“佛性”、“融门”并重的“新五时教迹”,即将《涅槃经》和《法华经》推崇为最高教阶的“新五时教”,并一直到隋(费长房)唐(道宣)之际都很流行。根据隋代天台智顓的判教思想,《法华经》和《涅槃经》皆归于“新五时教迹”中的“第五时教”,也即融合释迦所说教法的“圆教”。我们知道,历来的佛教史家都认为这个“新五时教”首先由智者大师提出,但是,与智者大师同时代的费长房撰于开皇十七年(公元 597 年)的《历代三宝记》中的这段记述却明确地告诉我们一个迄今为止一直不被学术界重视的历史的事实,即所谓的由智者大师创立的“新五时教”观至少早在西魏、北周时代就已经出现萌芽了。只不过智者大师及其以后的天台诸师后来又将其进一步系统化、成熟化而已。

笔者以为,也正由此,我们才能理解何以在隋以前的莫高窟西魏、北周时代就出现了《涅槃经》与《法华经》题材“双美”的艺术现象!

笔者认为,莫高窟西魏第 285 窟、北周第 428 窟以及西千佛洞第 8 窟中表现《法华经》题材的“二佛并坐”说法图与表现《涅槃经》题材的“涅槃图”同时出现,并不是一种偶然的巧合,而是一种组合。它们的出现,在思想层面上,很可能受到了以《法华经》、《涅槃经》为最高阶位的“五时教”判教思想的影响。首先来看第 285 窟。该窟为一覆斗顶形禅窟,完成于西魏大统年间,很可能与时任瓜州刺史的元魏皇室东阳王元荣有关,强烈地受东阳王元荣带来的中原、南朝艺术风格的影响。该窟内分别于南、北两壁最西端各绘有一铺“释迦、多宝”二佛并坐说法图。其中南壁中部与这铺说法图相邻的,是通壁所绘的“五百强盗因缘”故事画。在其下方还绘有四幅佛教故事画。从整体构图来看,整个南壁壁面布局紧凑,疏朗有致,各部分内容之间过渡自然,似是事先经过整体设计而绘。其中,“五百强盗因缘”为通壁所绘,是整个南壁画面的中心,其余四幅故事画相对处于次要地位。根据画面情节来看,本窟的这一幅“五百强盗因缘”出自北凉昙无讷所译《大般涅槃经·梵行品》。而南壁故事画的“点睛”之处就在于画面上增加了佛经中并未记载的佛弟子的们手持经卷的细节,从而把这幅故事画与紧邻其右的“释迦、多宝”二佛说法图内在的地联系起来,并因此将整个南壁的五幅故事画与《法华经》的主要思想联系来了。笔者之一曾撰文认为它们以组合的形式形象地阐示的《法华经》“众生皆有佛性”的佛性论思想。^[16]

同样的组合,还见于北周第 428 窟。第 428 窟开凿于北周保定四年(公元 565 年)来自中原的于义任瓜州刺史之后,是中心柱窟形式,四壁内容庞杂,连同“释迦、多宝”在内,共有 19 组不相连贯的画面。该窟南壁所绘的卢舍那佛像、西壁所绘的“金刚宝座塔”和“涅槃图”皆是莫高窟首次出现的新题材。李玉珉博士通过将其与西域和中原同类题材的图像进行对比研究后确认,它们的艺术之源也在中原。^[17]笔者以为,同样地,其内容题材亦当受到中原、南朝佛教的影响。在其时,判教运动正如火如荼地在南朝展开,随着艺术形式而来的佛教艺术新风格,同样也带来了南朝判教思想的火花。对于该窟的思想体系,目前学界尚未给予一个令人满意的答案。段文杰先生称它们为“组画式佛传”,

贺世哲、施萍婷先生将它们与“坐禅观相”联系起来,特别是施萍婷先生认为西壁“涅槃图”与“五分法身塔”有内在联系,表示“佛法永存”,使我们对该窟艺术体系和思想体系有了新的认识。本人进一步认为,这一组合还应包括“释迦、多宝”佛,因为在《法华经》中,此二佛的出现本身,就是为了说明“佛寿久远”、“佛法长存”。同时,笔者以为,“涅槃图”与“释迦、多宝”一起出现在这里,还以法华一系的“判教”思想为背景,受法华系的“判教”观影响。

同样地,比第428窟略晚的西千佛洞第8窟的“涅槃图”与“释迦、多宝”的组合,亦是受这样判教思想的影响。

2、对隋代洞窟的影响

隋代北周而立,自公元581年至618年,共存在三十七年。但中国佛教却在这其间得到了长足的发展。隋文帝、隋炀帝皆好佛,特别是后者,在未登基前就广交天下高僧,尤其与智顓及天台僧团多有来往。智顓的判教主张,主要体现在他的《法华玄义》中。而据《国清百录》卷三十所载,智顓于开皇十三年四月在当阳玉泉寺开讲《法华玄义》。他亦曾于开皇十六年把《法华玄义》十卷送往仁寿宫;开皇十四年四月,智顓又在玉泉寺开讲《摩诃止观》,听者达千人。^[18]

由于有隋王室的庇佑及护持,智顓及天台的教判思想的影响也远及敦煌。隋代统治虽然只有短短的三十七年,但在敦煌莫高窟却新开凿了一百零一个洞窟,同时还重修了五个北朝窟。根据敦煌研究院的分期,在隋代表现《法华经》题材的六个洞窟中,第420窟属于第二期,大致相当于开皇九年到大业九年(589—613)或稍后时期。在第420窟窟顶四披,东披整披表现《法华经变》“观世音菩萨普门品”的内容,而在其它三披则分别表现有“序品”、“譬喻品”、“方便品”等诸品内容。同时,经贺世哲、郭佑孟、下野玲子诸先生先后判读识,发现在西披和北披还铺陈了《涅槃经·寿命品》中的许多情节,如“双林人来”、“焚棺”、“诸王供养”等等,可谓一铺单独的《涅槃经变》。^[19]

笔者以为,与前述北朝诸窟一样,该窟的这两种经变铺陈、夹杂,除了是当时佛教“定慧双弘”坐禅、修行实践的具体反映外,仍然还是受法华判教的影响所致,当是智顓“五时八教”新判教观对敦煌石窟影响的又一例证。

四、余 语

除了《法华经》外,智顓对《维摩诘经》也很看重,在他的判教中将该经判为“第三时”的方等部,与《首楞严经》、《楞伽经》等经并列。他本人还分别撰成《维摩经文疏》(《维摩经大疏》)28卷和《维摩经玄疏》(又称《净名玄义》、《维摩经略玄》、《维摩经玄义》)6卷。特别是后者,从开皇十五年开始,至开皇十七年才撰成。其间,智顓于开皇十五年将先行完成的初卷奉于晋王杨广,而全卷于十八年智顓卒后,由其弟子灌顶等于江都面奉杨广。而智顓的判教思想,主要保存在《四教仪》和《法华玄义》卷十“教相”部分。而据学者研究,《四教仪》是后人从《维摩经文疏》中抽出的。该疏作于从当阳玉泉寺回到天台山后、临终前的二年内,即开皇十六年前后,在时间上比《法华玄义》和《摩诃止观》稍晚,而且属于智顓本人的著作,不是其弟子或后人整理稿,^[20]因此更能忠实地反映的智顓判教思想。

由此可见,智顓的判教也相当地受到了《维摩诘经》思想的影响。在隋代表现法华题材的六个窟中,有四个窟中就有表现《维摩经·文殊菩萨问疾品》题材的“维摩”、“文殊”像相伴。即第 276 窟西壁龕顶有“释迦、多宝”二佛并坐说法图,在龕外两侧壁面就分别绘“维摩”、“文殊”立像;第 277 窟北壁中央画“释迦、多宝”二佛并坐说法图,在其东、西两侧即分别绘“维摩”(已残)、“文殊”坐像;第 419 窟窟顶西披绘有《法华经变》,“譬喻品”、“化城喻品”等品,在西壁龕外南北两侧则分别绘有“维摩”、“文殊”坐像;第 420 窟窟顶绘有大幅《法华经变》,其间不仅铺陈有《涅槃经变》多个情节,还在西壁龕外南、北两侧分画“维摩”、“文殊”坐像。《维摩诘经》及相关注疏在南北朝时既已在敦煌流行,而如此数量的该经题材出现在敦煌石窟中,却是以隋窟为首。个中的原因,是否也与智顓及天台宗对该经的重视与推广有关呢?这里作为问题提出,以待方家解读。

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地 2004 年度重大项目《敦煌北朝石窟艺术史研究》(05JJD770011)

注 释

- [1] 最早开凿于北魏时期的第 246 窟中心柱正面龕内主尊造像亦为“二佛并坐”,但因该窟后经西夏重修,笔者难以断定其造像是否为原作,故不在此论。
- [2] 参见贺世哲先生《敦煌壁画中的法华经变》一文附录三《第 303 窟观音经变情节统计表》,此据氏著《敦煌石窟论稿》,兰州:甘肃民族出版社,2004 年,第 135—224 页。
- [3] 参见贺世哲《敦煌壁画中的法华经变》、《敦煌壁画中的涅槃经变相》、《敦煌壁画中的维摩诘经变》;李静杰《关于云冈第九、十窟的图像构成》、《北朝后期法华经图像的演变》;下野玲子《敦煌莫高窟隋代法华经变相图的研究》、《试论敦煌莫高窟第 420 窟法华经变相图》;郭佑孟《敦煌隋代法华主题洞窟初探》诸文。
- [4] 贺世哲《敦煌壁画中的法华经变》,收入氏著《敦煌石窟论稿》,第 135—224 页;下野玲子《敦煌莫高窟隋代法华经变相图の研究》,《鹿岛美术财团》年报 20 别册,2003 年;郭佑孟《敦煌隋代法华主题洞窟初探》,《兰州大学学报》(哲社版)2006 年第 4 期。
- [5] 张元林《〈法华经〉佛性论的形象诠释——莫高窟第 285 窟南壁故事画的思想意涵》,《敦煌研究》2004 年第 6 期;《敦煌北朝时期的法华经艺术及信仰研究》,《敦煌研究》2007 年第 1 期。
- [6] 郭佑孟《敦煌隋代法华主题洞窟初探》,《兰州大学学报》(哲社版)2006 年第 4 期;下野玲子《敦煌莫高窟隋代法华经变相图の研究》,《鹿岛美术财团》年报 20 别册,2003 年。
- [7] 李四龙《天台智者研究》,北京:北京大学出版社,2003 年,第 200—221 页。
- [8] 魏磊《净土宗教程》,北京:宗教文化出版社,1998 年,第 18 页。
- [9] 高振农《法华经在中国的流传概述》(4),《香港佛教》第 476 期,2001 年。
- [10] 参见林志钦《天台智顓教观思想体系》,《中华佛学研究》第 5 期,2001 年,第 205—232 页。
- [11] 《大正藏》第 38 册,第 561 页。
- [12] 潘桂明、吴忠伟著《中国天台宗通史》,南京:江苏古籍出版社,2001 年,第 186 页。
- [13] 参见张元林《敦煌北朝时期的法华经艺术及信仰研究》,《敦煌研究》2007 年第 1 期。
- [14] 《大正藏》第 49 册,第 100 页。
- [15] 惟道宣的记述中最后两句略有不同,为“虽称学海轨仪措则更莫是过。乃至香火梵音礼拜叹佛。悉是其内。每事微核领纲有据。”《大正藏》第 55 册,第 27 页。

- [16]张元林《〈法华经〉佛性论的形象诠释——莫高窟第 285 窟南壁故事画的思想意涵》，《敦煌研究》2004 年第 6 期。
- [17]参见李玉珉《敦煌四二八窟新图像源流考》，台北《故宫学术季刊》第十卷第四期，1993 年。
- [18]杨广与智顓书信，天台宗《国清百录》皆有记载。另参见李四龙著《天台智者研究》之“附录二《智顓学术年谱简编》”。
- [19]关于该窟西披和北披的最新解读，参见郭佑孟《敦煌隋代法华主题洞窟初探》；下野玲子《敦煌莫高窟隋代法华经变相图の研究》，《敦煌莫高窟第 420 窟法华经变相图に関する试论》诸文。
- [20]见李四龙《天台智者研究》第五章“正统性的自觉”之第二节“智顓的判教”。

敦煌莫高窟第 158 窟与粟特人关系试考

沙武田

(兰州大学敦煌学研究所;敦煌研究院文献研究所)

前 言

粟特人是中古时期活跃在丝绸之路上的重要身影,包括敦煌在内的丝路沿线均有他们留下的丰富文化遗存,更有粟特人聚落的绵延分布,构成了我们今天研究中古历史文化的重要景观。特别是近年来中国国内粟特人墓葬不断被考古发现,使得这种研究的热潮持续高涨。敦煌是丝路重镇,当然更是粟特商队的必经之路和他们聚落的中心之一。对此,以池田温先生的研究为契机,^[1]学界的研究可谓成果累累,在此不一一列举。

使我们更感兴趣的是,在敦煌这样一个粟特人活动的重镇与中心地区,构成中古敦煌人最重要活动和记载他们历史的佛教石窟艺术中,粟特人的贡献是什么?

著名的历史学家和艺术史家姜伯勤先生指出:“由于粟特商队的强大财力,由于他们往来于丝绸之路商道,他们无论作为艺术赞助人,还是作为外来艺术纹样的推荐者,在中国艺术史上都有重要的地位。”^[2]如此,敦煌当不能例外。姜先生身体力行,根据莫高窟初唐第 322 窟龕内“畏兽”图像、史姓供养人、发愿文不称“辰年”而称“龙年”等现象推断:“窟主史氏或为突厥裔,或为粟特裔。”^[3]郑炳林先生长期致力于敦煌粟特人的研究,有大量的成果问世,涉及敦煌粟特人研究方方面面的问题,他也曾就唐五代粟特人在莫高窟画佛开窟作过考察,为我们勾勒出一条大概的线索。^[4]荣新江先生详细考察了敦煌壁画中由“萨保”率领下来往于丝绸之路的粟特商队的形象。^[5]近年雷闻发表论文,指出了莫高窟第 158 窟各国王子举哀图所反映出的粟特文化对唐代社会的影响。^[6]刘永增发现了莫高窟第 158 窟壁画中粟特纳骨瓮。^[7]又,张元林研究指出,莫高窟西魏第 285 窟即为入华在敦煌的粟特人为主营建的洞窟。^[8]

在前人研究的启示下,笔者以莫高窟中唐第 158 窟为个案,试图探究敦煌的粟特人与洞窟营建更为密切的关系。挂一漏万,敬希方家教正。

洞窟基本情况

莫高窟第 158 窟,位于南区崖面南段五层。该窟又称涅槃窟,俗称卧佛洞。主室长方形盝顶,西壁设大型涅槃佛坛,佛坛上塑大型涅槃佛一身。窟顶画十方净土变及赴会菩萨等;南壁绘十大弟子举哀;西壁画菩萨与天龙八部、众罗汉;北壁为各国王子举哀;坛下一龕,两侧画涅槃变情节;东壁门上画如意轮观音变一铺;门南北分别画思益梵天问经变、金

光明最胜王经变各一铺及其下的屏风画诸品情节。

甬道供养人画像极其重要。谢稚柳先生记洞窟壁画中有供养人共五身,其中有比丘三身,男像二身;另甬道南壁画比丘四身,北壁画比丘二身,其中第二身题名“大蕃管内三学法师持钵僧宜”,第三身男像为吐蕃装。^[9]《敦煌莫高窟内容总录》记甬道南壁中唐画比丘四身,北壁中唐画比丘二身,吐蕃供养人两身。^[10]《敦煌石窟内容总录》只记甬道南壁有中唐画供养比丘四身,吐蕃装供养人两身,北壁内容不记。^[11]所记比较混乱,实际情形是甬道北壁中唐画供养比丘三身、吐蕃装供养像一身,其中西向第二身题名“大蕃管内三学/法师持钵僧宜”,甬道南壁中唐画供养比丘四身。

贺世哲先生根据洞窟甬道北壁西向第二身供养人题名并洞窟壁画艺术风格等,断定该洞窟营建年代为中唐吐蕃统治时期的 839 年之前。^[12]又,按敦煌研究院樊锦诗先生的分期,第 158 窟是中唐吐蕃统治敦煌晚期前段即相当于公元 9 世纪初至 839 年左右的洞窟。^[13]所以洞窟营建的时代比较确定。

对此洞窟,刘永增有专题研究,主要集中在对其中涅槃经变的考释,并没有涉及更多的问题。^[14]因此研究的空间很大。

引起笔者注意的是在洞窟中所呈现出来的与粟特有关的一系列现象,表明了该洞窟的营建与敦煌粟特九姓胡人的独特关联,分述如下。

各国王子举哀图的粟特属性

第 158 窟壁画中最引人注目的是北壁的各国王子举哀图,画面由上而下画在最前面的是吐蕃赞普像,此像现已在洞窟壁画中不存,但我们可以在伯希和所拍图片中清晰看到。其次是由两位侍女搀扶的华夏帝王,其余十三位均高鼻深目,身穿独特的民族服饰,各各不同,可以认为是中亚西域人物形象。所有的人物都表现出其不同的哀悼神情。其中画面最下部靠前位置画有四身人物最为独特:一人以一长刀正在刺向心脏部位,一人拿一短刀正在割自己的鼻子,另一人双手各执一短尖刀作刺腹状,还有一个正在割自己的耳朵。以这种独特的形式表示哀悼的风俗,当与中亚西域各民族的习俗有密切关系,对此学者们已有较多的研究。

蔡鸿生先生对九姓胡人的丧葬习俗作过专门研究,表明丧礼中的“髡面截耳”广见于中国北方民族,九姓胡更不例外。^[15]的确,我们也可以从中亚粟特故地如片治肯特 2 号遗址正厅南墙的大型壁画“哀悼图”中看到此种习俗的盛行,画面上绘六位粟特人,下绘五位突厥人,同在死者帐前髡面截耳。^[16]另在粟特火寻(花拉子模)地区托库·卡拉出土的陶纳骨瓮上,就刻有男女髡面截耳的悼亡仪式。^[17]在新疆克孜尔第 224 窟后甬道前壁的茶毗图像也见有此类情节。

又,雷闻详细阐述了以莫高窟第 158 窟此铺图像所反映的“割耳髡面与刺心剖腹”习俗与粟特人的关系,及其对唐代社会风俗的影响,让我们看到了粟特九姓胡人与此习俗的关系。由于第 158 窟此铺图像的特殊表现形式,雷闻先生进一步推测了此洞窟与粟特人独特关系。^[18]其实若从服饰考虑,画面中的部分王子所戴卷檐帽,身着小袖紧身衫和广见的束腰带,正符合蔡鸿生先生对九姓胡人服饰特征的考证。^[19]

的确,如果不是粟特人的功德窟,很难想象洞窟窟主与施主们会同意画家把这种与自己风俗习惯完全不同的图像画入洞窟。而且就此洞窟壁画而言,毫无疑问,北壁这一铺造像是艺术家要着重表现的画面,因为一则画面很大,二则画面内容非常独特,是敦煌同时期或之前同类壁画中所不见。如果洞窟功德主为粟特九姓胡人,那么以如此夸张的形式画入此类图像也就完全可以理解并被接受。

另一方面,按贺世哲先生解释,此类图像的出现同样与吐蕃习俗有关,^[20]此说当为可信。因为作为吐蕃统治下的洞窟,如果画面内容更合吐蕃人习惯,无疑会对图像的存在与流传产生积极意义。

作为涅槃经变,如此以一个壁面来表现这种独特形式的各国王子举哀的场面,在敦煌石窟壁画中前无古人后无来者,仅此一窟。更为重要的是,如此表现哀悼的场面,也不合经意。宫治昭先生指出,在犍陀罗和印度的涅槃图中,均没有出现这种以刀伤体的场面,在汉译相关经典中也找不到依据,因此并不是佛教本有的葬礼。^[21]这种反常规现象的出现似乎暗示着洞窟表象背后赞助人的粟特人身份。事实上若按陆庆夫、郑炳林先生的研究,吐蕃统治时期的敦煌存在着大量的粟特人,上至吐蕃统治政权,下至各行各业的手工作坊,以至于寺院僧人中均有为数不少的粟特人,而且有一部分粟特人成为当时敦煌社会的代表人物。^[22]在这样的历史背景下,莫高窟为数众多的洞窟营建中或有粟特人的洞窟,当属可能。

举哀图中有包括唐帝国的汉族国王、吐蕃赞普并其他各国王子,这种由包括中国国王在内的各国王子共处一个空间的绘画方式,是粟特艺术中常见的内容,广泛见于粟特地区的绘画中,对此葛乐耐先生已有深入的考察研究。^[23]其中中国的汉族帝王是不可缺少的人物。《新唐书·西域下》记载昭武九姓之何国有建筑:

城左有重楼,北绘中华古帝,东突厥、婆罗门,西波斯、拂林等诸王,其君旦诣拜则退。

对于营建莫高窟第 158 窟的功德主而言,要把吐蕃统治者并不喜欢的中原汉族帝王像画入其中,而且是画在中间显著的位置,又有两位女侍者搀扶,明显要优越于赞普和其他各国王子,这种做法并不符合吐蕃上层的要求,之所以这样做,大概除了粟特人的艺术传统外,更重要的是已经长期定居于敦煌的九姓胡人对大唐盛世的怀念,同样表达了与敦煌本土唐人一样的反吐蕃情节。早已在此形成聚落定居于“从化乡”的粟特九姓胡人,在大唐盛世下的敦煌安逸地生活,经营着他们的传统商业。^[24]虽然吐蕃统治时期的粟特人并没有受到很大的冲击,但是毕竟对于他们而言,盛世下丝路贸易因吐蕃占领而大受影响。

波斯萨珊风格的联珠雁衔珠纹

莫高窟第 158 窟彩塑涅槃佛头下所枕的类似于枕头的半圆形物,表面彩画团花联珠雁衔珠纹,一朵团花中一圈联珠,中间一云形物上立雁,脖系绶带,嘴衔一串珠子,每一朵团花内雁两两相对而立。这种联珠内的绶带鸟衔珠纹样,无疑是中亚波斯风格特征。

联珠纹是波斯萨珊朝一种很具特征性的纹样,特别是联珠中植物纹样或对兽对鸟、翼

兽类纹样,更具代表性。这在萨珊遗物考古中发现较多,诸如有联珠猪头纹、联珠孔雀纹等建筑饰物;又如在中国出土较多的波斯萨珊朝银币的正背两面均为围绕一圈联珠纹;在新疆诸地出土被文献记载称为“波斯锦”的丝织物,其基本纹样便是各种联珠纹。^[25]

“至于萨珊联珠纹在中亚的影响,则不胜枚举。”姜伯勤先生同时列举了诸如在巴米扬及弗拉底石窟;粟特地区的巴拉雷达坂、瓦尔赫萨、阿弗拉西阿勃、片治肯特等壁画;还有克孜尔及莫高窟壁画中的各种联珠纹样。^[26]另在《中亚古代艺术》一书中我们也见到在中亚广大地区为数不少的联珠纹样,均系萨珊风格的影响,^[27]在此不一一列举。专家们考证的结果认为,这种波斯萨珊联珠中的有翼动物类应与萨珊朝琐罗亚斯特教有关。

敦煌隋代洞窟壁画中大量盛行联珠纹样,其中联珠翼马纹最具代表性,一圈联珠中翼马,单个之间及总体布局都讲求对称性,应该是中亚波斯风格的影响,而其最终传入西域、河西和中国内地,则是与以九姓胡人为主的粟特人在丝路上经济文化活动所密不可分,粟特扮演了文化传播的使者。因此联珠纹也就成了粟特文化的代表性特征之一。有关这个问题,关友惠、姜伯勤诸先生都有精辟的论述。^[28]

隋代之后,敦煌壁画中的联珠纹开始衰退,这种有明显中亚波斯萨珊风格的各类联珠纹样并不是敦煌图案画的主流,包括中唐吐蕃统治时期壁画中仍以唐代最为常见的各类花纹为主,如有宝相花纹等。在莫高窟第 158 窟此类联珠纹样的再次出现,显得极其特殊,特别是其中出现的雁系绶带和衔珠特征,无疑深受中亚波斯传统纹样的影响。我们在新疆克孜尔石窟与吐鲁番阿斯塔那唐墓中可以看到大量与此极其相似的纹样,均是联珠纹中一立雁(或其他鸟),脖系绶带,嘴衔一串珠。

在莫高窟除这种明确的中亚波斯萨珊风格的联珠纹样外,莫高窟北区石窟隋末唐初窟窿中的波斯萨珊银币,和同为莫高窟北区石窟盛唐窟窿中的胡人木俑,同样表明以九姓胡人为主的粟特人艺术的流行。^[29]

另在莫高窟隋唐壁画中,有大量各式各样的玻璃器皿,据有学者分析,这些玻璃器皿或是拜占庭式,或是波斯萨珊式,或为伊斯兰式。毫无疑问这些样式玻璃器物的传入是丝绸之路之上粟特胡人的功劳。^[30]

由此联珠雁衔珠纹以一种独特风格和题材的艺术,出现在中唐吐蕃统治时期洞窟第 158 窟,明显地与同时代常见洞窟壁画图案表现出更为深层的文化内含。如果我们推测不谬的话,极有可能因为该洞窟功德主的粟特胡身份或文化关系,因此在艺术家们绘画洞窟壁画时,不失时机地画上代表洞窟功德主民族浓厚文化特色的联珠纹图样。

两件粟特纳骨瓮的文化意义

据学者们的研究,粟特九姓胡人的葬礼中,盛行纳骨瓮(又称盛骨瓮)习俗。就是人死后把尸体放在外面,让鸟、兽等把身体上的肉吃干净,然后把遗骨收集起来,放在特置的各种形状的瓮内。此种葬俗,当与粟特人事火祆教有关。在中亚粟特地区及新疆的焉耆、北庭、吐峪沟一带发现有为数不少的纳骨瓮。^[31]对于粟特九姓胡人的这种葬俗及其纳骨瓮的研究,学者们的研究较多,可供我们参考。^[32]

敦煌在历史上虽然是作为丝绸之路之上粟特九姓胡人的重要聚落之一,自汉代以来一

直有粟特人的活动,九姓胡人的身影构成了中古敦煌历史的重要特色。但是到目前为止,还没有发现有粟特人的墓葬,更没有粟特人习俗的纳骨器的发现。

比较有意思的是,在莫高窟第 158 窟南壁涅槃变中的弟子举哀图中,其中有两身弟子手捧一方形物,刘永增先生以中亚各地发现的纳骨器为比较材料,推断莫高窟第 158 窟涅槃图中南壁两身弟子们顶礼膜拜的箱形物即是粟特人祭葬袄教徒时所用的纳骨器。证明了在中唐时期的河西敦煌地区,至少在一部分袄教徒之间仍然遵从着粟特人的丧葬习俗。^[33]这一发现极其重要。

在涅槃经变弟子举哀情节中画有弟子手捧方形物,的确从佛教角度不好解释。但是如果把其与粟特人的葬俗及其与粟特民族盛行的纳骨瓮结合起来,问题就变得简单起来,并有独特的文化趣味。

如果确如上说,此两身弟子所持特为象征粟特习俗的纳骨瓮,无疑是因为窟主作为九姓胡人的关系,第 158 窟从表面现象上来讲表现释迦死亡(实为涅槃)的洞窟,艺术家们根据窟主的族源文化关系,画上了这样的图像,也就极好理解。

事实上,我们也可以从此洞窟壁画涅槃经变弟子相貌与体形的分析得到进一步的证明,因为综观画于洞窟南壁和西壁的弟子、罗汉等比丘形人物举哀图中,人物形象均为胡人像,高鼻深目,完全不似汉人的面貌特征。极有可能画家们就是按粟特胡人的特征,极其形象地表达洞窟功德主的形象于他们自己营建的洞窟壁画当中。因为略微熟悉洞窟壁画者知道,在敦煌壁画中,各时代表现佛教内容的情节画面中,其中对佛教人物的绘画均是以当时当地的世俗人的形象来描述的,这一点也正是所有佛教艺术表现的基本方式方法。绘画者不可能为了表现佛教人物而坚持以佛教原始地的印度人的形象表现,艺术反映生活,也来自于生活,艺术家只能以现实中的世俗人物形象来反映佛教历史。因此第 158 窟这种较为独特和反常现象的出现,必当有其深刻的历史原因。如果不是洞窟功德主作为九姓胡人的原因,则显得不好理解。

洞窟建筑形制与入华粟特人的丧葬习俗

莫高窟第 158 窟洞窟建筑形制比较独特,主室为盝形顶,这种顶形作为整个洞窟的主体形制,是莫高窟洞窟中所仅见。事实上距第 158 窟的时代不远的盛唐末第 148 窟作为与第 158 窟同样的涅槃大像题材,洞窟建筑形制方面与第 158 窟的区别较大。也就是说第 158 窟并没有承袭前期同类洞窟的形制。而事实上在敦煌石窟营建历史上,我们可以发现洞窟建筑形制的时代共性,或前后的相互延续特征。因此第 158 窟作为一个独特的形制,开创了一类仅见的形制关系,其中似乎暗含深刻的历史文化背景。

考虑到第 158 窟主体造像即涅槃大像的涅槃性格与思想,因此从表象的意义联系,可以和现实生活中人们的正常丧葬习俗发生必然的联系。

按照荣新江先生的研究,在包括敦煌在内的丝路沿线,均有粟特人的聚落,无论人多人少,都是按照本民族的传统形式进行封闭管理,所以每个聚落自然会形成相对独立的文化圈和生活环境,也就保存了本民族的生活习俗与信仰。^[34]因此,我们可以认为,作为洞窟功德主的粟特人,在发心营建一所大窟的同时,必然要与本民族的生活习俗与信仰发生

关联。虽然佛教洞窟有其独特的属性,但是二者之间因为有了关键因素即中间人功德主的纽带,这种联系也就成为必然。

从现已看到的出土粟特人石葬具中,分别为:北周西安安伽墓为一石榻,^[35]北周西安史君墓为一石椁,^[36]日本 Miho 博物馆藏北齐石棺床屏风,安阳发现的北齐石棺床,隋太原虞弘墓为一石椁,^[37]隋天水石马坪墓为一石棺床。^[38]按照张庆捷先生的分类,将其共分为两类:第一类称之为古建殿堂式石椁(又称石堂),如虞弘墓、史君墓出土葬具均属此类。第二类为石榻(有的称石棺床),如安伽墓、天水墓出土。第一类如史君墓椁内另有石榻,如虞弘墓椁上有专门带双壶门的椁座,起着石榻的作用。第二类如天水墓、安伽墓者为屏风式石榻,又如安阳、Miho 者为双阙屏风式石榻。^[39]

宁夏固原发现了多座北周、隋唐时期的粟特人墓葬,如有史射勿墓、史索岩墓、史河耽墓、史铁棒墓、史道德墓等,但是其汉化程度很高,单从葬具等方面看不到入华粟特人的特征。^[40]

由此,可以认为,入华粟特人在葬具的选择与使用方面,总体上讲入乡随俗,汉化的程度很高。但由一系列石葬具的出土,我们还是看到了入华粟特人在此方面的喜好。他们在放弃传统纳骨瓮的同时,选择了中国传统建筑与家具体系中的石堂式石椁与屏风式石棺床。

仔细观察会发现,莫高窟第 158 窟的洞窟建筑形制,即长方形盝顶的主室,作为中国传统建筑“帐”形在洞窟中的体现,似与粟特人使用的殿堂式石堂石椁较为接近;而在第 158 窟内通长佛台上的小台所形成的空间,如萧默先生指出的那样,“形如榻”。^[41]结合洞窟佛台三面所形成的壁画关系,如此,则又与部分粟特墓石棺床所形成的石榻形制极其相似。这样完整的洞窟形制使得与粟特人对石葬具的使用得到有机的整合。考虑到固原等地粟特人墓葬的完全汉化现象,由此似我们深切地感受到入华粟特人把他们在汉地所普遍使用的石葬具形式,又曲折地移植到他们营建的佛教洞窟当中,这样也让我们恍然明白了第 158 窟在洞窟建筑形制上的独特构思,及其所表现出的深刻的历史文化背景。

当然,作为佛教洞窟,由于特定建筑形制内所布局绘制的图像内容的限制,使得其表现独特的思想与义理,对此层面的研究,当属更深和不同方向的课题,需另行讨论。

对涅槃经变图像的再解读

莫高窟第 158 窟的主体造像是为绘塑结合的涅槃经变,因此洞窟的涅槃主题思想也是非常明确的。因此要讨论洞窟功德主与粟特人的关系,在此也有必要就涅槃经变在图像特征等方面反映出的独特语言作些分析与解读。

第 158 窟的涅槃经变规模非常之大,南北西三壁和佛台正面壁画有足够的空间表现经变画内容,因为值此洞窟绘画之时,莫高窟大型涅槃经变如初唐第 332 窟、盛唐第 148 窟两铺造像,已非常成熟并极其复杂地描绘了释迦涅槃的详细过程与可再现的诸多情节。从大的方面来讲,分别按长卷式绘画在两个洞窟的壁画上,依次画有:临终遗教、纯陀供养、人般涅槃、棺盖自启为母说法、出殡之金棺自举、大出殡图、香楼焚棺图、求分舍利图(或有八王争舍利战争场面)、收取舍利起塔供养等。^[42]特别是第 148 窟洞窟空间与绘画

时间和第 158 窟均极其接近,第 148 窟绘塑结合涅槃经变彩塑大像的南北西三壁绘画有大量的画面,其中的大出殡场面,更是一幅当年敦煌地方长官丧葬的再现。

但同样的空间与主题,第 158 窟并没有延续前期的作品样式,而是以一种全新的形式来表现涅槃变相。完全摒弃了初盛唐表现的故事性画面形式,也不表现涅槃主题的出殡与分舍利情节,以南北西三壁巨大的空间面积,以巨幅绘画的形式着重表现弟子、罗汉、各国王子举哀情节。结合到佛台正面画面如纯陀最后供养、须跋陀罗身先入灭、密迹金刚倒地、末罗族供养(详后)、动物供养等情节,我们可以看到此图像特征又似乎回到了隋代的情形。莫高窟隋代涅槃经变更多体现的是中亚的传统图像特征。^[43]由此似乎说明了可能作为粟特人功德主因素的作用,因为他们并不喜好如同第 332、148 窟那样长篇表现中国传统丧葬的场面,而选择了更适合本民族绘画特征的样式。

宫治昭先生在考察中亚地区涅槃图像时,注意到了发现于片治肯特 2 号遗址表现斯雅乌秀传说的著名壁画,其画面构图特征上——包括画面的主题“哀悼”、举哀的人物、举哀的形式等均与中亚涅槃图像极其相似。^[44]而片治肯特的此类图像,研究表明与粟特人关系密切,因为图像中本身就有粟特人的存在。比较可以发现,粟特人故地的此类表现英雄的“哀悼图”,在图像特征上的确和第 158 窟的涅槃图有诸多较为相似的地方。因此可以认为粟特人选择了中亚传统的涅槃图像,因为这样更能体现他们自己的民族特征,也更符合自己民族的艺术审美。从另一方面,作为丝绸之路上的追利一族,粟特人常常会在商道上看到中亚涅槃图像,图像的粉本画稿也会随着他们的庞大商队东传敦煌。

宫治昭先生又注意到中亚涅槃图与弥勒菩萨的经常性组合关系,认为当是表现法灭的思想。^[45]同样,我们在第 158 窟看到了作为表现未来佛的弥勒倚坐像彩塑的表现,再次表现了粟特人对中亚图本的偏爱。

另在第 158 窟佛台正面北侧画有 5 身人物,第一身要倒立舞,第二身一边吹横笛一边跳舞,第三身一边双手击腰鼓一边跳舞,第四身右手举长棍、左手半举,似在讲话,第五身左手举麈尾,右手高举,手舞蹈状。此几身人物,贺世哲先生认为是表现“外道幸灾乐祸”情节,^[46]刘永增则认为表现的是“末罗族礼敬释迦”,^[47]是末罗族供养佛的一种独特方式,符合他们的民族习俗。贺先生的依据是在盛唐第 148 窟有榜题“拘尸那城中上道六师闻佛涅槃……欢乐”,并画六身外道作各种舞蹈状。刘永增则根据中亚地区涅槃图中的末罗族供养图像推导而来。

笔者在此倾向于此几身人物为末罗族的意见。因为我们可以看到,第 148 窟有题记表现外道幸灾乐祸场面的出现,一则是因为此洞窟中详细地表现了与涅槃有关的情节,那么经典所记此情节也就不能例外;但是第 158 窟的情形完全不同,经变画并没有要着意表达与涅槃经变有关的更多画面内容,只是一个大概的主题性的表现,画面所见和第 148 窟内容相比较则显得极其简单。另一方面,我们可以看到第 148 窟的外道被画得特别小,是一个极不起眼的画面,而在第 158 窟的此五身人物则画得很大,基本上占据了佛台北侧的大半画面。考虑到释迦涅槃的正面性,表现外道当然符合经文,却是与画面主题的供养、举哀等忠于佛陀的思想不合,当然也会使佛教徒在观看画面时产生不愉快的感觉,在这种情感下,要把外道画得如此之大,又是观者最易看到的地方,因此似不大符合实情。同时,我们注意到在这几身人物的身后,画有一些动物图像,这些动物毫无疑问表现的是前来供

养释迦的,此类画面在第332窟、148窟、92窟等有非常清楚的表现。因此在这里把这些动物与那些奇异的人物画在一起,均是表现对释迦的哀悼和供养。

更何况如我们前面所说,第158窟的图像特征,更多与中亚的样式接近。在犍陀罗地区的涅槃图像中,末罗族是不可缺少的人物,他们作为释迦涅槃仪式的主持人,总是以舞蹈、歌谣、音乐、花轮、香料礼敬供养。对此学者多有研究。^[48]也加深了我们的推测。

由此从涅槃经变图像的解读,同样显示出第158窟作为粟特九姓胡人功德窟的可能性。

金光明最胜王经变图像的选择意义

第158窟内除前述主体造像绘塑结合的涅槃经变外,另有十方净土变、金光明最胜王经变、思益梵天请问经变、如意轮观音经变等内容。

在此欲就金光明最胜王经变的选择所体现出的与粟特人可能的关联略谈一二。

吐鲁番安伽勒克古城所出《金光明经》尾题“庚午岁八月十三日,于高昌城东胡天南太后祠下,为索将军佛子妻息合写此金光明一部。”^[49]此庚午,学界多认定为北凉承玄四年(430),属十六国末期。表明这时在高昌城东,已有祆教的胡天祠。

让我们产生兴趣的是,为什么佛教经典却被抄写于祆教祠中?对此同样有学者发出了疑问:

何以一件佛经抄写于一座崇奉“胡天”的波斯系祆祠之中,其中缘故与古代西域宗教文化的多元特质有关,应加以交代。^[50]

王丁另有《吐鲁番安伽勒克出土北凉写本〈金光明经〉及其题记研究》,是对此问题的详细阐释,只可惜笔者没有读到原文。

粟特九姓胡人信奉祆教,即琐罗亚斯德教(Zoroaster),又称火教、拜火教、火祆教。宣扬善恶二元论,认为火、光明、洁净、创造、生命是善端;黑暗、恶浊、不净、破坏、死亡是恶端。代表神灵分别为阿胡拉·玛兹达(Ahura Mazda)和安格拉·曼纽(Angra Mainyu)。祆教奉《波斯古经》(即《阿维斯陀》)为经典,认为火是光明、善的代表,是玛兹达的象征,教徒必须崇拜火,崇拜天上表示光明的日月星辰。因其拜天,故又称之为胡天。

《晋书》卷86《张轨附张实传》记京兆人刘弘在凉州(武威)天梯山:

然灯悬境于山穴中为光明,以惑百姓,受道者千余人。

于此可见河西祆教徒很早就对“光明”的崇拜。

很有可能,作为信仰佛教的粟特弟子,虽然他们信仰了佛教,但并不能因此而说明他们完全皈依佛教。按照郑炳林先生的研究,敦煌的粟特人即信祆又信佛,信仰并重。^[51]事实上粟特信仰的复杂性,正如毕波先生指出的那样,是一个“信仰的万花筒”。^[52]

另如陈国灿先生考察的结果那样:

河西地区火祆祠庙的普遍存在,显然是以九姓胡人的聚居点为基础的,然而,这一天神教在古代的中国却始终未能得到广泛的传播,以致唐代以后,逐渐衰落。这一方面是由于中唐以后,社会动乱,河西为烈,整个河西地区经吐蕃,接着是回鹘、党项的交互占领,九姓胡人聚居点的破败,人口的流移他去,使得火祆教的基础受到严重

的削弱。另一方面还在于内容丰厚的佛教教义对火祆教的不断影响和渗透,使得原有的一些火祆祠、胡天祠,遂而蜕变为佛寺;一些火祆教徒的子孙也逐渐变成了佛门弟子,敦煌莫高窟晚唐、五代及宋初佛窟题记中,出现了大批佛弟子或信士康、安、石、史、何诸氏对佛供养的题记,就是一个很好的说明。^[53]

的确,《金光明最胜王经》本身与祆教毫无关系。但是由于祆教教义对“光明”的独特信仰,因此作为洞窟功德主的粟特人,在信仰佛教的同时,并没有完全放弃自己本有的祆教信仰。在此情形下,他们选择佛教经典“金光明最胜王经变”,只是意在从字面上取“光明”二字的象征意义,显示出他们的良苦用心。这种情形,也许正是吐鲁番安伽勒克古城所出《金光明经》尾题所暗示的真实的历史。事实上,这种从字面意义中简单反映粟特人对其本土祆教的光明信仰,也可以表现在他们在汉文名字当中,如归义军时期文书 P. 3547《上都进奏院状》记张淮深派往唐朝出使的以善于外交活动的粟特人为主的使团成员中,有“衙前后马使再光进”;P. 4640《己未至辛酉年(899—901)归义军衙内破用布纸历》记归义军将领其中有“押衙曹光进”“都押衙曹光嗣”,荣新江先生指出这些带有“光”字眼的人名,是粟特人后裔对祆教信仰色彩的反映。^[54]

对此我们也可以由佛教大德对经义的诠释中得到启发。吉藏即认为,《金光明最胜王经》在名义上,“金光明”表涅槃三德:法身、般若、解脱。以“金”之色无变、体无染、转作无碍、令人富贵,譬“法身”常乐我净四德;以“光”之能照、能除,喻“般若”;以“明”之无闇、广远,喻“解脱”。^[55]

北图鳞字 2 号《金光明最胜王经卷第三》题:“子年安闍梨,龙”,意即龙兴寺粟特人安姓的高级僧官曾在吐蕃统治时期讲授《金光明最胜王经》。池田温先生确定为 9 世纪前期作品。^[56]另一件同时期《金光明最胜王经卷九》有“米通信书”题记。^[57]此两件与第 158 窟营建时代相当的佛经写本中粟特人题记的存在,也从另一方面说明了粟特人对《金光明最胜王经》的特殊喜好。

M. 莫德提出“两重性图像志”(the two folded iconography/a doubled iconography),姜伯勤先生借此提出了“图像志两重性”。^[58]如果我们的推测不致大谬的话,在此莫高窟第 158 窟金光明最胜王经变或可作为此类图像的个小例证。就本质和现象而言,其作为佛教图像经变画题材,是毫无疑问的。但是在粟特人内心深处,该经变画所象征之“光明”一意,虽极牵强,却或许是存在的。

对此,若仔细考察一下敦煌金光明最胜王经变与所在洞窟功德主的关系,或可从另一个侧面帮助我们说明这一独特的历史文化现象。莫高窟金光明最胜王经变所在洞窟除中唐第 158 窟外,另有晚唐粟特何姓人营建的第 196 窟、作为粟特后裔的曹姓营建的五代第 256 窟和宋代第 55 窟,另如和粟特人一道推翻吐蕃统治的张议潮功德窟第 156 窟,及实际主持营建了第 156 窟的张氏第二任节度使张淮深在自己的功德窟中画入金光明最胜王经变,其意均是为了讨好拉拢粟特人。另如一直和中亚粟特人有密切关系的阴氏大窟第 138 窟画入金光明最胜王经变的意义等,笔者均在另文有详细的分析说明。^[59]由此可见敦煌洞窟壁画金光明最胜王经变的出现和存在,均或多或少与粟特人在敦煌的活动有关。

粟特人在自己的功德窟中选择了他们热衷的金光明最胜王经变,再一次让我们明白了自中唐以来敦煌世俗佛教在洞窟中的表现及其影响意义,李正宇先生曾详细深入地论

述过敦煌的世俗佛教及其特点。^[60]按李先生精辟的分析,诸如此类在洞窟中所画内容,必当构成功德主信仰的好恶。

洞窟营建的历史背景:吐蕃统治时期敦煌的粟特人

郑炳林先生对吐蕃统治时期的敦煌粟特人进行了详细的研究,结果表明有大量的粟特人活跃于各部落,从事各行各业的活动。更为重要的,居住敦煌的“粟特人既信仰祆教也信仰佛教,是佛、祆二教并重的民族。”粟特人在吐蕃统治时期不仅信仰佛教,而且在佛教教团中具有很大的势力和影响,如 P. 2729《吐蕃辰年(788)三月沙州僧尼部落米净辩牒》是吐蕃算使论悉诺罗检谟于当年对敦煌诸寺僧尼的清查名单,结果在共计有 310 人的僧尼中,粟特九姓胡人多达 49 人。另一方面,粟特僧人在僧团中任职亦不鲜见,连都统、教授这样的高级僧官都有粟特僧人领任,并一度主持讲坛讲经说法,可见他们在僧团中的地位与影响是非常之大。这种地位和影响是以康秀华、安勿賧等粟特富商向寺院的巨额施舍为基础的。^[61]敦煌吐蕃期文书 S. 542《戌年敦煌诸寺丁壮车牛役簿》记载敦煌龙兴、大云、开元、安国、永安、乾元、灵图、金光明、报恩、兴善、灵修、大乘等十三寺寺户中有 48 户是粟特九姓胡人。^[62]足见当时粟特人之状况。

吐蕃统治时期,粟特人“在吐蕃瓜州节度使衙和敦煌地方政权中,担任参军、都督、部落使等各级要职,与敦煌汉族大姓通婚,势力足以与索、张等大姓匹敌。”^[63]康再荣在吐蕃统治时期出任纥骨萨部落使,^[64]就是一个代表。莫高窟第 144 窟主室东壁门南女供养人画像中,有一身题名为:“蕃任瓜州都□(督)□仓□曹参军金银间告身大虫皮康公之女修行顿悟优婆姨如祥□(弟)一心供养”,此康公在吐蕃瓜州使衙任职,又根据同一洞窟的题记可知,他嫁女龙藏家族,龙藏父亲曾任吐蕃部落使。

又,吐蕃统治时期的敦煌商人康秀华,根据其独特的身份关系,特别考虑到他作为吐蕃沙州官府机构中的一名官员,又担任着部落使一类的官职,结合归义军初期康氏家族在归义军政权中任职,推断吐蕃统治时期康秀华所管理的部落很有可能就是由唐前期敦煌从化乡改编成的部落。^[65]

近年青海都兰吐蕃墓发现的东罗马金币、几十件粟特银器和迄今发现的 130 余种 350 多块带有浓厚波斯萨珊风格的丝织品,及其在都兰吐蕃墓葬近年来的一系列重大发现,^[66]证实了经青海西宁、柴达木、到甘肃敦煌和新疆,是公元 6 世纪到 9 世纪前半叶古代丝绸之路的一段重要干线。学者们的研究表明了青海都兰等地吐蕃墓中所见大量文物与粟特九姓胡人的密切关系。^[67]更为重要的是,吐蕃墓中出现的大量与粟特人关系文物,揭示出吐蕃历史时期丝路南道上九姓胡人的依然繁忙景象,也说明了吐蕃人历来对九姓胡人的友善态度,这一点可以从郭里木棺板画上吐蕃人热衷穿着联珠纹绢锦中可见一斑。^[68]而我们在都兰吐蕃墓中织锦所见联珠纹样中,其中有部分与在第 158 窟佛枕上纹样极其相似,二者可资比较,^[69]反映出同时期同类图案同在吐蕃统治下的两地流行的情形,进一步表明了九姓胡在吐蕃统治时期对吐蕃文化的推动。

由此,在这样的历史背景下,吐蕃统治时期的敦煌出现粟特人营建的洞窟也就在情理之中。而从第 158 窟的规模可知,当属吐蕃期洞窟中最大者,究其原因,极有可能就是因

为洞窟功德主系九姓胡人的缘故。因为吐蕃统治下的粟特人仍然活跃在丝路贸易的前沿,在敦煌他们仍是多数手工业与商业的主宰,因此他们仍然是当地的财富拥有者。^[70]故而,他们有足够的财力开凿这样一所大窟。

对吐蕃装供养人画像的释疑

至于洞窟甬道壁画中出现的吐蕃装供养人画像,或许引起人们的疑惑——如果第 158 窟功德主确有可能为粟特九姓胡人,为什么甬道供养人画像中出现了吐蕃装像?其实此现象并不难理解,因为敦煌地区的九姓胡,发展到中唐时期,大概已经有很大的变化,特别是在服饰方面,基本上保持了中原或当地的传统服饰,即以汉族服饰为主流的现象,这是九姓胡融合汉化的特征之一。对此法国学者葛乐耐(Frantz Grenet)先生已有解释,^[71]因为从北朝隋墓葬中发现的粟特人服饰,多为中原特色。莫高窟西魏第 285 窟史姓供养人的南朝服饰和第 322 窟史姓供养人的唐装,也可从一个侧面说明这一现象的真实而客观的存在。莫高窟盛唐第 45 窟观音经变中的“胡商遇盗图”中,几身胡人虽然高鼻深目,满脸胡须,胡人的特征明显,但是服饰除头戴各类毡帽具有民族特征外,所着圆领袍衣完全是当时唐人的基本服饰,与唐装的强盗没有区别。另一方面,也可从吐蕃统治时期之后,曹氏归义军供养人画像中得到最为充分的反证。按照荣新江、冯培红的研究,敦煌归义军曹氏族源当属粟特九姓胡,^[72]郑炳林先生进一步肯定此说。^[73]但我们知道,曹氏男女供养人画像所着服饰,均为五代宋时代汉装,从服饰上并不具备粟特胡人的特征。此现象同样表现在晚唐何姓家族洞窟第 196 窟中大量的何姓男供养人画像当中。更何况在吐蕃统治时期的敦煌壁画中,我们知道当时吐蕃政权要求敦煌当地的汉人着吐蕃装,或许原本在敦煌生存汉化的粟特人也不能例外,事实上这种可能性很大。

而吐蕃高僧“蕃大德三学法师持钵僧宜”的存在,也较好理解,因为敦煌石窟的营建虽然有功德主,但是往往是要由寺院僧人做实际的工作,因为只有他们无论从各方面才是最佳的洞窟营建者。而供养人画像中僧人作为引导僧的现象,就更是比比皆是。

与邻窟张议潮功德窟的历史关联

从崖面位置关系考察,第 158 窟与晚唐重要洞窟即归义军首任节度使张议潮功德窟第 156 窟互为邻窟。作为第 158 窟其后的洞窟张议潮功德窟的选址,无疑是经过深思熟虑的结果,非随意而为。作为洞窟组合,从思想与义理的考察当属另一个专门的问题。但是仅从崖面位置考虑,很自然而然的是,我们会把这两个并列互邻的洞窟联系起来,更何况两所洞窟营建的时间相隔仅有二十余年的时间。^[74]在这样短的时间内,前期洞窟第 158 窟的功德主们一定还活跃在敦煌的社会。他们有什么独特背景使得张议潮把自己的功德窟选在了其旁边呢?

这种情形只有两种可能性,即:第 158 窟本身是为张氏家族洞窟,或第 158 窟的功德主与张氏归义军有着极其独特的关系。

显然,根据我们前面的分析,第 158 窟作为张氏家族洞窟的可能性并不大。如此,按

照前面的推论,作为粟特九姓胡人开凿的洞窟,为什么会最终成为节度使功德窟的邻窟呢?

张议潮推翻吐蕃统治,建立归义军,是敦煌历史上的重大事件。但这一事件并非简单的历史故事。《资治通鉴》卷二百四十九唐宣宗大中五年胡三省注引《资治通鉴考异》:

按《实录》:“五年,二月,壬戌,天德军奏沙州刺史张义潮、安景旻及部落使阎英达等差使上表,请以州降”。

可知,在推翻吐蕃统治、建立归义军政权中,总共有三支力量:张议潮为代表的汉族大姓,安景旻为代表的粟特人和阎英达为代表的通颊部落。^[75]也就是说张议潮是借助了包括粟特人在内的另两支力量才得以成功。

P. 3551《药师琉璃光如来赞并序》记载吐蕃时一位张姓的都督娶妻粟特安氏:

则有清河张,敦煌郡大都督赐紫金鱼袋并万户侯,其公则威光奕奕,皎似珠星;精彩岩岩,净若冰雪。授赐南朝,拜谢重恩;腾星进路,承恩回还;闕色来侵,不遑本郡。则有都督夫人安氏,岁在笄初,花姿发艳,似春沼之开莲,素质凝辉,等秋地堪同,念金兰之义切,思结发之情深。

据考,这位张姓的敦煌郡大都督是张谦逸,^[76]归义军首任节度使张议潮之父。张谦逸娶妻敦煌粟特人安氏,这种婚姻状况也促成了归义军之初粟特人的重要地位。特别是大中五年与张议潮一道遣使入朝的安景旻影响最大,官职节度副使御使大夫,与张议潮的地位相当。P. 2854《行城文》、S. 1164《回向文》、S. 4504《释门杂文》等均有记载。因此郑炳林先生认为:

这种权力分割反映了敦煌粟特人在吐蕃统治时期势力的加强以及粟特人在收复敦煌等地战争中起了很大作用。^[77]

除安景旻之外,另有康通信和康使君,以此三人为代表的粟特人在张议潮推翻吐蕃统治中起到了很大的作用,因此敦煌的粟特人是归义军的主要支持者,在归义军政权建立后,粟特人成为不可或缺的成分。^[78]

这样也就说明张议潮的生母安氏即是粟特人。更加表明了张议潮与粟特人特别是安姓的密切关系。极有可能,第 158 窟就是以安姓为主的粟特人的功德窟,因此张议潮功德窟也就自然与其成为邻窟,形象地记载了归义军与粟特人在共同推翻吐蕃统治过程中并肩奋斗的历史事实,另一方面大概也是为了使张氏归义军的统治更加稳固。佛教洞窟成了政治的纽带,此做法是归义军历史上较为常见的政治手段,代表洞窟即为第 98 窟。^[79]

敦煌粟特安氏的佛教信仰

如确如上述,莫高窟第 158 窟的营建与流寓敦煌的粟特安氏有关,那么则必然涉及到这支粟特人后裔的佛教信仰问题。

对于流寓敦煌的中亚粟特九姓胡人来讲,来自安国的安姓是重要的一支。按池田温先生的研究,八世纪中叶敦煌粟特人聚落“从化乡”的康、安、石、曹、罗、何、米、贺、史等姓人当中,总共 236 人中,其中安氏仅次于康姓,位居第二,有 39 人。^[80]正因为有这样的历史背景,因此到了吐蕃统治时期,粟特安氏与康姓等一道,慢慢跻身敦煌大家望族,占有重

要的社会地位。前述与张议潮一道推翻吐蕃统治的安景旻、康通信、康使君等即是代表。不仅仅如此，P. 2770《发愿文》记载：

伏惟节儿，监军尚论……伏惟良牧杜公……伏惟我良牧安公，明鉴时政，清肃乡人，或识望弘深，聊扬今古，或推穷审察，妙尽否臧，嘉名遍于寰中，善积盛于宇宙。

可知，吐蕃统治敦煌时期有两位“都督”，分别为杜都督和安都督，郑炳林先生认为此安公即是安景旻。^[81]又，P. 2621《发愿文》记载：

二都督唱道于尧，三部落使和声应，百姓云集，僚吏同携，建一所伽蓝，兴百□之役。千梁偃蹇，上接仙途；数仞降基，傍通李径；檐垂天隙，攘列横定，周匝四廊；徘徊五达，负良工之架回；或登或凋，尽困尽之奇能；既丹即履，东彩药师之变，妙极地方，西图净土之容，信兹极乐。维摩问疾，方丈虚容，素像神仪，光浮赫弈。此旬功毕大会，即时亦有专使中传尚命，虔跪尊前，飞驿速临，故来庆赞。

安都督如此勤于伽蓝之建，则必信仰于佛教。

事实上粟特安氏信仰佛教，单就敦煌地区而言，早在北朝时就已存在，S. 2942《大智度论卷第五十九》尾题“法师帛慧融经比丘安弘嵩写”，^[82]池田温先生断为西魏时期写经。^[83]S. 449 安文德写《大般若波罗蜜多经卷第三百一》，池田温先生断为敦煌陷蕃以前作品。^[84]而在吐蕃统治时期写本 P. 2729《吐蕃辰年(788)三月沙州僧尼部落米净辩牒》，记载算使论悉诺罗于这788年三月五日对敦煌诸寺僧尼进行清查，计有310人，其中粟特胡姓49人，安姓有莲台寺安道进，灵修寺安妙定、安妙修，普光寺安普惠、安普登、安普照、安胜因。^[85]表明吐蕃统治时期粟特安姓中信仰佛教的人并不少。

事实上，吐蕃统治时期粟特安氏在敦煌佛教僧团中有很大的影响与势力，前述北图鳞字2号《金光明最胜王经卷第三》题：“子年安闾梨，龙”，池田温先生确定为9世纪前期作品，^[86]由此表明当时龙兴寺粟特人安姓的高级僧官曾在吐蕃统治时期讲授《金光明最胜王经》。另，S. 4192《丑年悲济花等唱卖得人支給历》，菊池英夫、土肥义和断为吐蕃期九世纪前期作品，^[87]其中记“安教授合请亲八斗伍升”。“教授”是吐蕃统治时期敦煌最高一级僧官，分别有“都教授”“副教授”（“教授”“三学教授”），相当于归义军时期的最高僧官“都僧统”“副僧统”。^[88]由此郑炳林先生指出，“安教授”虽然不是“都教授”，但是作为“教授”一级僧官，在吐蕃统治时期极为少见，表明了粟特安氏在佛教僧团中的势力是很大的。^[89]

作为商业民族，拥有相当的财富，因此他们也向寺院施舍财物。S. 6064《未年正月十五日报恩寺诸色入破历算会稿》记，粟特人安勿除曾向寺院施表53石5斗。^[90]显然，安勿除代表了粟特人特别是安氏的富户大族，能一次性向寺院施舍如此多的东西，除表明他本人的财力雄厚外，也说明了他对佛教的倾心。

而对于吐蕃统治时期敦煌地区粟特人的佛教信仰与他们在佛教集团中的地位与影响，郑炳林先生有专题研究，结果表明有大量的各阶层九姓胡人信仰佛教，或为寺院寺户，或在佛教僧团中但当要职，或施舍财物于寺院。^[91]粟特人大面积的佛教信仰，也无疑为安氏的佛教信仰提供了可靠的证据。

既然如此，那么第158窟作为以身居要职的安景旻为代表的粟特安氏家族所营建的功德窟也就成为可能。

结 语

以上,经过逐一分析,可以说莫高窟第158窟洞窟功德主与粟特九姓胡人的关系,还是比较清晰地呈现在我们的面前。至此,作为敦煌粟特人在吐蕃统治时期石窟营建活动中的贡献,也为我们探索中古时期敦煌九姓胡人的艺术活动提供了重要资料。

诸多因素表明,吐蕃统治时期的敦煌粟特九姓胡人不仅营建了此独特之大窟,而且在具体营建过程中,无论是在洞窟建筑形制、窟内壁画内容、具体图像的图本等各方面都表现出他们选择时的独特思维。既然作为洞窟功德主的粟特人在洞窟营建的诸多方面均时刻使之与本民族的文化、习俗等密切结合,那么他们和具体洞窟主持者及绘画艺术家之间的矛盾,又是如何调节的呢?因为我们从洞窟壁画的艺术风格方面看到,此洞窟与同时期其他洞窟的区别,施萍婷先生在研究金光明经变时,指出第158窟的画风当属吴道子一派。^[92]的确,洞窟壁画技法非同一般,运笔自如,线条流畅,画面疏朗有致,人物极其传神,非一般画工画匠所成就。

通过对敦煌壁画与粟特壁画的比较研究,姜伯勤先生总结性地指出:

中国以线描为主的绘画技法的发展过程中,有一个不容否认的事实,即:在南北朝时期,中国画风汲取了于阗画派和粟特画派的长处。南北朝及盛唐前许多著名画家是于阗籍和粟特籍的。正因为这样,在大约七世纪时,这两个画派又是最容易接受中国画法影响的。中国绘画在吸收了于阗、粟特画派营养后,在唐前期形成了阎立本—吴道子为代表的集大成的风格,反过来又于七世纪影响到于阗、粟特乃至梵衍那地区。^[93]

按姜先生的研究,表明早在隋代敦煌莫高窟壁画中粟特画派就已存在,代表作如大量波斯萨珊联珠纹样的出现,以及如莫高窟第244窟、390窟的联珠纹分格形式等,“构成了在中国的粟特画派”。^[94]或许莫高窟第158窟壁画的创作者,是属粟特艺术家的代表人物,或粟特人功德主专门雇用了当时敦煌的艺术名师?当值得作进一步的探讨。

注 释

- [1] 池田温《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》,《欧亚文化研究》1965年第1期;另载池田温《唐研究论文集》,北京:中国社会科学出版社,1999年,第3—67页。
- [2] 姜伯勤《中国袄教艺术史研究》“引论”,北京:三联书店,2004年,第7页。
- [3] 姜伯勤《莫高窟322窟持动物畏兽图像——兼论敦煌佛窟畏兽天神图像与唐初突厥袄神崇拜的关联》,《中国袄教艺术史研究》,三联书店,2004年,第217—224页。
- [4] 郑炳林《唐五代敦煌的粟特人与佛教》,《敦煌归义军史专题研究》,兰州:兰州大学出版社,1997年,第433—465页。
- [5] 荣新江《萨保与萨薄:佛教石窟壁画中的粟特商队首领》,《法国汉学》丛书编辑委员会编《粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索》(即《法国汉学》第十辑),北京:中华书局,2005年,第49—71页。
- [6] 雷闻《割耳螯面与刺心剖腹——粟特对唐代社会风俗的影响》,荣新江,张志清主编《从撒马儿罕到中国——粟特人在中国》,北京:国家图书馆出版社,2004年,第41—48页。

- [7] 刘永增《莫高窟第 158 窟的纳骨器与粟特人的丧葬习俗》，《敦煌研究》2004 年第 2 期，第 13—18 页。
- [8] 张元林《粟特人与莫高窟第 285 窟的营建——粟特人及其艺术对敦煌艺术的贡献》，云冈石窟研究院《2005 年云冈国际学术研讨会论文集·研究卷》，北京：文物出版社，2005 年，第 394—406 页。
- [9] 谢稚柳《敦煌艺术叙录》，上海：上海古籍出版社，1996 年，第 404 页。
- [10] 敦煌文物研究所编《敦煌莫高窟内容总录》，文物出版社，1982 年，第 53 页。
- [11] 敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》，文物出版社，1996 年，第 62 页。
- [12] 贺世哲《从供养题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》，敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，文物出版社，1986 年，第 207 页。
- [13] 樊锦诗、赵青兰《吐蕃占领时期莫高窟洞窟分期研究》，敦煌研究院编《敦煌研究文集·敦煌石窟考古篇》，兰州：甘肃民族出版社，2000 年。
- [14] 对莫高窟 158 窟的详细资料，参见敦煌研究院编，刘永增著《敦煌石窟艺术·莫高窟第一五八窟》，南京：江苏美术出版社，1998 年。
- [15] 蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》，中华书局，1998 年，第 24—27 页。
- [16] 图见前揭雷闻文。
- [17] 图文介绍分别参见刘永增《莫高窟第 158 窟的纳骨器与粟特人的丧葬习俗》，《敦煌研究》2004 年第 2 期，第 13—18 页；施安昌《火坛与祭司鸟神》，北京：紫禁城出版社，2004 年，第 84 页。
- [18] 雷闻《割耳鬓面与刺心剖腹——粟特对唐代社会风俗的影响》，荣新江，张志清主编《从撒马儿罕到中国——粟特人在中国》，国家图书馆出版社，2004 年，第 41—48 页。雷闻《割耳鬓面与刺心剖腹——从敦煌 158 窟北壁涅槃变王子举哀图说起》，《中国典籍与文化》2003 年第 4 期。
- [19] 蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》，中华书局，1998 年，第 29 页。
- [20] 贺世哲《敦煌壁画中的涅槃经变》，敦煌研究院编《敦煌研究文集·敦煌石窟经变篇》，甘肃民族出版社，2000 年，第 99 页。
- [21] 宫治昭《涅槃和弥勒的图像学》，东京：吉川弘文馆，1992 年，第 525—553 页。相关内容另见贺小平中译本《关于中亚涅槃图的图像学考察》，《敦煌研究》1987 年第 3 期，第 94—102 页。
- [22] 陆庆夫《唐宋间敦煌粟特人之汉化》，《历史研究》1996 年第 6 期，第 25—34 页。郑炳林《吐蕃统治下的敦煌粟特人》，《敦煌归义军史专题研究》，兰州大学出版社，1997 年，第 386 页。
- [23] 葛乐耐(Frantz Grenet)《粟特人的自画像》，《法国汉学》丛书编辑委员会编《粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索》(即《法国汉学》第十辑)，中华书局，2005 年，第 305—322 页。
- [24] 池田温《八世纪中叶敦煌的粟特人聚落》，《欧亚文化研究》1965 年第 1 期。另见池田温《唐研究论文集》，中国社会科学出版社，1999 年，第 3—67 页。
- [25] 薄小莹《吐鲁番地区发现的联珠纹织物》，《纪念北京大学考古专业三十周年论文集》，文物出版社，1990 年。另见赵华主编《吐鲁番古墓葬出土艺术品》，新疆美术摄影出版社，1992 年。
- [26] 姜伯勤《敦煌与波斯》，《敦煌研究》1990 年第 3 期，第 1—15 页。
- [27] 普加琴科娃、列穆佩著，陈继周、李琪译《中亚古代艺术》，乌鲁木齐：新疆美术摄影出版社，1994 年。
- [28] 关友惠《莫高窟隋代图案初探》，《敦煌研究》创刊号，1983 年，第 26—37 页；姜伯勤《敦煌吐鲁番文书与丝绸之路》，文物出版社，1994 年，第 71—82 页；姜伯勤《敦煌与波斯》，《敦煌研究》，1990 年第 3 期，第 1—15 页。
- [29] 彭金章、沙武田《试论敦煌莫高窟北区洞窟出土波斯银币和西夏钱币》，《文物》1998 年 10 期，第 22—27 页。
- [30] 安家瑶《莫高窟壁画上的玻璃器皿》，载《敦煌吐鲁番文献研究论集》二，北京大学出版社，1983 年。
- [31] 《新疆出土文物》图版 169，文物出版社，1975 年。柳洪亮《新疆鄯善县吐峪沟发现陶棺葬》，《考古》1986 年第 1 期。影山悦子《论新疆的 Ossuary(琐罗亚斯德教徒的纳骨器)》，《东方》第 40 卷第 1

号,1997年。

- [32] 蔡鸿生《唐代九姓胡与突厥文化》,中华书局,1998年,第24—27页。施安昌《故宫博物院藏建筑形盛骨器初探》,《火坛与祭祀鸟神——中国古代袄教美术考古手记》,紫禁城出版社,2004年。
- [33] 刘永增《莫高窟第158窟的纳骨器与粟特人的丧葬习俗》,《敦煌研究》2004年第2期,第13—18页。
- [34] 荣新江《北朝隋唐粟特人之迁徙及其聚落》,《北朝隋唐粟特人聚落的内部形态》,载《中古中国与外来文明》,三联书店,2001年。
- [35] 陕西省考古研究所《西安发现的北周安伽墓》,《文物》2001年第1期,第4—26页。陕西省考古研究所《西安北郊北周安伽墓发掘简报》,《考古与文物》2000年第6期,第28—35页。
- [36] 杨军凯《人华粟特聚落首领墓葬的新发现——北周凉州萨保史君墓石椁图像初探》,荣新江,张志清主编《从撒马儿罕到中国——粟特人在中国》,国家图书馆出版社,2004年,第17—26页。
- [37] 山西省考古研究所等《太原隋代虞弘墓清理简报》,《文物》2001年第1期。
- [38] 天水市博物馆《天水发现隋唐屏风石棺床墓》,《考古》1992年第1期,第46—54页。
- [39] 张庆捷《人乡随俗与与难忘故土——人华粟特人石葬具概观》,荣新江,张志清主编《从撒马儿罕到中国——粟特人在中国》,国家图书馆出版社,2004年,第9—16页。
- [40] 宁夏回族自治区博物馆等《宁夏固原北周李贤夫妇墓发掘简报》,《文物》1985年第11期,第1—22页。罗丰《固原南郊隋唐墓地》,文物出版社,1996年。罗丰《胡汉之间——“丝绸之路”与西北历史考古》,文物出版社,2004年。
- [41] 萧默《敦煌建筑研究》,文物出版社,1989年,第50页。
- [42] 参考贺世哲《敦煌莫高窟的〈涅槃经变〉》,《敦煌研究》1986年第1期;《敦煌石窟全集·法华经画卷》,商务印书馆,2000年;《敦煌研究文集·敦煌石窟经变篇》,甘肃民族出版社,2000年;《敦煌石窟论稿》,甘肃民族出版社,2004年。
- [43] 刘永增《莫高窟隋代涅槃变相图与古代印度、中亚涅槃图像之比较研究》,《敦煌研究》1995年第1期。刘永增《敦煌莫高窟第一五八窟的研究》,敦煌研究院编《敦煌石窟艺术·莫高窟第一五八窟》,江苏美术出版社,1998年。
- [44] 宫治昭《涅槃和弥勒的图像学》,东京:吉川弘文馆,1992年,第525—553页。相关内容另见贺小平中译本《关于中亚涅槃图的图像学考察》,《敦煌研究》1987年第3期,第94—102页。
- [45] 宫治昭《涅槃和弥勒的图像学》,《关于中亚涅槃图的图像学考察》,《敦煌研究》1987年第3期。
- [46] 贺世哲《敦煌壁画中的涅槃经变》,敦煌研究院编《敦煌研究文集·敦煌石窟经变篇》,甘肃民族出版社,2000年,第100页。
- [47] 刘永增著《敦煌石窟艺术·莫高窟第一五八窟》,江苏美术出版社,1998年。
- [48] 宫治昭《涅槃和弥勒的图像学》;刘永增《莫高窟隋代涅槃变相图与古代印度、中亚涅槃图像之比较研究》,《敦煌研究》1995年第1期。
- [49] 图刊《新中国出土文物》,外文出版社,1972年。录文转见陈国灿《魏晋至隋唐河西胡人的聚居与火祆教》,《敦煌学史事新证》,甘肃教育出版社,2002年,第97页注54。
- [50] 王丁《南太后考——吐鲁番出土北凉写本〈金光明经〉题记与古代高昌及其毗邻地区的那那信仰与袄教遗存》,《法国汉学》丛书编辑委员会编《粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索》(即《法国汉学》第十辑),中华书局,2005年,第430页。
- [51] 郑炳林《吐蕃统治下的敦煌粟特人》,郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究》,兰州大学出版社,1997年,第374—390页。
- [52] 毕波《信仰空间的万花筒——粟特人的东渐与宗教信仰的转换》,荣新江、张志清主编《从撒马儿罕到中国——粟特人在中国》,国家图书馆出版社,2004年,第49—56页。

- [53] 见陈国灿《魏晋至隋唐河西胡人的聚居与火袄教》，《敦煌学史事新证》，甘肃教育出版社，2002 年，第 93 页。
- [54] 荣新江《敦煌归义军曹氏统治者为粟特后裔说》，《历史研究》2001 年第 1 期，另载氏著《中古中国与外来文明》，三联书店，2001 年，第 264 页。
- [55] 见吉藏《金光明经疏》，唐代慧沼作《金光明最胜王经疏》时亦沿用此义。二疏均收于《大正藏》第 39 册。
- [56] 池田温编《中国古代写本识语集录》，东京：东京大学东洋文化研究所报告，1990 年，第 380 页。
- [57] 池田温编《中国古代写本识语集录》，第 382 页。
- [58] 姜伯勤《中国袄教艺术史研究》，第 203 页。
- [59] 沙武田《敦煌金光明最胜王经变的几个问题》，《西域文献学术座谈会会议手册》，国家图书馆出版社，2006 年 11 月。
- [60] 李正宇《唐宋时期敦煌佛教》，郑炳林主编《敦煌佛教艺术文化国际学术研讨会论文集》，兰州大学出版社，2002 年，第 367—386 页。
- [61] 郑炳林《吐蕃统治下的敦煌粟特人》，《敦煌归义军史专题研究》，兰州大学出版社，1997 年，第 374—390 页。
- [62] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第二辑，第 381—392 页。
- [63] 郑炳林《吐蕃统治下的敦煌粟特人》，《敦煌归义军史专题研究》，兰州大学出版社，1997 年，第 388 页。
- [64] 《沙州文录补》。
- [65] 郑炳林《晚唐五代敦煌地区的胡性居民与聚落》，《法国汉学》丛书编辑委员会编《粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索》（即《法国汉学》第十辑），中华书局，2005 年，第 178—190 页。
- [66] 青海文物考古研究所、北京大学《青海都兰吐蕃墓》，北京：科学出版社，2005 年。
- [67] 参见许新国《西陲之地与东西方文明》，北京：北京燕山出版社，2006 年。其中有多篇论文涉及此问题。
- [68] 许新国《郭里木乡吐蕃墓棺板画研究》，《西陲之地与东西方文明》，北京燕山出版社，2006 年。
- [69] 许新国《都兰吐蕃墓出土含绶鸟织锦研究》，《中国藏学》1996 年第 1 期。载《西陲之地与东西方文明》，第 213—232 页。
- [70] 郑炳林《吐蕃统治下的敦煌粟特人》，《敦煌归义军史专题研究》，兰州大学出版社，1997 年，第 374—390 页。
- [71] 葛乐耐(Frantz Grenet)《粟特人的自画像》，《法国汉学》丛书编辑委员会编《粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索》（即《法国汉学》第十辑），中华书局，2005 年，第 305—322 页。
- [72] 荣新江《敦煌归义军曹氏统治者为粟特后裔说》，冯培红《敦煌曹氏族属与曹氏归义军政权》，俱载《历史研究》2001 年第 1 期。二文又分别载荣新江《中古中国与外来文明》，三联书店，2001 年，第 258—274 页；郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究续编》，兰州大学出版社，2003 年，第 163—189 页。
- [73] 郑炳林《晚唐五代敦煌地区的胡性居民与聚落》，《法国汉学》丛书编辑委员会编《粟特人在中国——历史、考古、语言的新探索》（即《法国汉学》第十辑），中华书局，2005 年，第 178—190 页。
- [74] 第 156 窟建成于 863 年左右。
- [75] 荣新江《归义军及其与周边民族的关系初探》，《敦煌学辑刊》1986 年第 2 期，第 24—44 页。
- [76] 郑炳林《唐五代敦煌的粟特人与归义军政权》，《敦煌归义军史专题研究》，兰州大学出版社，1997 年，第 412 页。
- [77] 郑炳林《吐蕃统治下的敦煌粟特人》，载《敦煌归义军史专题研究》，第 386 页。

- [78] 郑炳林《唐五代敦煌的粟特人与归义军政权》，《敦煌归义军史专题研究》，兰州大学出版社，1997年，第400—432页。
- [79] 荣新江《归义军史研究》，上海古籍出版社，1996年，第237—246页。
- [80] 池田温先生前揭文表一，第26页。
- [81] 郑炳林《唐五代敦煌的粟特人与归义军政权》，第413页。
- [82] 施萍婷《敦煌遗书总目索引新编》，中华书局，2000年，第90页。
- [83] 池田温编《中国古代写本识语集录》，第95页。
- [84] 池田温编《中国古代写本识语集录》，第367页。
- [85] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第四辑，第194—204页。
- [86] 池田温编《中国古代写本识语集录》，第380页。
- [87] 菊池英夫、土肥义和《西域出土汉文文献分类目录初稿·非佛教文献之部古文书类II》。
- [88] 谢重光《吐蕃占领期与归义军时期的敦煌僧官制度》，《敦煌研究》1991年第3期，第52—61页。
- [89] 郑炳林《吐蕃统治下的敦煌粟特人》，《敦煌归义军史专题研究》，第381页。
- [90] 《敦煌社会经济文献真迹释录》第三辑，第298页。
- [91] 郑炳林《吐蕃统治下的敦煌粟特人》，《唐五代敦煌的粟特人与佛教》，具载《敦煌归义军史专题研究》，第374—390页，第431—465页。
- [92] 施萍婷《金光明经变研究》，《1987年敦煌石窟研究国际讨论会文集·石窟考古编》，沈阳：辽宁美术出版社，1990年，第414—455页。
- [93] 姜伯勤《敦煌壁画与粟特壁画的比较研究》，《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社，1996年，第176页。
- [94] 姜伯勤《莫高窟隋说法图中龙王与象王的图像学研究》，《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，中国社会科学出版社，1996年，第125—156页。

李贤与敦煌

李 茹

(敦煌研究院资料中心)

一、李贤其人

李贤(501—569),字贤和,西魏、北周大臣,《周书》、《北史》有传。周武帝时征拜为大使持节、骠骑大将军、开府仪同三司、大都督、瓜州诸军事、瓜州刺史,死后谥“桓公”,^[1]时年六十有八。就李贤的名号问题,《周书》、《北史》与《大周柱国河西公墓铭》记载尚存异处,现就笔者管见所及,摘录如下,以便互校补阙。

《周书》卷三〇《于翼传》记:“尉迟迥举兵也,河西公李贤弟穆为并州总管,亦执迥子送之。”^[2]《周书》卷二五《李贤传》记:“魏恭帝元年(554),进爵河西郡公。”^[3]《北史》卷五九《李贤传》记:“恭帝元年(554),进爵西河郡公。”^[4]李贤墓志题为“大周柱国河西公墓铭。”^[5](以下简称《李志》)。

显然,《北史·李贤传》将“河西郡公”误作“西河郡公”,“河西”当指李贤北魏大统十二年(546)曾率军打败茹茹(柔然),抚尉河西五郡的地区之称。另外,因先行的研究者对建平公于义名号的考定并非依据正史而定,而是取莫高窟碑记为主。《周书》卷一五《于谨传附子寔传》记:“翼弟义,上柱国,潼州总管,建平郡公。”^[6]于翼为于谨之弟,于义为于翼之弟。《隋书》之《于义传》记:“累迁安武太守……进封建平郡公。”^[7]莫高窟发现的唐武周圣历元年(698)《李君(克让)莫高窟修佛龕碑》(下称《圣历碑》)载:“复有刺史建平公、东阳王等各修一大窟……乐傅、法良发其迹,建平、东阳弘其迹……。”据专家考证莫高窟碑记中的建平公就是史书中提到的建平郡公。因此,笔者今从墓志所述,取李贤名号为“河西公”。“河西郡公”抑或是“河西公”,名虽异而实为同一人也。因先行研究者已将“建平郡公”取为“建平公”,而李贤与于义前后相隔两年西刺瓜州,故取“河西公”之说,仅供参酌。

李贤和诸子及弟、侄等官爵,本传记载颇为详细。李贤有李询和李崇等数十子;^[8]两弟:大弟李远,西魏、北周大臣,官至柱国大将军,封阳平郡公;二弟李穆,西魏、北周、隋三朝元老,官至西魏、北周骠骑大将军,前后被进封武安郡公、申国公。隋朝建国后臣,被杨坚视为开国功臣,特封为太师;^[9]李贤的侄子——李基在魏恭帝即位之际,进爵敦煌郡公。^[10]

有关河西公李贤事迹的考证,《北史》、《周书》有传,《北史》卷五十九《李贤传》与《周书》所载《李贤传》出人不大,较之略有概括之意,此外,主要是根据宁夏固原发现的李贤墓志资料。北周是一个只有25年历史的朝代,李贤又是北朝时期开国元老,他与北周宇文氏统治集团关系密切,位列公卿。因此,李贤墓的发掘,对北朝文物考古研究具有很大

意义,也为进一步研究北周美术史以及莫高窟北周石窟艺术都提供了参考资料。由宁夏回族自治区博物馆和宁夏固原博物馆在1983年9月至12月联合对固原县南郊乡深沟村的一座古墓进行了发掘。经发掘清理和考古工作者的研究得知此墓为北周柱国大将军大都督李贤夫妇合葬墓,葬于北周天和四年(569)。^[11]

根据发掘简报可知,出土李贤夫妇墓志两合,另有金、银、铜、铁、玉等各种随葬品770余件,彩绘陶俑200余件,壁画23幅。其中鎏金银壶属于典型的中亚萨珊王朝的工艺品,是研究这一时期中国与中亚文化交流不可多得的重要物证。为此,宁夏文化厅、文管会于1984年7月召开了《固原北周李贤墓学术座谈会》。此后,又有许多学者对李贤以及李贤墓资料进行了相关研究。^[12]

依据《周书》、《北史》以及《李志》等对李贤的相关记载,李贤主要的生平事迹如下所述。

李贤(501—569),西魏、北周大臣。字贤和,郡望陇西成纪人(今甘肃泰安县)。西汉骑都尉将军李陵的后代,当年李陵被匈奴俘虏之后,全家便在北方少数民族境内居住下来,直到北方鲜卑族拓跋部建立的北魏政权南迁,李氏家族才随同南下返回故里。曾祖父李富,祖父李斌,父亲李文保,曾在陇西老家和高平(今宁夏固原)等地方当官,李贤就出生在高平城。

北魏正光五年(524)四月,高平镇敕勒族酋长胡琛发动高平起义,占据原州城,自称高平王。武泰元年(528),北魏政权派骠骑大将军、雍州刺史尔朱天光率军镇压。当时,民族军另一部首领万俟丑奴正在围攻岐州(今陕西凤翔境内),只留下万俟道洛等部据守大本营原州。尔朱天光秘密派人前往原州联络李贤,要他在城内想办法配合官兵作内应。李贤巧妙利用民族军内部矛盾,使用调虎离山计,将盘踞在原州城内的民族军首领万俟道洛部众六千人引诱出城,使得尔朱天光的部队顺利恢复了原州。尔朱天光任命都督长孙邪利镇守原州,任命李贤为主簿,掌管文书,办理行政事务。后来,万俟丑奴的余部达符显反攻原州,李贤又冒险出城到雍州(今西安西北)向尔朱天光求援,解救了原州。原州解围后,李贤因功被授为威烈将军、殿中将军、高平令。

北魏永熙三年(534),大将军宇文泰西征进驻原州,任命李贤为都督镇守原州。同年秋,西魏政权建立后,宇文泰控制西魏朝政,升李贤为左都督、安东将军,封上邽县公,继续镇守原州。

西魏大统二年(536),原州人豆卢狼杀死都督大野树儿等守将,占据州城反叛。李贤招集豪杰,亲自率领三百名勇士,制服叛军,平定了叛乱。

西魏大统八年(542),李贤升任原州刺史,掌管原州军政大事。

西魏大统十二年(546)以后,李贤先后从征凉州,打败茹茹(柔然),抚尉河西五郡(今敦煌、武威、张掖、酒泉、金城)屡建功勋,被封为车骑大将军、开府仪同三司。

大统十六年(550),太祖至原州,令贤乘辂,备仪服,以诸侯会遇礼相见。

魏恭帝元年(554),李贤进爵河西郡公。

北周闵帝元年(557)宫廷政变中,因受其侄——弟李穆之子——时司会李植谋诛晋公护(宇文护)一事的牵连而被诛免爵。

北周保定二年(562),为了加强对西北边陲的统治,北周武帝“诏复贤官爵,仍授瓜州刺史”统治敦煌,为期两年。

保定四年(564),置河州总管,李贤任河州刺史。

保定五年(565),废河州总管,建洮州总管府,李贤改任洮州刺史。后来,又废洮州总管,还于河州,置总管府,复以贤任河州刺史。

北周天和四年(569)三月,李贤在京师病故。周武帝邕前往吊唁,悲恸之情,使左右闻者都流下眼泪。同年,李贤归葬原州。为追念李贤一生功勋,北周朝廷赠李贤使持节,柱国大将军,大都督,泾州、原州、秦州等十州诸军事,原州刺史。谥“桓”。其妻吴辉氏生前曾被赐皇族姓氏宇文氏,并被认作宗室侄女,追封为“长城郡君”,后与李贤合葬于原州。

二、李贤与敦煌

《周书·李贤传》记载李贤于魏恭帝元年(554)进爵河西郡公,后因宇文护发动的宫廷政变,受其侄李植牵连,在558年前后被免爵。正史虽无记载李贤在被免爵之前、授爵之后这五年期间是否曾出任过瓜州刺史,但“保定二年,诏复贤官爵,仍授瓜州刺史”,显而易见,“复贤官爵”指的是恢复李贤“河西郡公”的爵位,“仍授瓜州刺史”有可能是李贤在复爵之时,再次西刺瓜州。

《李贤传》记载北周保定四年(564)置河州总管府,李贤任河州刺史;保定五年(565)北周政权废河州总管,置洮州总管府,李贤任洮州刺史。之后不久,“俄废洮州总管,还于河州,置总管府,复以贤为之。”可见,“复以贤为之”明确指的是李贤再次出任河州刺史之事。笔者认为这里的“置总管府,复以贤为之”的“复”,与“诏复贤官爵,仍授瓜州刺史”的“复”字具有相同意义,也是强调说明李贤再次出任瓜州刺史一事。就这一问题,孙修身先生也认为“仍授瓜州刺史”云云即证他在保定二年前就已在瓜州任过职了。^[13]另外,张书城先生《“新唐书”陇西李氏敦煌房辨疑》一文中也提到“在西魏、北周时李贤、李穆两兄弟曾居官敦煌并居家敦煌,可称为陇西李氏敦煌房的始祖”。^[14]由此可见,李氏兄弟西魏时因官寓家于敦煌当是无疑的事实,只不过《周书》和《北史》之《李贤传》均以“保定二年,诏复贤官爵,仍授瓜州刺史”一句话省略而已。

《北史》卷五九《李贤传附植弟基传》记:“魏恭帝即位,进爵敦煌郡公”。恭帝元年为公元554年,魏恭帝即位,当指554年。李贤亲侄、其弟李远之子——李基授爵“敦煌郡公”;《周书·李贤传》载:“魏恭帝元年(554)进爵河西郡公”。^[15]“河西郡公”李贤是河西五郡之首,“敦煌郡公”李基仅是敦煌一地之王,而且李氏家族的崛起以李贤、李远兄弟二人功勋为显著,不难发现,李基应是随李贤同赴瓜州而赐封的一个爵位。李贤封爵“河西郡公”是有其历史原因的,“大统十二年(546),李贤随独孤信征凉州,平之。又抚慰张掖等五郡而还”。李贤先后从征凉州,打败茹茹(柔然),抚慰河西五郡,屡建功勋,因而被加授使节、车骑大将军、开府仪同三司,成为北周政权西部边陲的守护神,“虜遂震慑,不敢犯塞”,全仗李贤的威名。因此,魏恭帝元年,李贤被封爵河西郡公,管辖河西五郡。

另据《大周柱国河西公墓铭》记载:“利建茅社,启土于河西,分竹敦煌,仍专万里之务。”“启土于河西”当指李贤率军打败茹茹,抚慰河西五郡之事,表明李贤对河西的征伐、抚慰是有功的,因此才会“分竹敦煌”,表明李贤西魏时已居官于河西州郡。“仍远专万里”既使李贤远赴西部边陲,仍然在朝廷事务中起着举足轻重的作用。《周书》、《北史》均

记载“保定二年,诏复贤官爵,仍授瓜州刺史”,史料说明只有“封贤官爵,授瓜州刺史”,才更有可能“复贤官爵,仍授瓜州刺史”。前引资料可以作为推测李贤第一次西刺瓜州的时间在恭帝元年后的一条辅证。论述至此,笔者认为李贤出任瓜州刺史时间可能有两次:第一次,魏恭帝元年(554)封爵以后,至556年韦瑱出任瓜州刺史之前,即可能是554年出任瓜州刺史,历时两年;第二次,保定二年(562)至保定四年(564),亦历时两年。

三、第290窟的营建时间与窟主李贤之关系

北周时期的敦煌社会及其周边环境都是比较安定的。它与北面的突厥世代结亲;联合突厥压服南面的吐谷浑,致使吐谷浑向北周朝廷“献方物”以表臣服之意。对位于敦煌西边的西域采取“通好于西戎”的政策,^[16]丝绸之路重现繁荣之势,丝绸之路西来东往的重镇——敦煌重放光彩。因而,北朝重视对敦煌的管理和经营,先后由令狐整、令狐休、韦瑱、段永、李贤、于义等显赫人物相继担任敦煌统治者。

敦煌大族令狐整,大统末年被宇文泰“立为瓜州义首”,^[17]他与北周宇文泰宗室“义等骨肉”,并赐姓宇文氏。^[18]天和六年(571)进位大将军。令狐整弟令狐休,北周时任敦煌郡守。^[19]后,又由京兆望族韦瑱和大将军段永任瓜州刺史,继段永之后,柱国大将军河西公李贤、建平公于义任瓜州刺史。建平公于义可能在保定五年(565)以后出任瓜州刺史,据敦煌碑文《圣历碑》记载,建平公于义曾“修一大窟”,说明于义是与莫高窟的历史有直接关系的重要人物之一。^[20]

北周时期武帝灭佛,虽然波及到了敦煌,但对敦煌影响不大。北周王朝的政治、经济、外交以及当时敦煌的形势地位,促进了莫高窟佛教艺术的继续发展,这一时期共开洞窟15个,分别为第432、461、438、439、440、441、442、430、428、290、294、296、299、297、301窟。这些洞窟都处在莫高窟崖面最佳位置。北周时期佛教艺术在绘塑主题、线描表现、故事画图式结构等方面都不同于以往的艺术形式,呈现出许多来自中西交融过程中产生的新因素,而这些绘塑新因素与当时来自中原的刺史有关。

由于上述原因,引起了学者们对北周时期“王公窟”的注目。上世纪八十年代,宿白先生《东阳王与建平公》(二稿),^[21]施萍婷先生《建平公与莫高窟》^[22]两文考证了建平公西刺瓜州的时间以及建平公与敦煌石窟的关系,首次推断莫高窟第428窟可能是建平公所开功德窟。莫高窟早期石窟窟主背景探讨,目前为学界所注目的只有上述提到的东阳王元荣和建平公于义二人。前贤的研究成果表明东阳王元荣所开功德窟可能是莫高窟今第285窟;建平公所开功德窟可能是今第428窟。上世纪九十年代郑雨先生《莫高窟第九十八窟的历史背景与时代精神》一文中在探讨供养人画像的问题之际,提到了莫高窟早期供养人像,基本上是单纯宗教性的。无不表明在佛祖面前的自卑与谦恭。其供养人中不乏高官厚禄者,甚至有北周的创业功臣“使持节、骠骑大将军、开府仪同三司、大都督、瓜州诸军事、瓜州刺史李贤”。^[23]但郑雨先生并没有指出李贤画像在哪一窟。之后,贺世哲先生在《石窟札记》一文中初步推测第290窟的窟主可能是李贤。^[24]

石窟的窟主与石窟的营建年代的关系密不可分。关于第290窟的窟主及其相关问题的讨论,许多学者作过研究,主要结论有:日本学者小野玄妙为代表,认为是法良禅师所

开；^[25]以向达先生为代表，认为是北魏正光年间营建；^[26]常书鸿先生也主张第 290 窟为北魏窟；^[27]以日本学者福山敏男为代表，认为第 290 窟是西魏窟之一。^[28]后来，由敦煌研究院专家进一步考证，认为第 290 窟属北周时期所开，并考定了相对年代，主要代表观点有：樊锦诗先生认为此窟建于西魏大统十一年至隋开皇四年，即公元 545 年至 584 年，主要在北周时期。^[29]李崇峰先生认为此窟营建于明帝武成二年，至武帝建德三年之前，即公元 560 年至 574 年之间。^[30]赵青兰女士认为此窟营建于北周保定三年之后至武帝建德三年之前营建，即公元 563 年至 574 年左右。^[31]

关于第 290 窟的建窟上限年代本文采用赵青兰的观点，因为像莫高窟第 290 窟这样一个中型洞窟，估计建造时间需两年左右。其推断理由如下：一个洞窟从始建到完成，一般需要经过整修崖面、凿窟、绘制壁画塑像、修造并装饰窟檐或殿堂等程序。^[32]开窟造像的具体过程大多经过如下程序：1、依窟主之意以及供养人（施主）所施钱物资财的数量，确定洞窟位置、大小、形制和制作内容。2、募集工匠凿岩打窟。3、在打好的窟壁上敷粗泥，后抹细沙。4、制作塑像，暂不着色。5、在匀细的泥面上用土红粉线弹出壁画总体布局，确定各种比例关系。6、描绘各种佛、菩萨、飞天、力士等形象轮廓。7、着色，晕染，勾线，贴金等。另据马德先生在其著作《敦煌莫高窟史研究》中对相关洞窟的营造时间的研究成果可知，例如莫高窟第 156 窟这样的大型洞窟“三载功充”，^[33]这里包括了从开凿到绘塑等全部工程完工的时间。第 156 窟的绘塑与修建窟檐的时间应该是几个月内就可完成，所以经推测它的开凿所花时间在两年半左右。^[34]由此，我们可以大致推出第 290 窟可能性最大的营建年代应在公元 563 年至 564 年之间，包括年头年尾约历时两年。又考虑第 290 窟具有莫高窟其他“王公窟”所具有特点：一是规模较大；二是内容丰富和特别，贴近现实社会；三是供养人画像中出现了表现贵族生活的场景；四是新出图像比较多。第 290 窟开凿年代在公元 563—564 年之间，又明显具有王公窟特点，而此时任瓜州刺史者——河西公李贤。因此，第 290 窟窟主就是李贤，窟内壁画及塑像均为北周保定三年所绘制，窟内所绘供养人画像表现的就是李贤亲族及其官衙僚属的真实写照。

四、第 290 窟供养人画像及题记考察

第 290 窟供养人画像环窟一周，中心柱下环壁一周，人物众多，身份复杂，要对画中每一人物形象作细致的考察，此文难以容纳。笔者拟在大致描述人物的基本身份、民族特征的基础之上，就供养人画像所反映的几个重要问题作进一步的阐释。

第 290 窟的现存供养人画像 272 身，仅次于同时期的建平公窟——第 428 窟（1242 身）。^[35]在 272 身供养人像中，其中世俗男女画像 157 身（包括部分胡装供养人像），僧尼画像 115 身，僧尼供养像占供养人画像总数的半数以上。北周时期供养人数量大增与当时敦煌的统治者多为北周功臣、贵戚有关。^[36]他们拥有丰厚的财力和强大的权力，正如《周书·李贤传》记载“魏恭帝元年，授河西郡公，增邑通前二千户”；后来，武帝西巡原州之时，曾派尉迟愷赴瓜州封赏李贤、李穆兄弟，惠及李贤子侄、外甥、门生、奴婢都跟着受赏，这在敦煌的历史上是绝无仅有的。因此，在河西公的功德窟中，必然会有“二千户”及其李氏家族“随喜”而进入供养人行列。因此，出现在“李贤窟”中的大量供养人像，一方

面藉以表达李贤家族及其僚属基于佛教信仰而做出的善业功德；另一方面又表现北周时期李氏家族成员出身于高门，其集团成员或者是文武英材、或者是僧尼大德、或者是仕女名流。

（一）窟主李贤供养像

在南壁东起供养人像列中有一引人注目的人物形象，其前列为僧人引领，其后有一身形高大、魁伟健硕、头戴笼冠、身披红色袍服的供养人，一副王者风范，在供养人像列中独领风骚（图1）。早在1986年施萍婷先生就对第290窟供养人画像有所关注：“其中形象高大、身披轻裘大氅、气宇轩昂的人，一看便知是朝野显赫人物”。^[37]谢成水先生在对290窟的供养人研究之后，认为“这位穿大袍的供养者，可能为当时的王侯贵族，他的形象被画在人字坡故事画中当作国王的形象表现”。^[38]与南壁这幅王者像相对而绘的，在北壁也有一幅类似于这样的供养人像，这两身王者风范供养人像在二百多身身形微小的供养人像中，显得不同凡响，大有突出表现其鹤立鸡群之感。这两幅王者形象的供养者像足以说明其身份特征，他们是石窟供养人集团中的首领，拥有显赫的社会、经济和政治生活中的最高地位。但是，在远离中原王朝的敦煌，他们的经济能力和社会地位也只能通过题貌灵岩、开龕画壁来体现。

（二）供养比丘像

在中心塔柱东向面的壁面中央是空白的发愿文题记，可能也是因为年代久远，墨书记已失，只留空白榜题框。发愿文右侧绘8身僧侣供养像，均有榜题，但现已空白，第一位僧人身形高大，右手持法器，形似一位德高望众的高僧，并有一身形矮小的侍者跟随其后（图2）。发愿文左侧绘有7身僧人供养像，左侧第一位与右侧第一位高僧形象颇为相



似，也手持法器。第290窟的现存272身供养人像中，僧侣供养像115身，世俗男女供养像为157身，僧侣人数占到供养人总数的一半以上。说明很有可能李贤作为第290窟的窟主，除了李氏家族随喜供养之外，其建窟是以敦煌本地的僧侣集团为施主，官府和僧侣互相依赖，才建成规模宏大的王公窟，从另一方面也充分说明了北周时期河西地区有一支数量相当可观的僧众集团。同样，其中包括中心塔柱四周手持长柄莲花的高僧像，这些现象表明河

西公李贤窟的建窟活动是以当时僧侣集团中的高僧为主导而建成的王公窟之一。

莫高窟早期洞窟的窟主和施主的主体是当时的王公和当时的僧人来充当的,这一现象在目前学界公认的建平公窟就有很好的例证,此窟供养人像正如前面提到的多达一千二百人左右,其中绝大多数是僧人,真正出资建窟的施主是河西地区的僧众集团。^[39]

在这里,存在一个值得探讨的问题,那就是为什么北周时期供养人画像中出现的大量僧人,笔者认为也许与兴起于此时的“佛道相争”有关,中原僧人有可能来敦煌避难,从而在敦煌形成了一个僧人数目庞大的僧众集团。而这个僧众集团的一定有一个在当时极具影响力的核心人物来统领河西佛教活动。依笔者推测这个僧团也许和“敦煌慧远”有关。“敦煌慧远”(523—592)是指京师净影寺慧远,北周、隋时的高僧。俗姓李氏,敦煌人。十三岁出家,二十岁就光统和上进具。承光二年,周武胜齐,行废教,远以死抗议之。及大隋受禅,再兴佛教。于杨都创净影寺。敕远居之讲说。英俊投学。远身長八尺五寸,腰九围。开皇十二年寂,寿七十。著诸经之疏,皆以四字为句。又撰大乘义章,佛法之纲要于此尽,诚释疏家之泰斗也。别于晋慧远而谓为小远。《续高僧传》卷八有传。^[40]

杜斗城先生对“敦煌慧远”生平事迹及佛教造詣和“护法事件”进行过详尽研究,^[41]但文中没有涉及到慧远与敦煌的关系。施萍婷先生在对敦煌文献中的壁画榜书底稿研究中提到一件与慧远有关的文书,卷号为 P. 2971,卷名为“壁画榜书底稿”,文书内容详见施先生原文,兹不引述。施先生认为出现在这件曾作为壁画榜题的文书中的人名,例如罗什、佛图澄、惠远(北周、隋时的敦煌人)都和北方中国乃至敦煌有直接关系。^[42]此惠远当与慧远为同一人。这就说明“敦煌慧远”与敦煌北周时期的上层统治者有交往的可能,或者说北周时期敦煌的统治者对河西僧团采取的态度是宽容和尊重的,否则在第 290 窟和第 428 窟这样的“王公刺史窟”不会出现数量如此之多的僧人供养像。

(三) 胡装供养人像

中心塔柱南向面绘 20 个供养比丘;中心塔柱西向面中央绘“胡人驯马图”,在其左侧



绘有 10 身着胡服供养人像,在右侧绘 13 身供养比丘。中心塔柱北向面绘 18 身胡装供养人像。在南壁的 60 身供养人像中,其中 21 身绘供养比丘,其余绘有 39 身胡服供养人像。这些着胡服供养人群像头裹巾子或戴卷沿毡帽,身着盘领对襟窄袖衣,腰系革带,下着宽腿窄口裤,足穿尖头靴,袖手鼓胯。位于胡装供养人前列的一位着盘领对襟窄袖衣外又披一件圆领长袖大衣,颇具雅致风采(图 3)。

根据胡装服饰特征可以认定这些少数民族形象是鲜卑人。鲜卑族供养人像在李贤窟的出现,一方面表明他们也许是李贤生前的属吏,李贤作为北周时期关陇集团的军事首领,府兵制中当有许多胡汉混杂的兵士,而北方胡族又以鲜卑族人为最多,因此,这些鲜卑族群体供养人像的出现证实了他们也许是窟主生前府衙官僚集团中的成员;也许是李贤纪念先祖的一种方式,在《大周柱国河西公墓铭》中记载李贤十世祖俟地归就是鲜卑族人。胡装供养人像人数之多,占据窟内中心塔柱周边的显要位置,充分说明他们既使在以

汉人贵族为主的功德窟中,其地位也是不容被忽视的。

(四) 胡人驯马图

第 290 窟中心塔柱西向龕下方的画胡人驯马图,画工以其对生活的细心体察和纯熟的技巧,简练、准确、生动地表现了马夫驯马的情形:胡人高鼻深目,正在驯服骏马,画工采取了四分之三侧面像来描绘出胡人高眉骨、高颧骨,头戴白毡帽,身穿小袖褶,脚登长靴靴,一手拉缰绳,一手举鞭,两眼圆睁,正在驯马,刻画出其显明的少数民族人物特征。画面中的枣红马则抬起一只前腿,后腿弯曲,屁股后坐,低头,作准备挨打但又不服状,惟妙惟肖。这匹马虽然桀骜,但是在这位富有经验的驭者面前,却显出了畏惧、退缩的神态,而



胡人的沉着勇敢也在这对比之中跃然壁间(图4)。《周书·李贤传》云,高祖宇文邕少时因避忌而在李贤家居住,“六载乃还官”。保定三年(563),高祖西巡到李贤家,触景生情,“于是令中侍上士尉驰恺往瓜州,降玺书劳贤,赐衣一袭及被褥,并御所服十三环金带一耍,中厩马一匹,金装鞍勒,杂彩五百段,银钱一万”。高祖宇文邕西巡李贤家,当在原州李贤老家。因当时李贤正值西刺瓜州之际,并不在原州老家,因

此高祖特意委派尉驰恺携带朝廷丰厚的赏赐前往瓜州亲见李贤。

由此可见,《周书·李贤传》载高祖赏赐李贤并由尉驰恺携往瓜州一件特殊的礼物——“中厩马一匹,金装鞍勒”,而壁画中的这匹骏马背上有一副空鞍,与高祖所赠“金装鞍勒”的中厩马情况吻合;另有此窟北壁东起第九身供养人像题记残存“吴氏爱妾”字迹,由正史可知李贤夫人姓吴名辉,这条题记与正史所载也极为吻合。这幅“胡人驯马图”和“吴氏爱妾”的墨书题记是考证第 290 窟为“李贤窟”的主要佐证。

此外,对于考证第 290 窟窟主背景一条重要的资料是本窟的另一处供养人题记。上世纪四十年代,向达先生《西征小记》“北壁壁画下发愿文已漫漶,而‘时正光□年’诸字犹隐约可见。莫高窟诸窟题识年代无早于此者。”^[43]这是对本窟题记的最早记录。八十年代,樊锦诗等先生在对第 290 窟佛传故事画考察之际,提到了对这方题记的看法:“这方发愿文题榜高 24.2、宽 28.7 厘米,黄白地色,多年来仅存斑驳的墨痕。自 1942 年向达先生来莫高窟考察发现“正光”题识之后,这方发愿文一直为研究者所瞩目,但经过多人多次反复观看揣摩,文首、文尾俱不见有“正光”字迹,仅文的偏右处隐约可见字迹,是否为“正光”纪年,亦难以确认。莫高窟所见发愿文纪年,多题写在文尾或文首,文中抑或有年代,一般并非凿窟纪年。”^[44]贺世哲先生《从供养人题记看莫高窟部分洞窟的营建年代》一文中对早期石窟的题记研究考察之际,也提到了第 290 窟的这方题记:“虽然“正光”二字隐约可见,但书写在发愿文的中间偏后,不是一般署造窟年月的地方,似属对往事的追述。再从此窟的艺术风格来看,无论壁画或塑像,都类似北周诸窟的风格”^[45]

对于此条题记,笔者认为“北魏正光年间”题记虽然不属建窟年代,但与开窟窟主河

西公李贤的历史密切相关。北魏正光五年(524)暴发了北方六镇之乱,“正光五年,夏四月,高平酋长胡琛反,自称高平王”。^[46]武泰元年(528),北魏政权派骠骑大将军、雍州刺史尔朱天光率军镇压。当时,民族军另一部首领万俟丑奴正在围攻岐州(今陕西凤翔境内),只留下万俟道洛等部据守大本营原州。尔朱天光秘密派人前往原州联络李贤,要他在城内想办法配合官兵作内应。李贤巧设妙计帮助尔朱天光的部队顺利恢复了原州。因此,尔朱天光任命李贤为主簿,掌管文书,办理行政事务。此后,万俟丑奴的余部达符显反攻原州,李贤又冒险出城到雍州(今西安西北)向尔朱天光求援,解救了原州。李贤因功被授为威烈将军、殿中将军、高平令。

李贤在帮助北魏统治者镇压民族军的过程中,表现出其胆略超人、勇敢威武的性格特征。当时李贤年仅二十出头,为他日后步入仕途打下了基础。因此,正光年间应是李贤发迹之始。这方面记正如贺世哲先生所言似对往事的一种追述,追述的正是河西公李贤初建功业之时。

(五) 车舆图及仆从人物画像

在李贤窟中的供养人像中还出现了具有代表意义的车舆图及仆从人物画像。敦煌壁画中的车舆图最早出现在北朝第四期个别洞窟的供养人像列末尾,并常与形像略小的仆从侍者共同出现。车舆图及其侍者供养图像以莫高窟北周第 290 窟为代表,类似图像在同时期的第 296 窟也有出现。第 290 窟东壁南北两侧供养人像列中各有一幅车舆图,有车厢,带大木轮,这在莫高窟早朝壁画中极为少见,就其出现的意义试作探讨。

据文献记载中国古代的车舆制度称之为五辂,即玉、金、象、革、木五辂,或称五辂,主要创始于秦时皇帝乘坐的金根车。魏、晋时期基本沿袭秦汉以来的五辂。以后南北朝时期恢复了五辂制度,但主要是在西晋车舆制度基础上加以变化。五辂制是古代人们社会地位的重要标志。车辇图最早出现在墓室壁画中,在汉代以来的墓室壁画中就绘有车辇图以表示墓主人仕宦经历和贵族身份,而且多绘于墓室或耳室四壁。如内蒙古和林格尔东汉墓室西壁出行图;南北朝时期的墓室壁画中表示墓主人贵族身份的画面有骑马出行、牛车出行、属吏、侍卫图等,如太原北齐娄睿墓室西壁出行图。可见汉魏以来南北朝时期,车辇图成为体现主人尊贵身份的一个标志物。

同样,出现在第 290 窟供养人像末尾的侍者及其车舆图,反映出画像本人炫耀其地位高贵和资财富有观念。也是表现画像在特定环境中的一种特别的手段,是供养人画像由初期纯宗教信仰渐向重视现实自身的一个变化。^[47]同时也体现了供养人显示其权势财富,强调尊卑差别的封建世俗观念。^[48]可见,只有在当时的王公窟才有可能存在炫耀其高高在上的权势财富以及其尊贵的王公地位,充分说明了第 290 窟为王公窟,这是毋庸置疑的。在这里,让我们对前引《周书·李贤传》再行审视:“十六年(550),迁骠骑大将军、开府仪同三司。太祖之奉魏太子西巡也,至原州,遂幸贤第,让齿而坐,行乡饮酒礼焉。其后,太祖又至原州,令贤乘辂,备仪服,以诸侯会遇礼相见。然后幸贤第,欢宴终日。凡是亲族,颁赐有差。”太祖西巡原州,令李贤乘辂,备仪服,以诸侯会遇礼相见,可见,李贤在宇文泰的政治集团中始终是一个举足轻重的核心人物,对于李贤来说,其人生中荣幸至之也莫过于此。因此,供养人像列中的车舆图在此窟中的历史意义非同一般,甚至于可以说这幅五辂图正是窟主非河西公李贤莫属的最好映证。出现在第 290 窟供养人像列中的车

鞞图足以证明此窟窟主位居王公的身份地位,既是王公窟无疑,又开凿在李贤第二次西刺瓜州之时,因此,第290窟窟主非河西公李贤莫属。

五、李贤与敦煌李姓

河西公李贤自北周保定二年任瓜州刺史期间在莫高窟修一功德窟,即今莫高窟第290窟,说明李贤与敦煌的关系极为密切。以李贤为代表的敦煌李姓作为敦煌的一个世家大族,与索、阴、张、曹、令狐等姓,都是从中原内地迁居敦煌而来的,而李姓世系是敦煌世族延续时间最长、开窟造像最早的世族之一,敦煌李姓的世系,对于我们研究河西地区的历史和敦煌古代历史都有不可忽略的意义。

敦煌莫高窟供养人题记、石刻等中所见的敦煌李姓,最早如西凉武昭王兴圣皇帝李暠、其子李恂、其孙李宝等。隋、唐时代的李克(怀)让父子、唐蕃时期的李大(太)宾父子等,其后,在张议潮收复河西地区之后,李明振兄弟和父子等。关于敦煌李姓世系的研究,李永宁先生曾撰文探讨过,认为敦煌李姓系西凉武昭王兴圣皇帝李暠之后,并对陇西李氏敦煌支脉世系也有列表说明。^[49]对敦煌李姓世系的考证集大成者当属孙修身先生。上世纪八十年代初,孙先生就已对敦煌李姓世系的问题进行过深入研究,孙修身先生否定了敦煌李姓出自西凉武昭王之后之说,认为敦煌李姓同李唐宗室也毫无关系,其称“唐宗子”、“陇西李氏”者,全系出自樊附为自高其身之辞,孙氏研究成果表明敦煌李姓世系始自北周时期的李穆,同时就李穆世系和结衔情况进行了简要说明。^[50]张书城先生《“新唐书”陇西李氏敦煌房辨疑》一文探讨了李贤先祖“十世祖拓跋俟地归”为汉代李陵之后,以及李陵裔孙改姓鲜卑拓跋氏、之后又复姓为李、复称陇西李氏等问题。^[51]文中阐述了李贤“十世祖俟地归”在拓跋诘汾时“建国拓跋,因以(拓跋)为氏;俟地归的七世孙——李富,是李贤、李穆的曾祖,“魏太武时以子都督讨两山屠各没于阵”,说明到李贤的曾祖李富这一代也就是魏太武帝拓跋焘太平真君十一年(450),复姓为“李”了,并在宇文北周定都长安以后李陵裔孙恢复了陇西成纪的郡望。

孙修身先生的文章虽对李穆与敦煌李姓世系进行了梳理,也提到“北周时期,李穆兄李贤,曾经居官于今甘肃省河西走廊,西魏时官河西郡公、使持节、骠骑大将军、开府仪同三司、瓜州诸军事,迁家于河西走廊,而李穆于其时随之而来,这由周武帝时期派尉迟恺到瓜州赐李贤时,李穆亦在此地受赐可知”。这与《北史》之《李贤传》记载相吻合。对李穆兄弟迁家瓜州的时间,前引孙先生文中已有提及,李贤西魏时封爵河西郡公,瓜州诸军事,迁家于河西走廊,当时其弟李穆随之西迁。孙先生认为李穆随李贤西迁是在周武帝时期,也就是笔者前文提到的保定二年(562)“复贤官爵,仍授瓜州刺史”时的西刺瓜州。笔者认为这是李贤第二次西刺瓜州。考察《北史》及笔者前文所述李贤、李穆兄弟初次西刺瓜州当在西魏恭帝元年(554),北周武帝保定二年(562)是李穆随兄李贤再次西刺瓜州的时间,后再内迁,居官于朝中。

《李贤传》载“于是令中侍上士尉迟恺往瓜州,降玺书劳贤。赐衣一袭及被褥,并御所服十三环金带一腰、中厩马一疋、金装鞍勒、杂彩五百段、银钱一万。赐贤弟申国公穆亦如之。子侄男女中外诸孙三十四人各赐衣一袭”。保定三年(563)七月至九月武帝宇文邕

西巡原州,特间看望李家。当时,李贤因在瓜州出任刺史,于是武帝令中侍上士尉迟愷前往瓜州降旨,对李贤赏赐颇为丰厚,赐李贤弟申国公李穆也同李贤待遇相当,史书所反映的是李穆随兄李贤二次因家敦煌之史事。李穆当时在瓜州官居显赫,否则不会与李贤同等待遇。至于李穆在敦煌所任官职,《圣历碑》记载:“曾祖(李)穆,(北)周敦煌郡司马、使持节、张掖郡诸军事、张掖太阳能守、兼河右道诸军事、检校永兴酒泉二郡大中正、荡寇将军”。武帝赏赐的还有李贤之子、侄、孙等三十四人各赐衣一袭,说明随李贤西刺瓜州的不仅有其弟敦煌郡司马李穆、其侄敦煌郡公李基之外,还有其他李氏家族成员相随,可见,北周时期的李贤家族在敦煌已有相当的政治和经济上的地位。

李穆、李基之所以在敦煌位居显赫,都与李氏家族最早西刺瓜州的河西公李贤密切相关。敦煌李氏的历史,根据目前学者研究成果来看,基本认为敦煌李氏的始祖为北周开国公李穆。^[52]但通过本文笔者对河西公李贤事迹的考证,可以说敦煌李氏的始祖应为北周时期的瓜州刺史李贤,因为李穆之孙李达虽为后代敦煌李氏的直接传人,但这一切都与李贤西刺瓜州有直接关系,李穆及其李氏后代均是因为李贤的到来,才有后人“因家敦煌”。

自北周李贤、李穆因官寓家于敦煌之后,敦煌李氏在敦煌的地位开始巩固起来。其子孙隋唐时仍有居家并居官敦煌的。后来,在隋炀帝大业时,这个“一门执象笏者百余人”的“西京盛族”遭隋炀帝诬陷,制造了李门冤案,除被杀者外,余者被迁于岭外。到唐高祖武德时,赦还其存者,再派其到敦煌居官。这就是《圣历碑》所记“曾祖达,皇敦煌司马,其后因家焉”反映的正是在这种情况下李达因家敦煌,这也是李姓世族第三次迁居敦煌任官。自“敦煌司马”李达任官敦煌之后,李氏后代人丁兴旺、官远亨通,在敦煌的社会政治、佛教事务中担当重要地位。圣历元年(698)李达在莫高窟出资营建第 331 窟;后来,李达次子李克(怀)让营建第 332 窟;盛唐时期李大宾在莫高窟营建第 148 窟。《乾宁碑》中提到的“当家三窟”,据学者研究可能有两种情况,一是,如果“当家三窟”现在保存下来的话,应该是指莫高窟第 148 窟以南的第 133、134、145 窟;若现已不存在的话,其消失的时间当在公元 896—914 年之间,即张承奉掌权时期。^[53]

李氏家族的势力在 895 年底达到极盛,896 年,“倒李扶张”政变之后,张承奉重新掌握归义军政权,杀了李氏三兄弟,李氏家族势力由盛转衰,只有李明振次子李弘定在瓜州任职,大概因远离沙州,其后裔才得以延续下来,并入曹氏归义军政权中担当要职。^[54]此后,敦煌李氏世族势力逐渐减弱,在莫高窟再没有开家窟。

六、结 语

敦煌李姓早于北周时期李贤因官才寓家于敦煌,所以,河西公李贤是敦煌李姓的第一人。李贤于北周保定三年在莫高窟修功德窟,即今莫高窟第 290 窟。窟内绘塑均为保定三年所绘制,窟内所绘供养人画像表现的就是李贤亲族及其官衙僚属的真实写照。供养人身份可以分为功德主,即李贤以及李贤亲族,此外还有当时北周敦煌地区的高僧集团以及李贤生前的官衙僚属。

河西公李贤在莫高窟开窟画壁之后,又有李贤之弟敦煌郡公——李穆之孙李达在莫高窟也开展了佛教活动,这在《圣历碑》中有详尽记载。另据敦煌文书记载,敦煌李姓在

莫高窟所开洞窟分别为第 331 窟、第 332 窟和第 148 窟。敦煌李姓世族相继在莫高窟有开窟营建,说明李氏家族直接参与过莫高窟的佛教活动。

敦煌李氏自李贤于北周时从中原因官迁居敦煌,李姓世代信佛,并在敦煌佛教僧团中担任重要僧官,其家庭成员既有出家奉佛者,也有在家信佛者,在敦煌佛教中占有重要地位,特别是敦煌李氏在莫高窟开凿的洞窟,世代为敦煌李氏相承袭,在莫高窟发展史上具有重要意义。

注 释

- [1]《北史》卷五《李贤传》。
- [2]《周书》卷三〇《于翼传》。
- [3]《周书》卷二五《李贤传》。
- [4]《北史》卷五九《李贤传》。
- [5]李贤墓志拓片资料参见罗丰《李贤夫妇墓志考略》,《美术研究》1985 年第 4 期。
- [6]《周书》卷一五《于谨传附子寔传》。
- [7]《隋书》卷三九《于义传》。
- [8]《北史》卷五九《李贤传附子询传》、《李贤传附子崇传》。
- [9]《北史》卷五九《李贤传附弟远传》、《李贤传附远弟穆传》。
- [10]《北史》卷五九《李贤传附植弟基传》。
- [11]宁夏回族自治区博物馆、宁夏固原博物馆《宁夏固原北周李贤夫妇墓发掘简报》,《文物》1985 年第 11 期。
- [12]顾铁符《关于李贤姓氏、门望、民族的一些看法》;罗丰《李贤夫妇墓志考略》,《美术研究》1985 年第 4 期;王卫明《北周李贤夫妇墓若干问题初探》,《美术研究》1985 年第 4 期;马学林《略谈北周李贤墓绘画艺术》,《宁夏文物》试刊总号第 1 期,1986 年;安家瑶《北周李贤墓出土的玻璃碗——萨珊玻璃器的发现与研究》,《考古》1986 年第 2 期;吴焯《北周李贤夫妇墓出土鎏金银壶考》,《文物》1987 年第 5 期;韩兆民《固原北周李贤夫妇合葬墓发掘的主要收获》,《宁夏文物》试刊号总第 1 期,1986 年;何继英、杜玉冰《浅谈固原北周李贤墓的学术价值》,《宁夏文物》试刊号总第 1 期,1986 年;宿白《宁夏固原李贤墓札记》,《宁夏文物》总第 3 期,1989 年。
- [13]孙修身《伯 3718“李府君邈真赞”有关问题考》,《敦煌研究》1991 年第 1 期。
- [14]张书城《“新唐书”陇西李氏敦煌房辨疑》,《敦煌研究》1997 年第 1 期。
- [15]《周书》卷二五《李贤传》。
- [16]《周书》卷四九《异域传上·序》。
- [17]《周书》卷三六《令狐整传》。
- [18]《周书》卷三六《令狐整传》。
- [19]《周书》卷三六《令狐整传附弟休传》。
- [20]施萍婷《建平公与莫高窟》,《敦煌研究文集》,兰州:甘肃人民出版社,1982 年;《敦煌学习集》(下)敦煌研究院编,兰州:甘肃民族出版社,2004 年,第 523—528 页。
- [21]宿白《中国石窟寺研究》,北京:文物出版社,1996 年,第 244—260 页。
- [22]施萍婷《建平公与莫高窟》,《敦煌研究文集》,甘肃人民出版社,1982 年;《敦煌学习集》(下),第 523—528 页。
- [23]郑雨《莫高窟第九十八窟的历史背景与时代精神》,《九州学刊》第 4 卷第 4 期,1991 年,第 35 页。
- [24]贺世哲《石窟札记》,《敦煌研究》1999 年第 4 期。

- [25] 小野玄妙《敦煌的艺术和佛教》，刊《现代佛学》一卷七号—二卷十二号，1924 年 11 月—25 年 4 月；又刊于《小野玄妙佛教艺术著作集》(1—10)，东京：开明书院，1977 年。
- [26] 向达《西征小记》，《国学季刊》第七卷第一期：《唐代长安与西域文明》，北京：三联书店，1957 年，第 361 页。
- [27] 常书鸿《敦煌彩塑》，北京：人民美术出版社，1960 年。
- [28] 福山敏男《试论敦煌石窟的编年》，《建筑史研究》，第 7 号，1952 年。
- [29] 樊锦诗、马世长、关友惠《敦煌莫高窟北朝洞窟的分期》，《中国石窟·敦煌莫高窟》第一卷，文物出版社，1996 年。
- [30] 李崇峰《敦煌莫高窟北朝晚期洞窟的分期与研究》，《敦煌研究文集·石窟考古编》，甘肃民族出版社，2004 年，第 29—111 页。
- [31] 赵青兰《莫高窟中心塔柱窟的分期研究》，“纪念敦煌莫高窟藏经洞发现一百周年”《敦煌研究文集·石窟考古篇》，甘肃民族出版社，2000 年，第 211—256 页。
- [32] 萧默《敦煌建筑研究》，文物出版社，1980 年。
- [33] 见敦煌文书 P. 2762《张淮深碑》。
- [34] 马德《敦煌莫高窟史研究》，兰州：甘肃教育出版社，1996 年，第 36 页。
- [35] 范泉《周武灭法与敦煌北周石窟营造的关系——以莫高窟第 428 窟供养人图像为中心》，《敦煌学辑刊》2008 年第 4 期。
- [36] 施萍婷《敦煌艺术小丛书之四——莫高窟壁画艺术·北周》，甘肃人民出版社，1986 年。
- [37] 施萍婷《敦煌艺术小丛书之四——莫高窟壁画艺术·北周》，甘肃人民出版社，1986 年。
- [38] 谢成水《莫高窟艺术的奇葩——北周第 290 窟佛传》，《敦煌莫高窟艺术——莫高窟第 290 窟》，南京：江苏美术出版社，1994 年。
- [39] 马德《敦煌莫高窟史研究》，甘肃教育出版社，第 70 页。
- [40] 丁福保编《佛学大辞典》见“慧远”词条。
- [41] 杜斗城《敦煌慧远述评》，原载《法音》1988 年第 9 期；《中国敦煌学百年文库·宗教卷》，兰州：甘肃文化出版社，1999 年，第 158—167 页。
- [42] 施萍婷《敦煌随笔之二·敦煌遗书中的壁画榜书底稿》，《敦煌研究》1987 年第 2 期；《敦煌学习集·上》，甘肃民族出版社，2004 年，第 40—49 页。
- [43] 向达《西征小记》，《唐代长安与西域文明》，三联书店，1957 年，第 361 页。
- [44] 樊锦诗、马世长《莫高窟第 290 窟的佛传故事画》，《敦煌研究》创刊号，1983 年。
- [45] 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，1985 年，第 199 页。
- [46] 《魏书》卷九《肃宗孝明帝纪》。
- [47] 关友惠《敦煌壁画中的供养人画像》，《敦煌研究》1989 年第 3 期。
- [48] 张先堂、范泉、张培君《莫高窟北朝供养人图像考察》，《2004 年敦煌学国际学术讨论会·下》，上海：上海古籍出版社，2006 年，第 67 页。
- [49] 李永宁《敦煌莫高窟碑文录及有关问题》(一)，《敦煌研究》试刊第 1 期，1982 年。
- [50] 孙修身《敦煌李姓世系考》，《西北史地》1983 年第 3 期。
- [51] 张书城《“新唐书”陇西李氏敦煌房辨疑》，《敦煌研究》1997 年第 1 期。
- [52] 孙修身《敦煌李姓世系考》，《西北史地》，1983 年第 3 期；公维章《涅槃、净土的殿堂——敦煌莫高窟第 148 窟研究》第二章第四节《敦煌李氏的社会地位》，北京：民族出版社，2004 年，第 42 页。
- [53] 公维章《涅槃、净土的殿堂——敦煌莫高窟第 148 窟研究》，第 60 页。
- [54] 荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》，上海：上海古籍出版社，1996 年，第 207—210 页。

从天宫回到人间的舞蹈

——敦煌舞蹈从编创、表演到教学的阐释

贺燕云

(北京舞蹈学院古典舞系)

30年前笔者作为甘肃省歌舞团的年轻演员,参加了大型民族舞剧《丝路花雨》的舞蹈编创并担任主演,这部舞剧一经问世就在舞蹈界和观众中引起了强烈反响,先后在国际国内巡演达到1500场次,创下中国舞剧演出之最,1995年被中国文联评选为20世纪中国舞蹈经典作品(只有10部作品当选),获得金奖。舞蹈学界公认:这部作品的最大贡献在于发现和“复活”了一种失传已久的中国古代舞蹈——敦煌舞蹈,创立了有独特和全新意义的敦煌舞蹈语汇体系,并向今人展示了这种舞蹈的艺术魅力,因此改变了舞蹈学界对中国古典舞的来源只是戏曲舞蹈的认识。

从2000年起,笔者开始在北京舞蹈学院开设、教授敦煌舞课,以过去复活敦煌壁画舞姿的编演实践和担任《丝路花雨》主演——英娘和近500场次舞台表演亲历为基础,结合对敦煌舞蹈文化内涵和表演特性的研究,确定了自己教授敦煌舞蹈课的方式方法,并一边教学一边编创教程,经过7年的不断编创与修订,形成了《敦煌舞训练及表演教程》。这部教材已在2007年北京市高等教育精品教材项目评审中获得批准。

源自敦煌莫高窟佛教艺术的敦煌舞,是一种神奇的舞蹈,是一种具有当代艺术魅力的舞蹈。它从遥远的古代回到今天,从缥缈的“天宫”回到人间,从僵硬的石窟回到灵性的舞台,从鲜活的表演回到规矩的课堂,从久远的失传到长远的传承,这个轨迹似乎能够说明的有许多许多,难于说明的也似乎有太多太多。

笔者经历了30年与敦煌舞蹈艺术的缠绵,我愿记述对敦煌舞蹈从编创、表演到教学的感悟与读解。

【编创】复活敦煌舞蹈绝非只是模仿。它体现了古代舞蹈艺术、绘画艺术、诗文艺术和当代舞蹈艺术的灵性的结合,是一个贯穿当代人审美意图的创新过程。

敦煌莫高窟壁画有45000多平方米,上自魏晋南北朝经隋唐至宋元,绝大多数壁画中有古代乐舞的场面。这种历史遗存不仅是人类绘画史的奇迹,也是舞蹈史的奇迹。

舞蹈永远只存在于现在,“舞蹈除了现在时之外是没有生命力的”。^[1]敦煌壁画中的舞蹈姿态只是静止的画面、孤立的片断,而不成为舞蹈。没有录像和摄影的纪录,即便只是模仿也无法实现。使敦煌舞产生“活性”,唯一的可能是融入当代人审美的感知力、想象力和创作力。

当年激活我们舞蹈灵感的对象毫无疑问是敦煌壁画中新颖的舞姿造型、独特性,这种舞姿在过去的中国古典舞蹈和其他民间民族舞蹈中都未曾见。经过大量的辨识和筛选,

它的典型特征呈现为别颈、扭腰、送胯、勾脚的类似 S 型的三道弯式。对敦煌舞蹈这个基本造型的确认,可以说是《丝路花雨》编导者的一个重要发现。

我们无法证明古代舞蹈中有哪一种像敦煌壁画中的这种典型的舞蹈造型并一脉相承,但是跨越近千年时空的敦煌壁画证明了它的存在和延赓。我们同样无法直接证明敦煌壁画的诸多舞姿就是古文献中记载的不同舞蹈,例如唐代的《霓裳羽衣歌》、《胡旋舞》、《胡腾舞》、《柘枝舞》等等(尽管有许多舞蹈学者把敦煌壁画舞姿和古代文献结合,提出了许多令人可信的推断),但是这并没有影响壁画舞姿赋予我们艺术灵感,感悟敦煌艺术精神,编出许多具有敦煌艺术魅力的舞蹈段落,使之形成独特的舞蹈语汇体系。也许这正是舞蹈艺术的特性使然,它并非受理性思想掌控,而是“情动于心”的“手舞足蹈”。

吴晓邦曾经分析过舞蹈与绘画的艺术关系,认为二者“都是用线条和色彩来描写生活的。绘画使用画面上的色、体、形来表现生活运动的现象”,“而舞蹈则用人体把静止的绘画活动起来,用人体动的线条和色彩使画面一幅幅地联系起来,表现了活生生的绘画素材。”^[2]面对敦煌壁画留下的孤立、片断、静止的舞姿,如何使它们连贯成富于美感的舞蹈动作,就是“现在时”的敦煌舞蹈创作。每一幅舞姿之间有无关联,起幅和落幅在哪里,舞姿提示的动势如何形成节奏与动律,手型、脚位、神态、躯干、头颈的形态如何呈现,跃动和旋转的方向及流线,舞蹈的内在韵律与外在动作的贯通与协畅,呼吸和情绪的起伏,以及完成敦煌舞蹈的多重技巧的设计与使用……通过这些编创为敦煌壁画舞姿冰冷的“躯壳”注入了灵性、情感和汨汨血流,使其起死回生,“复活”而变成了当代的舞蹈。说敦煌舞是一种古代舞蹈,是因为古代的舞蹈绘画提供了舞姿特征。说它又是一种今天的舞蹈,是因为只有当代的编创才使它不只是一个语言的概念,而真正获得了当代的鲜活的艺术生命。

绘画艺术在历史上具有不同风格,不同风格描绘出的舞蹈形象自然要受到绘画本身艺术风格的影响。毫无疑问,敦煌壁画艺术是属于佛教艺术的,“佛教艺术是以建筑、雕塑、绘画等手段来表达佛教义理的一种手段”。但是在承认敦煌绘画艺术受佛教义理制约影响的同时,敦煌学家更强调“佛教艺术具有反映现实的特性”,认为“艺术上的竞争,风格上的差异,则证明佛教壁画与彩塑‘为人而作’的意义远远超过了‘为神而作’的原旨。”“佛家艺术大师们就是根据现实生活中的物质世界形象,运用形象思维成功地创造了石窟里这些异化的世界。这些多姿多态的彩塑、壁画,从佛教史的角度来看,他们代表佛教内部不同的宗派、不同的教义,但是从历史的角度来看,它正是不同的时代、地域、民族……在社会物质生活与意识形态方面的反映。我们曾经把这种反应叫作‘间接反映’但如果从造型艺术写实的角度来看,这种反映实质上也是一种直接反映。”“为了表达佛教经典的目的所创造的形象,在视觉上确有具体的可视性——即细节的真实。”^[3]古建筑艺术学家萧默先生和敦煌壁画乐器的研究者庄壮,都以充分的考证说明,敦煌壁画中的万幅古代建筑图和上百件的古代乐器都是真实存在的,和古代文物和文献的记录吻合,能够相互印证。

在《丝路花雨》对敦煌舞蹈的编创中,我们的确是以现实和写实的角度看待敦煌壁画舞姿的,那些表现天宫中翩翩起舞的伎乐菩萨,在我们眼里就是历史生活中真实的“舞人”,他们的舞蹈也是曾经存在于现实生活中的舞蹈。我们没有更多地关注敦煌舞蹈中

有多少佛教艺术因素,从舞蹈再回到宗教去发现,或者给舞蹈以宗教色彩的表现,而是不顾一切地追求敦煌舞蹈的美感、韵律和动作。把一个又一个壁画中孤立的舞姿编创、演化为动态的、具有艺术感染力的舞蹈动作与段落。我们不能肯定今天的这种敦煌舞就是历史上存在于敦煌壁画上的那种敦煌舞蹈的全盘“克隆”,但是它一定携带和传承了中国优秀舞蹈艺术的传统,它是敦煌特有的,“以崭新的敦煌风格的舞蹈语言,创造出了中国古典舞蹈的又一个新形式。”^[4]通过绘画的舞姿来复活舞蹈是很困难的,因为难以判断有些舞蹈绘画运用了多少想象力,而夸大和变形了舞蹈的真实。《丝路花雨》中著名的反弹琵琶舞就是一个例子。它取自敦煌唐代112窟经变图中的伎乐舞姿,单脚立地,另一脚勾脚高抬,双手别在背后高擎琵琶反弹,是一幅绝美的舞姿图画!但是如果仅仅看作古代画家浪漫主义的神来之笔,是一种绘画写意的夸张,并非写实的舞蹈,比较容易认同。但要以此为据,让神来之笔显灵,化作血肉之躯,简直是太难了。当年为了找到反弹琵琶的动作感觉,再加之旋、跳、卧、蹲各种舞姿和技巧的使用,还要与舞蹈内在的S型韵律贯通,我经历了“众里寻他千百度”、“为伊消得人憔悴”的体验,每次一练就是十几遍甚至几十遍,累得颈背发僵,胳膊抽筋,体重下降了十多斤,最终完成了这个最具魅力和特征的敦煌舞段。舞蹈学家叶宁评价说:“英娘反弹琵琶的舞姿,在壁画中具有强烈的美感。舞蹈不仅惟妙惟肖地复现了这一美的造型,而且动作本身具有抑扬顿挫的节奏感,流畅自如……摆脱了旧有的各种舞蹈程式的束缚,解放了身体,在舞蹈技巧和表演方面,显露了卓越的才华。”当这个舞蹈成功地出现在舞台,受到广大观众和舞蹈界同仁好评的时候,我们也开始相信,也许在我们悠久的古代舞蹈中,这个舞蹈是现实存在的,是美丽动人的。而它被古代的画师描绘在唐代敦煌莫高窟石壁上,遗留下来,是一个历史的幸运。

敦煌舞蹈极富历史文化内涵,参照敦煌石窟的考古断代,我们能够得知敦煌壁画舞蹈的历史年代。在复活和编创敦煌舞蹈时,在许多敦煌学家指导下,我们高度重视古代诗文的学习,从文字的表述中加深对古代舞蹈的感受与理解,反过来作用于敦煌舞蹈的编创与表演。我以为这也是为敦煌舞注入活性的现代创作成分。唐代舞蹈在历史文献记载中最为丰富,蔚然大观,唐代敦煌壁画中的舞姿也最为丰富和精彩多姿,同样唐代诗文中描述舞蹈的内容也最多最精彩。白居易、元稹、杜甫、岑参、李端等对唐代舞蹈都留下了精彩的诗文,《霓裳羽衣歌》、《琵琶行》、《观公孙大娘弟子舞剑器》、《田使君美人如莲花如北旋歌》、《胡腾儿》、《西凉伎》、《胡旋舞》等等诗歌,对唐代的乐舞、舞者和舞蹈场景都有非常生动的描写,在我们复活敦煌舞蹈过程中,这些诗文都常常念在口中,体会在心里,作用于舞蹈表现中。因此我们除了有面对壁画的直接感应,也通过古代诗文与敦煌舞蹈有灵相通。

【表演】把握敦煌舞的内韵,要找到内敛“含与放”的情感起伏,以呼吸分寸调控高度扭曲、倾斜的动作,在游送的“慢”感觉中获得舞蹈体姿的稳定性支撑。舞者情绪虔敬而似面向心灵的“独白”。

一位舞蹈学家认为“艺术并非一定要用文字解释,而且实际上正是为了解释那些文字无能为力的东西,艺术才进入人类的经验系统”(约翰·马丁《舞蹈概论》绪论)。对此我深以为然,特别是舞蹈艺术所具有的特质,最难以语言文字的媒介来表述。“即使语言中最好的文字、无论是口语还是发展成高度精确的科学术语,也无法传达旋律、姿态、色彩

与形状”。我之所以愿意用文字表述敦煌舞表演,只是因为作为一名舞蹈演员,我亲历了这种独特的舞蹈艺术从古代壁画回到现实、“从无到有”的创作过程,而且在国际国内舞台有过 8 年的表演实践,对这种舞蹈表演的特殊感受非常深刻。在我的舞蹈履历中,既跳过民族民间舞蹈、中国古典舞蹈,还在北京舞蹈学院正规学习过四年的芭蕾舞,我体会到敦煌舞表演的确与其他舞蹈不同,叙述本人的独特感受,是为了探究敦煌舞蹈的特殊性,这也许对敦煌舞蹈的美学和表演艺术具有意义。

1. 把握 S 型或 8(麻花)型韵律,寻找特殊曲线的游动感

敦煌壁画舞姿提供了动感的提示,譬如身体前倾或后仰的方向,手臂和腿脚动作的划线,头颈和腰、胯的姿态,所连接形成的美感韵律和过去戏曲中诞生的中国古典舞的表演感觉不同。敦煌舞蹈特有的舞姿形态是 S 型的三道弯,它的表演味道也主要是把握好扭、曲、倾等动作中的 S 型动律,也就是说连贯动作呈现出 S 型曲线流动的韵律,才感到和壁画舞姿一脉贯通,配合呼吸的起伏,富有了神韵,形成舞蹈动作鲜明的敦煌风格。表演中的感觉是让头颈、身腰、胯部和腿脚,常常去找到扭曲和弯弧、类似麻花的美感,头颈收含,手臂与腰胯和腿脚动作的横伸、移游都要做到充分,从而形成身体呈三道弯式的流动表现,和三道弯的静止造型自然衔接。和过去表演中国古典舞的感觉比较,我觉得一个是在划圆的韵律感中扩张舒畅,一个是在扭曲的游送感里流露隐忍。由此我想到,这也许与敦煌舞出自佛教壁画有关,透露着更多的深沉、虔敬,似向面对内心的独白。

2. 感悟慢动作要领:在高度弯曲倾斜中获得稳定性支撑

由于跳敦煌舞时身体和动作常常处于高度倾斜和弯曲状态,美感的流动曲线又难以控制,因此我感到表演敦煌舞时把握住它的稳定性是一大难题。这个问题解决不好,不仅舞蹈风格味道体现不了,做到起码的动作流畅、不出现闪失都不容易。

我的体会是在使用舞蹈技巧显现敦煌舞蹈风格中一定要找到它的柔韧性和内在的稳定性体现,这个感觉是在“慢动作”中领悟和把控的。我始终认为慢动作控制要领,可以说是跳好敦煌舞的要领。以我的感悟,敦煌舞蹈风格是强化柔韧与从容的,只有感受到它的慢动作中的稳定性,能够驾驭和从容以对,才可能掌握风格特征。如果学跳敦煌舞时不去细细体会,比较随意、浮躁,也会让这种感觉悄悄溜走,失之交臂,即使动作学得很快,技巧能力也很强,但跳出来的舞感却很肤浅,无法把敦煌舞蹈美感凸显出来,偏离敦煌风格。这条心得,我以为无论对表演快节奏和慢节奏的敦煌舞段落,都有同样的意义。

因此,在不断强化基本功训练,提高肢体完成动作的控制能力同时,非常重要的环节是研究琢磨跳敦煌舞时的心理节奏和情绪起伏、呼吸气息的沉浮调理,等等。高度掌握它们同舞蹈的协调性,在每一次勾脚出胯、抬腕压掌、拧颈曲臂,旋转蹲卧时,要做到心有定力的慢,神有凝集的慢,气又从容的慢,真正做到柔韧稳健,游刃有余。在我当年跳《丝路花雨》第一场“英娘卖艺”的大段独舞中,舞段结束前用了 24 个单腿勾脚旁提旋转,旋转中双臂弯倾的技巧动作,我完全追求用内心的控制力支配,旋转中保持了优美的敦煌舞姿舞韵,无论徐缓还是快速,都能圆润流畅,跌宕无痕。这一舞段,非常新颖,引起观众强烈反响和专家的认同。其实我心里的感觉就是以自己总结出来的慢动作要领调控,力求在高度弯曲和倾斜的动作中找到稳定性支撑。

如果打个比方,强调表演敦煌舞得慢动作要领,就好象要学会用电影慢镜头表现的手

法,它会帮助表演者成功地完成动作和技巧,强化内在的韵律感,因此而从容、自信,在表演中显示出敦煌舞蹈独特的艺术感染力。

3. 体现内韵为上:以心灵掌控舞蹈的始终

用心跳舞对所有舞蹈都是重要的,对敦煌舞蹈的表演尤为重要。因为这种舞蹈的情感很潜在,很深含,很内敛,其中有些舞蹈具有很深的意境。因此在表演中不用心灵去感受和支配肢体,只注意完成技巧和动作,可能就不会跳出情绪和感情,使舞蹈表现过于浅层化,那样的敦煌舞表演一定苍白而无力的。

如何找到来自心灵的舞蹈感觉,我以为除了看壁画,研习作品,反复用心去体会外,还要十分重视古代诗文、音乐和historical的学习,使舞者的内心丰富起来,与这种舞蹈心灵有约,情感相通。因此舞蹈起来,就有发自内心很深的感情,首先感动自己。比如学跳敦煌舞蹈的舞绸时,舞蹈动作大量选用了壁画中天宫伎乐的舞姿,浪漫而飘逸,其中蕴涵着深挚的佛教情绪,也表达了人间最美好的对理想天国的崇敬,体现美感超越现实苦难向自由彼岸航渡最为淋漓的延伸。舞者必须跳出心灵的感动才能实现舞与绸的神采,应该用心绪去传递“寂寞嫦娥舒广袖”的内心独白,感受自己就是一个天宫的伎乐。为心而舞,技巧和动作容易变得自然舒畅,就是我们通常的成为心灵的宣泄。

应该说敦煌舞是一种很文化的舞蹈,因此要求舞者要很有内蕴,所谓内蕴即是文化和感情的深度。

【教学】敦煌舞课程突出风格与表演的训练,集中反映了表演实践的深度提炼,充分体现了敦煌舞基本动作和韵律的统一,兼用多种行之有效的课堂教学形式,形成了新颖独特的教案。

在敦煌舞蹈“复活”以前,舞蹈界对中国古典舞蹈的认识一直仅限于戏曲中提炼出来的舞蹈。20世纪50年代初,欧阳予倩先生首先提出中国古典舞的概念,他提出“中国历史上的舞蹈是断代的,有资料,但是没有形象;有形式,但没有动”,由于“中国独立的舞蹈形式慢慢消失,为了表现感情,表现人物或者故事,大量的动作就汇总到戏曲当中了。所以说我们今天要创建一个中国古典舞,必须以戏曲作为我们的一个基础”,“如果不承认戏曲舞蹈是古典舞,那么就必须承认中国没有古典舞”。^[5]自此,北京舞蹈学院的李正一、唐满城等老师筚路蓝缕,为从戏曲中把舞蹈剥离、发展成为具有独立舞蹈形式的古典舞表演和训练体系,花费了毕生心血,在舞蹈学院形成了中国古典舞蹈学科,培养出了一代又一代古典舞表演艺术家。

20世纪70年代后期由于敦煌舞蹈的出现,舞蹈学界对古典舞蹈的认识发生变化,认为中国古典舞的存在与发展应该是多元和多样的,敦煌舞蹈和戏曲舞蹈同样是古典舞的重要组成部分。作为舞蹈学科建设,理应把当代舞蹈艺术实践中已经证明成功的敦煌舞蹈成果,纳入到教学范畴,以吸纳和拓展中国古典舞的内容,更好地传承发展中华舞蹈传统。笔者在舞蹈学院毕业留校任教后,开始对这个问题产生浓厚的兴趣,思考和积累也逐步深入。我经过准备,从2000年起开始在北京舞蹈学院古典舞系和东方舞系对本科和研究生开设敦煌舞蹈训练和表演课。对这门课程立意,我设置为是一门具有突出风格性的表演课,课程完全以自己参与敦煌舞蹈编创和长期表演的实践为基础,独立设计与编排内容,精心提炼和编创训练与表演程式,突出对敦煌舞典型舞姿和特殊韵律的把握,有意地

删繁就简,避免刻板、重复和机械式的训练。我充分借鉴芭蕾和中国古典舞教学的教学集训方法,兼用多种行之有效的(包括使用把杆训练,培训对敦煌舞特殊动律的感觉)教学形式,使学生在学敦煌舞蹈的过程中,随时体悟到身心统一、内在控制与动作协调的感受,抓住要领,形成表演的综合能力。教学实践证明,敦煌舞的风格受到学生的热爱,一致反映敦煌舞蹈是一种不能不学的中国古典舞蹈,具有独特的舞蹈美学价值。

在历时 7 年的教学中,笔者独立编著了敦煌舞蹈教材——《敦煌舞训练及表演教程》。教材的体例也是新颖和独创的,每一部分训练都分为三个互为关联的部分:意境基调、顺序范式、韵律解析。这样做便于学舞者从整体感觉和综合能力上把握敦煌舞蹈的风格特色,同时加深敦煌舞蹈文化背景的理解。

下边选择《教程》第二章:表演性舞姿训练部分(一)小节为例:(一)原地舞姿组合
基调意境:

轻盈舒缓的“软舞”,舞者宛如飘动于一朵圣洁的白莲花上,音乐悠扬空灵,仿佛暮鼓晨钟里一滴晶莹剔透的露珠,那样的超凡脱俗、清新静谧,以柔美的舞姿和富于变幻的 S 形曲线演绎着无穷的神秘。舞蹈的每一次呼吸和每一个回身,都讲究一种柔和含蓄的韵味和内涵;身体的一屏一息和张弛收放传递给指尖末梢,神态和舞姿细腻而柔美,渗透着一种温柔神圣、不染尘世的高雅。一系列的动作组合胜似天宫里千娇百媚的仙女翩翩起舞,娴雅飘逸,意韵连绵不绝。顺序范式:

准备:轻跳起法儿,顺势旋转一周,身体重心盘旋而落,转回一点后跪坐,摆好地面造型准备(参看敦煌莫高窟元第 465 窟舞人)。

1、由地面造型起身到半蹲时,原地仰天转到正面,双手在体侧一正一反。

(“出水芙蓉,亭亭玉立”,起身时似乎头顶有一种力量将身体慢慢拎起,身体的旋转要由目光引领。)

2、侧转身拧上手转下手,出胯造型(参看莫高窟初唐第 205 窟、晚唐第 85 窟经变伎乐菩萨)。

3、一手掏手向后,并出同侧胯半蹲,另一手不动。

4、双手同时掏手,分别变正反兰花指斜方向,动力腿点地、半蹲出胯(参看中唐第 158 窟南壁经变舞伎。)

5、双手作 S 形动律左右“8”字,立半脚尖,双提手变半蹲动力腿点地出胯,双手变一上一旁造型(参看晚唐第 156 窟、晚唐第 232 窟、晚唐第 468 窟经变伎乐菩萨。)

(注意踏步和出胯点地与上身三道弯的配合,在流动变幻中体现瞬间静态舞姿的造型美。)

6、一手推掌内翻收提,另一手位于头上方不动,动力脚贴主力腿上形成造型(参看初唐第 335 窟南壁经变伎乐菩萨。)

(整个动作开始由手肘带动,像滚珠一般将整个身体的重心向外带出,再由身体的另一侧肋带着拉回,身体要像波浪一般柔韧,变换不同平面和方向的 S 形。这一动作的形成与走向也是运用了手肘在垂直面上纵向 S 形和横向 ∩ 形的运动形成的,是敦煌舞蹈从静止到流动的典型动作之一。)

7、双掏手,一手兰花一手反兰花,一腿出前勾脚端腿(参看盛唐第 126 窟、晚唐第 12

窟经变伎乐菩萨),动力腿落原地自转一周,头仰天,手造型不变。

8、左右S动律,手上下随动变贴耳贴胸,双腿半蹲旁点地(参看晚唐第144窟、晚唐第156窟经变伎乐菩萨。)

9、穿抽手变反兰花指,勾脚端腿出前(参看晚唐第156窟经变舞伎),反面同样。

(“娉娉起舞,舞动天地”,身体的膝、胯、腰、肩、臂、头、手自下而上节节传导,呈S形曲线起舞,时而奔放,时而矜持,欲起还落,欲说还休,用手臂的“撩”带动身体的“摆”,形成连绵不绝的曲线,体现生生不息、无穷无尽的生命。)

10、单手由上往下端落,含胸再掏手,动力腿由前经一位擦过变后小勾抬腿,手做上、下兰花指造型(参看初唐第205窟北壁西方净土变舞伎)。

11、手腕向内小转,随出胯后呈三指立造型,抬腿跨变绷脚盘腿半蹲造型(参看初唐第334窟伎乐菩萨)。

12、双托手打开出胯的同时拧转双手在胯两边外转小圈,收手式停在半蹲点地、双手兰花指对腕上下直立造型。

13、双手向两边打开,同时动力腿旁90度打开向内自转,双手经腋下掏出到三位合十,半蹲前点地S形(参看隋第299窟天宫伎乐)。

(“止于半月,虔诚凝思”,动作幅度逐渐缩小,情感由外放逐渐转向内收,凝神屏息,身体侧倾构成半月形,舞姿虽已静止,但气韵依然不断流动,所谓“官知止而神欲行”)

韵律分析:

完成这个组合,需要把握好“动”与“静”之间的关系,注意足、膝、胯、腰、肋、肩、颈、头、指之间的主动随动与协调配合以及视线的收放、重心的流动传导,掌握静态舞姿颈、腰、胯形成S形三道弯的形态特征,体会其中的回环无穷、曲意流韵之美。敦煌舞蹈作为一派新颖的中国古典舞种,其可贵之处是“突破了舞蹈语言和章法的陈规而有所创新”。舞蹈时肢体的运行变化、各部位间的连接流畅自然,不同舞姿间连接时运行线路的婉约绵延、行云流水,动作节奏徐而不疾,张弛有度,身体在不断的曲拧中又有纵深的张力,具有一种长线条的蜿蜒美感。另外,还要注意绸子与身体之间的关系,绸子的舞动要与舞者的身体动作融为一体,成为有限肢体表现力的放大和延伸,并成为舞蹈意境的重要体现。舞蹈时要充分利用绸子的悠然轻盈之美,把握好绸子“轻扬”、“巧绕”、“缓落”的力量控制,既要“以身带绸”,又要“以绸传神”。通过这一组合,舞者应当娴熟掌握敦煌舞蹈的典型舞姿以及用绸方法,并从外在形态逐渐潜入到对敦煌舞内韵的体悟中去。

注 释

[1] 约翰·马丁著,欧建平译《舞蹈概论》,北京:文化艺术出版社,1994年,第110页。

[2] 《舞蹈论丛》第二辑,北京:中国戏剧出版社,1980年,第5页。

[3] 史苇湘《敦煌佛教艺术在历史上是反映现实的一种形式》,《敦煌研究》1986年第2期。

[4] 傅兆先《尝试创建敦煌乐舞新学派》。

[5] 唐满城《中国古典舞论坛》,北京:京华出版社,2008年,第6页。

对敦煌本《老子道德经》及其注疏本的一点新认识

赵和平

(北京理工大学人文学院)

缘起

2006年9月,在南京师范大学举行的敦煌学术讨论会取名为“转型期的敦煌学”,虽然“转型”的内涵并没有完全厘清,但敦煌学在新世纪面临着如何突破旧有模式,开创新的局面却是敦煌学界的共识。笔者身处的环境中,既无学生、又无团队、更无课题经费支持,实乃敦煌学界一散兵游勇而已。因溺于敦煌学太深而不能自拔,复得学界同仁们的鼓励,在“正式职业”之余仍然钟情于敦煌研究,也常常思考在新世纪中如何使敦煌学有所突破的问题,有了想法就欲付诸实践,做一点儿尝试,即使是学术上的“证伪”,也可以算是一点儿贡献吧。下面的短文,实际上是一篇读书笔记,之所以想把它公之于众,是想引起同行们的一些讨论、一些思考。

—

敦煌藏经洞所出文献中,若以文献内容划分,实以佛教典籍为大宗,其他宗教文献及世俗文献所占比例不大,就是这比例不大的非佛教文献,引起国际学术界的极大兴趣,诚如陈寅恪先生所说:“东起日本,西迄法英,诸国学人,各就其治学范围,先后咸有所贡献。”^[1]相关专门研究著作层出不穷,这也是20世纪敦煌学所取得的主要成就。以敦煌石室所出的道教文献为例,近年来,海内外的研究成果十分突出,就中国大陆来说,王卡、王承文、刘屹、万毅等人在敦煌道教文献的研究上都取得了显著的学术成果,他们的著作成为笔者时时浏览、学习的重要内容。

王卡大著《敦煌道教文献研究——综述、目录、索引》^[2]在前人研究的基础上,将他能看到的敦煌道教文献几乎网罗殆尽,大约有800多个编号之多,在拼接、缀合、定名的基础上,按三洞四辅的体例做了新的编排和介绍,对于像笔者这样的道教门外汉来讲,非常方便实用,也容易让笔者这样的“门外汉”讲些门外的话。

王卡书第78页“五太玄部上(道德经注及道家诸子经论)”列出40种敦煌文献,前19种为《老子道德经》及注疏,在同书第158页到180页中,王卡又对其做了详细的著录,为便于本文讨论,现将这19种文献的保存情况引证如下:

001. 老子道德经序诀

共10种13件,另附一件吐鲁番写本。

002. 老子道德经五千文

甲种本(有字数注记)	共 22 种 32 件
乙种本(无字数注记)	共 13 种 14 件。甲乙合计 35 种 46 件
003. 老子道德经(白文本)	共 6 种 6 件
004. 太上玄元道德经(伪抄)	按:不计
005. 老子道德经河上公章句	共 3 种 4 件。另附 3 件吐鲁番写本。
006. 老子道德经想尔注	1 种 1 件;
007. 老子道德经节解	1 种 1 件
008. 老子道德经论(何晏注?)	1 种 2 件
009. 老子道德经顾欢注(拟)	1 种 1 件
010. 玄言新记明老部(颜师古撰)	1 种 1 件
011. 老子道德经开题序诀义疏(成玄英撰)	3 种 5 件
012. 老子道德经李荣注	1 种 6 件
013. 老子道德经义疏(佚名)	1 种 2 件
014. 唐玄宗老子道德经注	1 种 1 件
015. 唐玄宗老子道德经经疏	3 种 3 件
016. 宋文明道德义渊(拟)	2 种 2 件
017. 佚名氏辩道释名论(拟)	1 种 2 件
018. 玄门大论道德义(拟)	1 种 4 件
019. 王玄览道德经义论难(拟)	1 种 1 件

笔者据此统计,除“004. 太上玄元道德经”为伪撰,不计之外,《老子道德经》及注疏共 73 种 101 件(文献编号),还附有 4 件吐鲁番写本。

敦煌文献中何以有如此众多的《老子道德经》及注疏呢?王卡先生书中第 34 页至 36 页给出了两条非常重要的理由,其一:

据小林正美教授最新的研究,唐代道士传授经戒的法事活动,不仅有传习教义教规、确定道士身份品级的宗教意义,而且是道士出家后取得度牒和田地的凭据。《大唐六典》卷三户部员外郎条称:“凡道士给田三十亩,女冠二十亩。僧尼亦如之。”又《白氏六帖事类集》卷廿六道士条引《授田令》曰:“道士受老子经以上,道士给田三十亩。僧尼授具戒准此。”据考证这是玄宗开元年间的田令,唐初僧道授田可能与此有别。据释道宣《集古今佛道论衡》卷丙载,太宗贞观二十二年(648)前的田令为“道士通三皇经者给地三十亩”。因有人表奏《三皇经》语涉妖妄不可传授,著吏部杨纂等议论后,敕旨“其《三皇经》并收取焚之,其道士通《道德经》者给地三十亩,仍著令。”由此可见,唐太宗不仅在政治地位上优待道教,而且在经济政策上将道教的授经位阶与授田制直接挂钩。佛教僧尼因授田以道士女冠为准,颇为不满,要求废除《三皇经》。但朝廷不仅未因此废除道士授田,反而将授田的资格从通《三皇经》(七阶制中的第四阶)降到通《道德经》(这是初入道清信弟子所受经戒,相当于僧徒授沙弥戒),而僧尼授田的资格仍为受具足戒,难怪他们对此愤愤不平。由于受《道德经》可得到授田的资格,因此在敦煌有许多盛唐时清信弟子受《五千文》的经卷及相关盟文出现,也就不足为怪。

只要通《道德经》就可以取得道士资格,并有授田三十亩的制度规定,这是《老子道德经》抄本存在的重要原因之一。其二:

隋唐敦煌道士抄经另一主要目的,是用于积功求福。早在东晋南朝,抄写经书,诵经思神,已被道教徒视为修持成仙的功夫。相传东晋王羲之信五斗米道,曾为山阴道士写《道德经》,得好鹄而归。南北朝隋唐时代的宫观道派,又吸取佛教修造福田之说,要求信徒写经造像,作为治病消灾,超度亡灵的功德。影响所及,不仅道士百姓写经祈福,而且皇室也不能免俗。

这第二条理由也完全成立,写经造像乃是道士们的“职业”,也是道士们获取生活来源的重要手段。王卡先生所论敦煌道教经典存在的两条理由均能成立,笔者完全赞同。本文只是想从另一个角度,对于《老子道德经》及注疏大量存在的事实做一些补充解释。

上文中对19种《老子道德经》及注疏的统计上可以发现一个有趣的问题,001至004为《老子道德经序诀》及《老子道德经》;从005至019则为各种注或疏,倘若诵《五千文》就可取得道士资格,可以授田、可以进行法事活动,则不一定要有如此众多的注或疏,一般的道士也不一定会懂得这么多的注或疏。那么,该如何从另一个角度解释如此众多的《老子道德经》及注疏存留在敦煌文献中这一事实呢?是否将视角放到世俗的角度上会增加新解呢?

我们仍然先引用王卡书中一段非常精辟的见解:

根据对敦煌抄本中出现的年号,及抄本纸质、字体的研究,已知敦煌道经的抄写年代,大多在南北朝末至唐前期(六至八世纪中叶)。出现最早的年号是梁元帝承圣三年(554),最近年号为唐肃宗至德二载(757)。隋唐年号的抄本,尤其是唐高宗、武后和玄宗的年号最多,而且多是在优质黄纸上楷书精校的道经写本。也有少许用于干支纪年的道经,及字体纸质粗略的文书,抄于吐蕃占据时期及归义军统治期(即中晚唐至北宋时期)。大约以755年安史之乱爆发为界限,此前有大批楷书精美的正规道经抄本,此后正规道经愈来愈少,而代以木笔写或草书体的文书。这种书写风格和用纸的差别,恰好反映了敦煌道教盛衰的历史。唐代前期的鼎盛与中晚唐以后的衰落,形成鲜明对照。^[3]

敦煌道经的存留情况与唐代道教的走向是一致的,敦煌道经中高宗、武后及玄宗时代多为“在优质黄纸上楷书精校的道经写本”,正是这种走向的反映。

二

唐朝初年,以老子为李唐始祖,终武德、贞观二朝,除“贞观十一年(637)正月十五日诏,道士、女冠(立为)宜在僧尼之前”^[4]的诏令及上引王卡书中贞观二十二年(648)前的田令中“道士通三皇经者给地三十亩”,其后,敕旨“其《三皇经》并收取焚之,其道士通《道德经》者给地三十亩,仍著令”这两条明显的优待措施外,高祖、太宗二朝尊崇道教并不十分明显。高宗以后,道教及老子的地位在社会上有了显著的提高,今以时间为序,稍加排比,可以明显看到其中的变化。

麟德元年(664)七月廿一日,李文暕为皇太子在灵应观写《洞渊神咒经》,见 P. 3233

及 P. 2444;这是皇家组织的写经活动。^[5]

乾封元年(666)东封泰山后,“二月己未,次亳州。幸老君庙,追号曰太上玄元皇帝,创造祠堂,其庙置令、丞各一员。”^[6]

咸亨元年(670)“九月甲申,卫国夫人杨氏薨,赠鲁国夫人。”^[7]同年九月二十三日,武则天的女儿太平公主出家为道士,为其外祖母“幸冥福”。^[8]

“上元元年(674)十二月二十七日,天后上奏曰:‘伏以圣绪出自元(玄)元,五千之文,实惟圣教。望请王公以下,内外百官,皆习《老子道德经》。其明经咸令习读,一准《孝经》、《论语》,所司临时策试,请施行之。’至二年正月十四日,明经咸试《老子》策二条,进士试帖三条。”^[9]

上元二年(675)夏四月己亥,皇太子李弘薨,武则天为其写《一切道经》三十六部,并亲制序文,抄本见 S. 1513。^[10]

“仪凤三年(678)三月敕:‘自今已后,《道德经》、《孝经》并为上经,贡举皆须兼通。其余经及《论语》,任依恒式。’”^[11]

“长寿二年(693)三月,则天自制《臣范》两卷,令贡举人习业,停《老子》。”^[12]

“神龙元年(705)二月二日敕文:‘天下贡举人,停习《臣范》,依前习《老子》。’”^[13]

“〔开元〕二十一年(733)敕,令士庶家藏《老子》一本,每年贡举人,量减《尚书》、《论语》两条策加《老子》策。”^[14]

“天宝元年(742)四月三日敕:‘自今已后,天下应举,除崇元(玄)学生外,自馀所试《道德经》宜并停。仍令所司更别择一小经代之。’其年,加《尔雅》,以代《道德经》。至贞元元年(785)四月十一日敕:‘比来所习《尔雅》,多是鸟兽草木之名,无益理道。自今已后,宜令习老子《道德经》,以代《尔雅》,其进士亦宜同大经略例帖试。’至十二年(796)三月十七日,国子司业裴肃奏:‘《尔雅》博通诂训,纲维《六经》,为文字之楷范,作诗人之兴咏,备详六族九亲之礼,多识鸟兽草木之名。今古习传,儒林遵范。其《老子》是圣人元(玄)微之言,非经典通明之旨,为举人所习之书,伏望稍乖本义。伏请依前加《尔雅》。’奉敕:‘宜准天宝元年四月三日敕处分。’”^[15]

自高宗乾封元年(666)二月己未,追封老子为玄元皇帝始,咸亨元年(670)武则天母亲去世,当月二十三日,高宗与武则天的女儿太平公主出家为道士,为荣国夫人幸冥福;上元元年(674)十二月二十七日,武则天以天后身份令天下王公、内外百官皆习《老子道德经》,并将《老子》一准《孝经》、《论语》例,在贡举时策试;不足一个月后的上元二年正月十四日,规定贡举中“明经咸试《老子》策二条,进士试帖三条,”《老子道德经》升至与儒家九经同样的地位,成为科举考试的必试科目;同年夏四月太子李弘薨,武则天为其写《一切道经》三十六部,并亲制序文;仪凤三年(678)三月,升“《道德经》、《孝经》并为上经,贡举皆须兼通”,《道德经》在科举考试中的地位更升至“上经”;长寿二年(693),因武则天以周代唐,“自制《臣范》两卷,令贡举人习业,停《老子》。”十二年之后,“神龙元年二月二日敕文:‘天下贡举人,停习臣范依前习《老子》。’”因武则天当皇帝而被从科举考试中剔除的《老子》因中宗复辟,又得恢复;至开元二十一年(733),唐玄宗御注《老子道德经》成,除“令士庶家藏《老子》一本”外,“每年贡举人,量减《尚书》、《论语》两条策,加老子策”,仍然强调科举考试中《老子》是必考科目;天宝元年(742)四月,因朝廷设置了道

举,以《老子道德经》、《庄子南华真经》、《列子冲虚真经》、《文子通玄真经》为考试内容,故朝廷下敕“天下应举,除崇元(玄)学生外,其余所试《道德经》宜并停。仍令所司更别择一小经代之。”其年,加《尔雅》,以代《道德经》”。贞元元年(785),又以《道德经》代《尔雅》,其进士亦宜同大经略例帖试。贞元十二年(796)又以《尔雅》代《道德经》,恢复到天宝元年(742)的规定。

简单归纳一下,我们可以看到,从上元二年(675)开始,《老子》被列为明经、进士科的必考内容,仪凤二年(678)曾升为“上经”;长寿二年(693)至神龙元年(705)初,《老子》在科举考试中被武则天御撰《臣范》取代,至705年又得恢复;天宝元年(742)因加“道举”科目,一般士子的《老子》考试被《尔雅》取代;贞元元年(785)《尔雅》又被《老子》取代;贞元十二年(796)《老子》被《尔雅》取代,退出了科举考试。从公元675至796年的121年中,有12年(693—705)《老子》失去了贡举中“经”的地位,有43年(742—785)只在“道举”中保留“经”的地位,一般科举考试中以《尔雅》代《老子》,之后11年(785—796)一度恢复以《老子》代《尔雅》,但到公元796年之后,《老子》失去了一般科举中“经”的地位。简言之,自公元675年至796年一百余年中的大多数年份,《老子道德经》曾被朝廷升至与儒家九经同样的高度作为科举考试的重要内容,“功令”之下,各地的学子们习《老子》就成为一门重要的必修课,就是因为“必考”,所以得“必修”。

三

我们再来进一步考察一下,在唐代的科举考试中《老子道德经》的地位和作用。

《唐六典》卷4“礼部尚书”条:

凡举试之制,每岁仲冬,率与计偕。其科有六:一曰秀才,(原注:试方略策五条。此科取人稍峻,贞观已后遂绝。)二曰明经,三曰进士,四曰明法,五曰书,六曰算。凡正经有九:《礼记》、《左氏春秋》为大经,《毛诗》、《周礼》、《仪礼》为中经,《周易》、《尚书》、《公羊春秋》、《谷梁春秋》为小经。通二经者,一大一小,若两中经。通三经者,大、小、中各一。通五经者,大经并通。其《孝经》、《论语》、《老子》并须兼习。凡明经先帖经,然后口试并答策,取粗有文理者为通。(原注:旧制,诸明经试每经十帖,《孝经》二帖,《论语》八帖,《老子》兼注五帖,每帖三言,通六已上,然后试策十条,通七,即为高第。开元二十五敕:诸明经先帖经,通五已上,然后口试,每经通问大义十条,通六已上,并答时务策三道。)凡进士先贴经,然后试杂文及策,文取华实兼举,策须义理恰当者为通。(原注:旧例帖一小经并注,通六已上;帖《老子》兼注,通三已上,然后试杂文两道、时务策五条。开元二十五年,依明经帖一大经,通四已上,余如旧。)^[16]

相关内容在《通典·选举典》及《旧唐书·职官志》中也有记载,为免枝蔓,本文不再用过多的笔墨去考订异同。如所周知,唐代科举考试中以明经、进士科为主,是读书人取得出身的阶梯。在《唐六典》正文中,明确规定“《孝经》、《论语》、《老子》并须兼习”,则《老子》已经与儒家经典并驾齐驱。需要注意的一点是,学界认为《唐六典》以开元二十五年的令、格、式为主体,在正文的原注中有“旧制”或“旧例”,明经下的注文中言“旧制,诸明

经试每经十帖、《孝经》二帖、《论语》八帖、《老子》兼注五帖”；进士下的注文中言“旧例帖一小经并注，通六已上；帖《老子》兼注，通三已上，然后试杂文两道、时务策五条。”这个“旧制”与“旧例”笔者怀疑应是上元二年时武后的规定，因证据不足，姑作推测。

这里需要特别指出的有两点：其一，《老子》被升为与儒家经典《孝经》、《论语》等等的必试科目后，考试内容是“《老子》兼注”，即除正文外也含注文；其二，无论是明经还是进士，皆须在“《老子》兼注”的考试通过后，才能进行其他杂文、时务策的科目考试。

从上元二年(675)开始，《老子》及注被列为正式的科举考试科目，那么，唐朝的士子们在读儒家经典及注疏的同时，不仅要“诵”《老子》，还要“诵”《老子》的注。如此一来，除王卡先生判定的敦煌道教经典存留较多的两个主要原因之外，笔者认为还应加上《老子》及注，是唐代科举考试的必考科目，是士子们的必修课，这或许可以解释《老子道德经》众多及注疏本众多的事实，只是我们目前仍无法确认哪些注疏本是唐代官方指定的“考试用书”，这一点和儒家经书有孔颖达、颜师古的标准本不同，是需要我们努力追索的。

注 释

- [1] 陈寅恪《陈垣敦煌劫余录序》，《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1980年，第236页。
- [2] 王卡《敦煌道教文献研究——综述、目录、索引》，北京：中国社会科学院出版社，2004年。
- [3] 王卡《敦煌道教文献研究——综述、目录、索引》，第7页。
- [4] (宋)王溥《唐会要》卷49“僧道立位条”，北京：中华书局，1955年，第859页。
- [5] 参见笔者《武则天为已逝父母写经发愿文及相关敦煌写卷综合研究》，《敦煌学辑刊》2006年第3期，第1—22页。
- [6] (后晋)刘昫《旧唐书》卷5《高宗本纪》下，中华书局，1975年，第90页。
- [7] (后晋)刘昫《旧唐书》卷5《高宗本纪》下，中华书局，1975年，第95页。
- [8] 《新唐书》卷83《太平公主传》，参见《唐会要》卷50昭成观条、太平观条。
- [9] (宋)王溥《唐会要》卷75“贡举上·明经条”，第1373页。
- [10] 《武则天为已逝父母写经发愿文及相关敦煌写卷综合研究》，《敦煌学辑刊》2006年第3期，第1—22页。
- [11] 王卡《敦煌道教文献研究——综述、目录、索引》，第7页。
- [12] 王卡《敦煌道教文献研究——综述、目录、索引》，第7页。
- [13] 王卡《敦煌道教文献研究——综述、目录、索引》，第7页。
- [14] (宋)王溥《唐会要》卷75“贡举上·明经条”，第1377页。
- [15] (宋)王溥《唐会要》卷75“贡举上·明经条”，第1374页。
- [16] (唐)李林甫《唐六典》，中华书局，1992年，第109页。

敦煌写本《翟家碑》校论

邓文宽

(中国文化遗产研究院)

敦煌写本《翟家碑》一篇(P.4640),一千一百余字,是研究莫高窟第85窟营造史和归义军时代僧政史的重要文献。其中所蕴含的史学内容,前贤用力已多,且屡有创获。^[1]学者们已经究明,该碑文是归义军第二代都僧统翟法荣(862—869年任都僧统)营建第85窟的功德碑;造窟时间在唐咸通三年壬午岁(862)至咸通八年丁亥岁(867),费时五年之久;立碑当在功成之时或稍后不久。碑文撰写者“唐僧统”乃翟法荣的继任者唐悟真。碑文今题为“翟家碑”,撰人题“唐僧统”,比照敦煌文献中碑文的题名全文及撰写人的题名全文,应是传抄中省略的结果,已非原始题名。这些内容的重要性无须赘述,也并非我这里关注的重点。我这里进行的工作,侧重于文字的释读、校勘与诠解。我在阅读中感到,前贤为整理该碑文倾注了许多心血,水平不断提高,但还是有一些可商之处。再者,唐悟真这篇文字也不易读懂,尤其是其中的一些语词,不做一番疏解是不容易理解的。于是,我不揣简陋,花一番笨功,希望有助于对原文的理解。我要特别说明的是,原文抄写不十分工整,释读难度不小,能有今天的释读水平,是许多学者不断接续努力的结果。因此,我虽然也指出了前人的一些不当之处,但始终对他们怀有深深的敬意,敬请诸位谅解。

本文参考的前人释文有如下各家:蒋斧《沙州文录》^[2](以下简称《文录》),王仁俊《敦煌石室真迹录》^[3](简称《真迹录》),苏莹辉《敦煌翟家碑时代考》^[4](简称《论集》),唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第五辑^[5](简称《释录》),郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》^[6](简称《辑释》),马德《敦煌莫高窟史研究》^[7](简称《研究》)。

- 1 翟家碑 唐僧统[1]述[2]
 - 2 盖敦煌固封[3],控三危[4]而作镇;龙堆[5]旁磻[6],透弱水[7]而川流。
 - 3 渥洼[8]西望金鞍[9],宕谷[10]东临焉秀[11]。长岩万仞,开圣洞之
 - 4 千龕;呀豁[12]澄泉,引青龙而吐润。破碛[13]垠像[14],体势平
 - 5 源[17]。分野膏腴,维邑[16]坤德[17]。奇谋卿将,应圣代(世)而生贤;龙像
 - [18]
 - 6 高僧,继法王[19]之化迹。总斯美者,其[20]惟都僧统和尚誉[21]!
 - 7 起自[22]陶唐之后,封子丹仲为翟城侯,因而氏焉[23]。其后柯[24]分叶
 - 8 散,壁(壁)[25]去珠移,一支从官[26]唯[27]流沙,子孙因家,遂为敦煌人也。
- 皇祖
- 9 讳希光,金芒[28]授彩,月角[29]成姿。蕴孙子[30]之韬钜(钤)[31],晓黄公
 - [32]之秘

- 10 略。矢[33]穿七札,弧弯六钧[34]。河右振其佳声,上蔡[35]闻其雅
 11 誉。目寻《太白》[36],临八阵[37]而先冲;风云壮心,对三场而勇战。辕门
 12 美[38]德,将帅推贤;节下求能,囊锥先颖[39]。陈谋佐命,定国难
 13 於奉天[40];毗辅[41]一人[42],刻[43]勋名于翠石[44]。皇考讳涓[45],天
 然俊艺(逸)[46],神
 14 假精灵,丹穴凤雏,生而五色。黄马英词[47]莫比,碧豹雄辩难
 15 当。一郡提綱,三端[48]领袖。文滋海量,志涌波澜。敷五德[49]以伏人,
 16 存百行[50]而为本。加以情殷慕道,叹巢父[51]而拂衣[52];悟世非坚,
 17 念许由而洗耳。尚居羈鞅[53],未免遭廻[54]。於是舍[俗][55]出家,毀[56]
 其形好[57]。
 18 拔器烦[58]而取静,顿息心机[59];既[60]世网而不拘,易相菩提之路[61]。

弟

- 19 承庆,前沙州敦煌县尉。禀风云之气,怀海岳之灵。去三惑[62]以居
 20 贞,畏四知[63]而体道。惟忠惟孝,行存貌軌[64]之名;莅职廉平,
 21 颖拔[65]貂蝉之后。岂谓风灯运促,黄雄(熊)之崇[66]妖侵;手足长辞,
 22 痛鹄鷁[67]之失羽。姪男怀光,智等松筠[68],情同铁石。提戈远镇,
 23 荷戟从军。和[69]戎习[70]七德[71]之谋,对敌好六奇[72]之勇。轻财重义,
 24 施惠求能。爱抚七尺之刀[73],声播五凉之俗。次姪怀恩,韶黻[74]聪惠[75],
 25 智有老成。文勤(堪)[76]师古,文(武)[77]济临危。金[78]谓卓犖丈夫,实号
 [79]
 26 鼎鼎[80]。僧统[81]先任沙州法律僧政,四轮[82][□]宝[83],三学[84]枢
 机。定慧将[85]
 27 水镜[86]俱青[87],戒月以(与)[88]金乌[89]争晶[90]。慈悲善诱,摄化
 [91]随宜。五乘[92]
 28 之奥探玄,七祖之宗[93]穷妙。威稜[94]侃侃[95],凌霜之气有殊;处
 29 众姪姪(兢兢)[96],独显卓然之象。名驰帝阙[97],誉播秦京[98],勅赐紫衣,
 30 陞阶[99]出众。麟角之美更新,风靡咸从;顷省[100]青云之士,施则
 31 弥纶(沦)[101]。法戒说真俗而并存,卷之入一;毫端[102]谭[103]空有而双
 遣[104],[□][□][□][□][105]。
 32 然则存不违[106]遣,二利[107]之行方圆;遣不违[108]存,更建耆闍[109]之
 窟。
 33 四弘之誓[110],寒松之操不移;克(刻)意修营,铁石之怀耿介。倾城
 34 耸骑[111],躬诣[112]先(仙)岩[113]。陵[114]朝阳亦槃廻[115],巡岷峰
 [116]而瞻仰。璞
 35 琢[117]有地,缔构无人。遂罄[118]舍房资,贸工[119]兴役。于是鑿鏈[120]
 36 竞奋,块圪[121]磅轰[122]。踧确[123]聒山[124],宏开虚[125]洞。兴功自
 敦祥之岁[126],
 37 [毕功于][127]大渊之年[128]。郢人[129]尽善以鈇钁[130],匠者运斲[131]

而逞

38 巧。香厨办供,每设芳筵[132];爰召僧瑶,横(描)[133]真绩[134]圣。内龕朔(塑)[135]

39 诸形象等。若乃释迦轮足[136],化缘而已周,菩萨垂[137]踪,显当来

40 之次。补十地菩萨,妙觉功圆;八辈声闻[138],[□][□][□]测[139]。多闻护世,奋[140]

41 赫弈[141]之威光;力士呀哆[142],破耶山[143]之魔鬼。莲花藏界,观行

42 澄澄[144];十首楞伽,亲承教教[145];净名方便,汲[146]引多门[147];蔭垂投

43 崖,捨身济虎;十二上愿,化尽东方;十六观门[148],应居西土。

44 金刚了义,赞善现而解空;天请报恩,降魔[□]而成道[149]。焜

45 煌[150]火宅,诱驾三车[151];中观灵崖,上乘珠缀。飞仙缭绕,散

46 空界之天花;净信熙怡[152],献人间之供养。盘龙秀出,舞

47 凤扬翔[153];嶷道[154]遐联[155],云楼架迴[156];崢嶸[157]翠阁,张雁[158]翅而騰

48 飞;栏檻雕楹,接重轩而灿烂。紺窗[159]晓露,[夕][160]分星月之明;阶

49 阙藏春,朝度[161]彩云之色。溪藜[162]道树,遍金地而(如)[163]森林,洞[□]

50 澄何(荷)[164],泛涟漪[165]而流演。清凉圣境,僧[166]宝住持;济[167]物知津,

51 使归棹喻[168]。苦集之因绝蔓,菩提种智抽芳。弘誓

52 克[169]周,咸通随念;乃軫[170];陵成碧海,谷变岷山[171];勒刻石[172]铭,

53 朴略[173]颂记。其词曰:我僧统兮德弥[174]天,戒月明兮定慧

54 圆。导群生[175]兮示真詮[176],播芳名兮振大千[177]。勒(勒)[178]賜紫今日下[179]

55 传,鑄龕窟兮福无边。五彩庄严兮摸(模)[180]圣贤,聿

56 修[181]厥[182]德兮光考先[183]。刻石铭兮宝刹前,劫[184]将坏兮斯[185]

57 跡全[186]。

校 注

[1]唐僧统:张氏归义军时代的都僧统悟真和尚,俗姓唐氏。

[2]述:文体之一种。明·徐师曾《文体明辨序说·述》:“述,课也。纂课其人之言行以俟考也。其文与行状同,不曰状而曰述,亦别名也。”

[3]固封:即封域坚固。

[4]三危:三危山,在敦煌东南。

[5]龙堆:即“白龙堆”之省称。在今新疆天山南。

[6]旁礴:即旁薄,气势宏大之义。《辑释》、《研究》校“旁”为“磅”,不必;余从原卷,是。汉·扬雄《太玄·太玄告》:“天穹隆而周乎下,地旁薄而向乎上。”

- [7]弱水:在敦煌之东。发源于祁连山,穿张掖直达居延海。
- [8]渥洼:即渥洼池,传出天马之处,在寿昌县境,亦名寿昌海。其址在今南湖水库与大泉之间。P. 2021、P. 2691、P. 5034、S. 367 以及《天福十年寿昌县地境》均有载。又,“洼”下《研究》无“则”字,是;余有“则”字,非。按,原件先写一“则”字,右用两点表废读,故不当释出。
- [9]金鞍:山名,即金鞍山。S. 5448《敦煌录一本》载:“金鞍山,在沙山西南,经夏常有雪,山中有神祠,甚灵,人不敢近。每岁土主望祀,献骏马,驱入山中,稍近,立致雷电、风雹之患。”该山即今阿尔金山。
- [10]宕谷:即宕泉所经之河谷。宕泉即今流经莫高窟前之党河。其水源自莫高窟东南四十里之高泉。又“谷”下原无“则”字。《论集》云“此句谷下脱一字”,《释录》、《辑释》补一“则”字,均非是。
- [11]焉秀:《释录》将“焉”误作“马”。此指焉支山也。其地在甘州山丹县东南。
- [12]呀豁:辽阔、空旷的样子。唐·高适《东征赋》:“眺睢源之呀豁,倚楚关之雄壮。”
- [13]碣磳:音 léngzēng,石头不平之状。唐·孟郊《寒江吟》诗:“获洲素浩渺,碣岸渐破磳。”
- [14]垠像:形状。《淮南子·览冥训》:“进退屈伸,不见朕垠。”高诱注:“朕,兆朕也;垠,形状也。”
- [15]平源:“源”字原形偏旁为两点水,乃该字俗写(见秦公《碑别字新编》第246页,文物出版社,1985年版),《辑释》作“原”,非是。然颇疑当作“平远”,即平夷远阔。“体势平远”,即其山川形势趋于平夷远阔。
- [16]维邑:“维”为语助,无意义。“邑”指敦煌此地。
- [17]坤德:即地德。汉·李尤《漏刻铭》:“仰盭七曜,俯顺坤德。”“维邑坤德”义即敦煌得大地之厚德。
- [18]龙像:即龙象,指高僧。此处作形容词用。
- [19]法王:指佛教创始人释迦牟尼,此乃尊称。
- [20]其:《释录》漏录。
- [21]馨:原字草书难识,《辑释》作“本”并属下句,非是;《文录》、《论集》未识出。通“与”,语气词,表示感叹。
- [22]自:《文录》、《真迹录》、《论集》均漏录。
- [23]关于翟氏得姓之由来,《古今姓氏书辩证》卷三十九云:“在秦者有翟僂新,魏有翟璜,……今翟氏望出汝南。西河翟氏,出自黄帝之后,春秋时,世居北地,后徙西河,故贾逵注《国语》云翟居北地,后为晋所灭。秦并天下,子孙分散,居晋地及江南。”蒋斧跋本碑文云:“《元和姓纂》翟姓下云:黄帝之后,代居翟地。《国语》云为晋所灭,而此碑则谓陶唐封子丹仲为翟城侯。丹仲不见记载,翟城侯之名亦非古制。附会之说,不足征信。”
- [24]柯:枝也。
- [25]壁(璧):《释录》从原卷,失校;余校作“璧”,是。
- [26]官:原字为俗体,《释录》作“宦”,误。

- [27]唯:《辑释》漏录,《释录》作“于”,非是。原句初作“唯留沙”,后抄者删“留”,旁添“流”。
- [28]金芒:金光也。
- [29]月角:相术家用语,指人的右额,天庭之右侧。
- [30]孙子:古代著名军事家孙臆。
- [31]韬钜(钤):诸家从原卷。“钜”与“钤”古通用。古兵书《六韬篇》与《六钤篇》的并称,后泛指兵书。
- [32]黄公:即黄石公,传为汉初授张良兵书者。
- [33]矢:箭也。《释录》误作“天”。
- [34]钧:古制三十斤为一钧,六钧为一百八十斤。
- [35]上蔡:地名,在今河南省上蔡县。《新唐书·地理志》:蔡州汝南郡:“本豫州,宝应元年更名。”上蔡县在其治域。作者于此以上蔡为翟氏郡望。
- [36]太白:即《太白阴经》,唐人李筌撰,兵书,八卷,有传世本。
- [37]八阵:古代作战之阵法。《银雀山汉墓竹简》之《孙臆兵法·八阵》:“用八阵战者,因地之利,用八阵之宜。”其名不一,《文选·班固·封燕然山铭》李善注、唐·李筌《神机制敌太白阴经·阵图》、宋·王应麟《小学紺珠·制度·八阵》各有其说,今不一。
- [38]美:《文录》、《真迹录》、《论集》作“羨”,非是。
- [39]囊锥先颖:“锥”字《文录》、《真迹录》、《论集》作“中”,非是。即颖脱囊锥,脱颖而出之义。
- [40]此即“奉天定难功臣”。《唐会要》卷四十五“功臣”条:“兴元元年(784)正月一日赦文:诸军诸使、诸道应赴奉天及进收京城将士等,宜并赐名‘奉天定难功臣’。……四月诏:诸军从奉天随从将士,并赐名‘元从奉天定难功臣’。”
- [41]毗辅:辅助之谓。《周书·崔谦传》:“以谦有毗辅之功,又授太师长史。”
- [42]一人:《文录》、《真迹录》、《论集》未识出。
- [43]刻:《研究》作“列”,误。
- [44]翠石:“翠”指硬玉,故即玉石。
- [45]《辑释》认为此句下有省文。
- [46]俊艺(逸):诸家从原卷。“艺”当作“逸”,英俊洒脱,超群拔俗。唐·杜甫《春日忆李白》诗:“清新庾开府,俊逸鲍参军。”
- [47]英词:《研究》将“英”作“昊”,误。亦作“英辞”,即美好之文辞。汉·仲长统《昌言》:“英辞雨集,妙句云来。”
- [48]三端:指文士之笔端,武士之锋端,辩士之舌端。
- [49]五德:人的五种品德,或谓温、良、恭、俭、让,或谓智、信、仁、勇、严。
- [50]百行:各种各样的行为。古有所谓“百行孝为先,万恶淫居首”之说。敦煌出杜正伦《百行章》多种。
- [51]巢父:传说为尧时隐士,尧让位于巢父与许由,二人皆不受。后用以指隐居不仕者。
- [52]拂衣:《研究》将“拂”作“佛”,非是。振衣而去,指归隐不仕。南朝·宋·谢灵运《述

祖德》诗：“高揖七州外，拂衣五湖里。”

- [53] 羈鞅：“羈”指马络头，“鞅”指牛缰绳。比喻受到束缚。唐·白居易《读史五首》诗之一：“山林少羈鞅，世路多艰难。”
- [54] 遭迥：遭音 zhān。指难行不进。《淮南子·原道训》：“遭回川谷之间，而滔腾大荒之野。”
- [55] [俗]：原脱一字。《释录》、《辑释》补一“身”字，今从《研究》所补。
- [56] 毁：原字难识，从诸家作“毁”。
- [57] 形好：“好”字《文录》、《论集》作口；《真迹录》作“必”，非是。当指美好之仪表。
- [58] 嚣烦：喧闹烦杂。唐·张籍《三原李氏园宴集》诗：“暮春天早热，邑居苦嚣烦。”
- [59] 疑此句有脱二字。
- [60] 既：失掉义。《史记·太史公自序》：“不既信，不信言，义者有取焉。”
- [61] 此句句义尚未明了。
- [62] 三惑：酒、色、财。以其能惑人心智，故云。
- [63] 四知：天知、神知、子知、我知。典出《后汉书·杨震传》。指不受非义之财，清廉自持。
- [64] 輓輒：音 nǐyuè，“輓”指大车辕端与横木相接处的活销，“輒”指车辕与横木连接的关键。用以比喻事物的关键。《论语·为政》：“大车无輓，小车无輒，其何以行之哉！”唐·韩愈《送文畅师北游》诗：“已穷佛根源，粗识事輓輒。”
- [65] 颖拔：挺拔。唐·郭炯《西掖瑞柳赋》：“始孤标而颖拔，乍苒弱而条直。”
- [66] 黄熊(熊)之崇：《释录》、《研究》将“崇”作“崇”，误；“熊”字诸家从原卷，失校。当作黄熊。乃古代传说之兽名。《左传·昭公七年》：“昔尧殛鯀于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊。”唐·杨炯《后周青州刺史齐贞公宇文公神道碑》：“晨占赤鸟，夜辨黄熊。”
- [67] 鹤鹄：语出《诗·小雅·棠棣》：“脊令在原，兄弟急难。”后世以鹤鹄比喻兄弟。唐·韩愈《答张彻》诗：“冢冢抱瑚琏，飞飞联鹤鹄。”
- [68] 筠：竹也。
- [69] 和：《文录》、《真迹录》、《论集》作“即”，误；《释录》未录；《研究》作“驱”，非是。今从《辑释》所释。
- [70] 习：《研究》作“翌”，误。
- [71] 七德：指习武的七种德行。《左传·宣公十二年》：“夫武，禁暴，戢兵，保大，定功，安民，和众，丰财者也。……武有七德，我无一焉，何以示子孙？”
- [72] 六奇：原指汉初陈平为刘邦所谋划的六奇之计，后用指出奇制胜之谋略。唐·黄滔《酈時李相公》诗：“计吐六奇谁敢敌，学穷三略不须论。”
- [73] 刀：《辑释》作“刃”，非是；余作“刀”，是。指刀剑一类利器。
- [74] 韶龢：指童年。
- [75] 聪惠：即聪慧。“惠”通“慧”。
- [76] 勘(堪)：诸家从原卷，失校。能也。
- [77] 文(武)：《文录》从原卷，失校；余校作“武”，是。今从之。
- [78] 金：都。

- [79]号:《文录》、《真迹录》、《论集》、《研究》作“兮”,误。原字乃“號”之俗体,参见秦公《碑别字新编》第 262—263 页(文物出版社,1985 年版)。
- [80]鼎鼎:原为古代两种烹饪器具,后以之比喻宰相等执政大臣或栋梁之材。
- [81]僧统:即都僧统翟法荣。
- [82]四轮:佛教语,有多种解释。此或指转轮王之四轮:金、银、铜、铁四种轮宝。
- [83][口]宝:原脱一字。《文录》、《论集》、《释录》、《研究》从原卷,失校;《真迹录》认为缺字在“宝”下。今从《辑释》于“宝”上补一缺字符。
- [84]三学:经、律、论。
- [85]将:与、共。北周·庾信《春赋》:“眉将柳而争绿,面共桃而竞红。”
- [86]水镜:义犹明镜。因明澈如水之照物,故称。唐·杨炯《原州百泉县令李君神道碑》:“明以御下,将水镜而通辉;清以立身,共冰壶而合照。”
- [87]青:通“清”。
- [88]以(与):诸家从原卷,失校。唐五代河西方音“止摄与鱼摄混同互通”,二字同音通用。此处当作“与”。
- [89]金乌:指太阳。
- [90]晶:光亮,明亮。
- [91]摄化:佛教语,“摄受化益”之略。谓佛菩萨施慈悲之手,摄受众生,为之化益救度。
- [92]五乘:佛教语,指人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘。
- [93]七祖之宗:即禅宗南宗。初祖达摩,二祖惠可,三祖僧璨,四祖道信,五祖弘忍,六祖慧能,七祖神会。
- [94]威稜:威势,威力。《梁书·武帝纪上》:“旄麾所指,威稜无外,龙骧虎步,並集建业。”
- [95]侃侃:和乐的样子。
- [96]牲牲(兢兢):《文录》、《真迹录》、《论集》、《释录》、《研究》作“牲牲”,失校。牲音 shēn,牲牲义即众多貌,于此难诣。《辑释》作“兢兢”,是。小心谨慎的意思。
- [97]帝阙:指皇宫。
- [98]秦京:《辑释》校“京”为“凉”,非是。本指秦都咸阳,此借指唐都长安。唐·宋之问《早发韶州》诗:“绿树秦京道,青云洛水桥。”
- [99]陛阶:本指皇宫的台阶,此也借指皇宫。
- [100]顷省:《文录》、《论集》“省”作“口”,未识出;《辑释》释作“顶省”,非是。“顷”通“倾”,全义;“省”指中书、门下、尚书、殿中、秘书、内侍等唐代国家中枢机构。“顷省青云之士”即诸省全部高官。
- [101]弥綸(沦):诸家从原卷,失校。本义为弥漫,引伸指充满,布满。“施则弥沦”,义为布施很多。
- [102]毫端:即笔端。
- [103]谭:同“谈”。
- [104]空有而双遣:即佛教所说的“有无双遣”,不住有、不住无之谓。
- [105]此处脱四字,今补四个缺字符。诸家未补。
- [106]违:《文录》、《真迹录》、《论集》、《释录》误作“建”,《释录》误作“达”。

- [107]二利:佛教用语,自利与利他。
- [108]违:《文录》、《真迹录》、《论集》、《释录》误作“建”。
- [109]耆阁:梵语“耆阁崛山”的省称。此山即佛教所称的灵鹫山。
- [110]四弘之誓:《辑释》认为“誓”下脱二字,故补二缺字符,恐未必。此即“四弘誓愿”。据敦煌本《六祖坛经》,其内容为:“众生无边誓愿度,烦恼无边誓愿断,法门无边誓愿学,无上佛道誓愿成。”
- [111]耸骑:指骑着高头大马。
- [112]诣:到也。
- [113]先(仙)岩:《辑释》校“先”作“仙”,是;余失校。仙岩即灵岩,此指莫高窟所在之山体。
- [114]陵:犯,冒。
- [115]槃廻:蜿蜒盘曲。汉·马融《广成颂》:“金山石林,殷起乎其中……隆穹槃回,岷崦错崔。”
- [116]峒峰:音 huányì。“峒”指大山,“峰”指山相连接。故指连绵不断的大山。
- [117]璞琢:义即琢璞,指雕刻加工玉石。
- [118]罄:尽也。
- [119]贸工:“贸”义买,此指雇工。
- [120]釜鎚:釜音 qióng,斧斤之类;“鎚”同“锤”。
- [121]块圯:又作块轧,指高低不平之地貌。唐·卢照邻《怀仙引》:“山块轧,蹬连褰。”
- [122]磅轰:砰磅轰隆的声响。
- [123]晓确:“晓”音 qiāo,坚石。唐·欧阳詹《石韞玉赋》:“内抱贞明,蓄珪璋而自异;外封晓确,与砮砺而攸同。”
- [124]聒山:“聒”音 guō。声音震山,廻荡在山谷间。
- [125]虚:《文录》、《论集》、《释录》作“灵”,非是。
- [126]敦祥之岁:“敦祥”乃地支“午”的别称。即午年。
- [127][毕功于]:原缺三字,诸家作缺字符。此据文义补。
- [128]大渊之年:“大渊”乃“大渊猷”之略,地支“亥”的别称。即亥年。自“午”至“亥”,共五年时间。
- [129]郢人:能工巧匠。
- [130]鈇钁:鈇音 huá,锹;钁音 màn,瓦工用的抹子。
- [131]斨:同“斤”,斧头。
- [132]筵:宴席。
- [133]横(描):诸家从原卷。据文义当作“描”。
- [134]績:同“绘”。《论集》误作“绩”。
- [135]朔(塑):《文录》、《真迹录》、《论集》、《释录》从原卷,失校;徐适作“塑”。
- [136]轮足:佛教语,“轮圆具足”之省,指曼陀罗。
- [137]垂:《释录》作“乘”,非是。
- [138]八辈声闻:“八辈”即许多代,“声闻”指听闻佛陀声教而证悟的出家弟子。
- [139]原卷“聞測”之右注“少三字”,今补三缺字符。

- [140] 奋:《释录》、《辑释》作“奋”,是;余作“夺”,误。
- [141] 赫弈:即赫奕,显赫、美盛的样子。
- [142] 呀哆:哆音 chǐ。指张开大口。
- [143] 耶山:“耶”同“邪”,即邪山。唐·刘禹锡《赠长沙赞头陀》诗:“外道邪山千万重,真言一发尽摧峰。”
- [144] 澄澄:《文录》、《真迹录》、《论集》作“澄之”,非是。清澈洁明的样子。晋·阮修《上巳会》诗:“澄澄绿水,澹澹其波。”
- [145] 教教:《文录》、《真迹录》、《论集》作“教之”,非是;《研究》改作“教化”,亦非;《释录》、《辑释》从原卷,是。前一“教”字为动词,教导、教授义;后一“教”字为名词,指佛教。如《新唐书·后妃传上·文德长孙皇后》:“佛、老异方教耳。”
- [146] 汲:《文录》、《论集》、《研究》误作“级”。
- [147] 门:《真迹录》误作“行”。
- [148] 观门:《文录》、《论集》“观”作“欢”,误;《真迹录》误作“欢行”,二字均误。“十六观门”乃佛教用语。
- [149] 降魔[口]而成道:此句原脱一字。《文录》、《真迹录》、《论集》、《研究》从原卷,失校;《释录》将缺字符补在“魔”前,今从《辑释》补于“魔”后。
- [150] 焜煌:辉煌、明亮。南朝·梁·沈约《弥陀佛铭》:“琪路异色,林沼焜煌。”
- [151] 三车:《文录》、《真迹录》、《论集》误“车”为“事”。佛教指牛车、鹿车和羊车,分别比喻菩萨乘(大乘)、缘觉乘(中乘)、声闻乘(小乘)。
- [152] 熙怡:喜悦、和乐。南朝·宋·鲍照《拟行路难》诗之十:“为此令人多悲悒,君当纵意自熙怡。”
- [153] 扬翔:飞扬、飞翔。
- [154] 磴道:《论集》误“磴”作“灯”。登山之石径。唐·袁郊《甘泽谣·懒残》:“忽中夜风雷,而一峰颓下,其缘山磴道,为大石所拦。”
- [155] 联:《研究》作“连”,非是。
- [156] 迥:《论集》误作“迴”。远义。
- [157] 嵘:《文录》、《论集》作“荣”,非是。
- [158] 雁:原字为“雁”之俗体,见秦公《碑别字新编》(文物出版社,1985年,第231页)。《文录》、《真迹录》、《论集》、《辑释》、《研究》作“鹰”,误。
- [159] 紺窗:“紺”音 gàn,天青色,深青透红之色。紺窗即天青色窗户。
- [160] [夕]:原脱,诸家未补,今依文义补之。
- [161] 度:《文录》、《真迹录》、《论集》作“交”,误。通“镀”。《南齐书·高帝纪上》:“不得以金银为箔,马乘具不得金银度。”
- [162] 藁:音 cǒng,同“丛”。《释录》、《研究》作“聚”,非是。
- [163] 而(如):诸家从原卷。敦煌写本“而”、如通用,此处当校作“如”。
- [164] 涧[口]澄何(荷):原脱一字,《文录》、《真迹录》、《论集》、《释录》从原卷,失校;《辑释》补于“河”下,今从《研究》补于“涧”下。“何”字系《真迹录》所释,通“荷”,《文录》、《论集》迻作“荷”,是。余作“河”,非是。

- [165] 泯:音 zhuó。《真迹录》误作“泛”。
- [166] 僧:《文录》、《论集》误作“僭”;《释录》误作“圣”。
- [167] 济:原字难识。《文录》、《论集》、《释录》作“望”,《研究》作“□”,今从《辑释》所释。
- [168] 棧喻:“棧”乃渡水用的竹排或木排。“棧喻”即比作棧子。
- [169] 克:能也。
- [170] 乃轸:此处有脱文,或脱六字。
- [171] 峴山:小而高的山岭。
- [172] “石”字有涂抹痕迹,故《文录》、《真迹录》、《论集》未录。
- [173] 朴略:质朴、鄙野、简约之谓。唐·柳宗元《为文武百官请复尊号表》:“质而不华,则朴略而固。”
- [174] 弥:遍,满。
- [175] 群生:即众生。一切生物。《庄子·在宥》:“今我愿合六气之精,以育群生。”
- [176] 真詮:真谛、真理。
- [177] 大千:“三千大千世界”之省。
- [178] 勒(勅):《文录》、《真迹录》、《论集》从原卷,失校;余迳作“勅”,是。
- [179] 日下:指唐都长安。古代将帝王比作日,故以皇帝所在之地为“日下”。唐·钱起《送薛判官赴蜀》诗:“边陲劳帝念,日下降才杰。”
- [180] 摸(模):敦煌写本偏旁手、木不分,故诸家迳作“模”。唯《真迹录》从原卷。塑也。
- [181] 聿修:继承发扬先人之德业。唐·玄奘《大唐西域记·钵罗耶伽国》:“今戒日王者,聿修前绪,笃述惠施,五年积财,一旦倾捨。于其施场,多聚珍货。”
- [182] 厥:《文录》、《论集》漏录。
- [183] 考先:祖宗。
- [184] 劫:来自梵文音译,指极久远的时节。古印度传说世界经历若干万年毁灭一次,重新开始。如此一个周期谓之一“劫”。
- [185] 斯:此,这。指所修石窟。
- [186] 本文校注中所使用的书证资料,多参考《汉语大词典》,特此说明,并表诚谢。

注 释

- [1] 参见石璋如《敦煌千佛洞遗碑及其相关的石窟考》(载台湾《中央研究院历史语言研究所集刊》第三十四本上)、苏莹辉《敦煌翟家碑时代考》(载氏著《敦煌论集》第427—434页,台北:台湾学生书局,1969年)、马德《都僧统之“家窟”及其营建——〈腊八燃灯分配窟龛名数〉丛识之三》(载《敦煌研究》1989年第4期,第54—58页)。
- [2] 蒋斧《沙州文录》,宣统元年(1909)诵芬室刊《敦煌石室遗书》。
- [3] 王仁俊《敦煌石室真迹录》,宣统元年(1909)国粹堂石印本。
- [4] 苏莹辉《敦煌翟家碑时代考》,《敦煌论集》,台北:台湾学生书局,1969年,第427—434页。
- [5] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》第五辑,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1990年,第86—90页。
- [6] 郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1993年,第54—62页。
- [7] 马德《敦煌莫高窟史研究》,甘肃教育出版社,1996年,第303—305页。

法藏 P. 2807 敦煌佛教講經文獻考論

鄭阿財

(南華大學)

一、前言

唐代佛教全盛，傳統正式「講經」活動風行，隨著因應不同對象的發展而有僧講、尼講與俗講的分別。「俗講」從正式講經衍生而來，對象為在家俗眾，容有講稿或紀錄，只是後世不傳。至於寺院講經活動的具體實況也少有紀錄流傳，一般史料及佛教載籍縱有述及，亦僅為籠統大要且缺乏系統，更無實證。

1900年敦煌莫高窟藏經洞發現大批的寫卷，其中，保存有唐五代的講經文多篇。^[1]這些發現提供了我們研究佛教俗講的豐富材料，也使佛教俗講的問題，受到學界的矚目，除了俗講經文文本的校錄、文體組織之析論外，更有對「俗講」進行歷史探源的；^[2]有對「俗講」的淵源、體裁、儀式、組織進行考索的，^[3]均取得相當優異的成果，奠定了唐代「俗講」研究的厚實基礎。此外，也有致力於儒釋講經與義疏關係、講經儀軌考釋……等相關研究的，^[4]成果也有可觀，更掀起敦煌學界及唐代佛教史研究者的一股熱潮，至今，此一課題仍方興未艾。不過，主要集中在俗講及法師講唱經文的研究；至於正式講經的實況與文本之整理、研究，則較少觸及；而都講與法師相互辯難解答經義的情形，更是毫無所悉。

有鑑於此，本人特執行「唐代佛教講經資料輯考與實況重建—以敦煌文獻、石窟壁畫、文物為基礎」^[5]的研究計畫，擬結合敦煌文獻、石窟壁畫、出土文物以及唐代傳世典籍、佛教義疏、經錄、僧傳等，進行唐代佛教講經資料的全面輯考，希望透過分析講經活動的立體面向，以期恢復敦煌寺院講經文獻的面貌，勾勒敦煌寺院講經的具體實況。

本文擬先行根據法藏 P. 2807 寫卷進行敦煌佛教講經文獻之考論，希望提供唐代佛教講經研究之參考。

二、P. 2807 寫卷為都講持用文獻遺存考

所幸 1900 年莫高窟藏經洞的發現，大批唐五代佛教文獻的重見天日，提供我們瞭解唐五代敦煌佛教活動的實際材料。其中便有不少都講持用的文書，我就現已公布的敦煌寫本，細加尋檢，發現有關都講設難前的致語、法師通疑前的致語，以及都講論難之設問等相關文獻，不在少數。例如 P. 2631、P. 2761、P. 2770、P. 2807、P. 3165、P. 3179、P. 3219、P. 3399、P. 3500、P. 3549……等，只是過去少有梳理。現謹選取內容較為完整的法藏 P. 2807 寫卷為例，進行校理，並加考論，藉以瞭解都講在唐五代敦煌講經活動的具體行事

及實際內容。

法藏 P. 2807 號為卷子本，正背書。王重民《敦煌遺書總目索引》著錄作：「釋子應用文」，並說明：「適用於吐蕃統治時代，兩面書寫。」卷背著錄作：「佛經注解數段、七言詩一首、願文等」。^[6]《法藏西域漢文文獻》著錄此卷，正面作：「1. 願文、2. 天王意、3. 天王文、4. 布薩後願文、5. 行城文、6. 布薩文、7. 七月十五夏終設齋文 8. 釋門範文 9. 佛教問答、10. 瑜伽論略出十七地義及十支義等」卷背著錄作：「1. 佛教問答、2. 六言詩一首、3. 七律詩一首、4. 釋門文範、5. 俗語摘抄、6. 唯識宗關在百法論、7. 三身關迷樂菩薩所問」。^[7]

按：法藏 P. 2807 號卷子，未有題記，不署年代與作者抄者姓名。然正面「布薩後願文」中有「我聖神贊普」，緊接著抄寫的「行城文」有「先用莊嚴皇太子殿下」，之後抄寫的「布薩文」中也有「聖神贊普，寶位恒昌」，之後抄寫的「釋門範文」更有「伏惟我聖神贊普」、「惟我皇太子殿下」、「伏惟十一郎」、「伏惟節兒部落使」、「伏惟都督公」、「伏惟部落使」、「伏惟瓜沙兩州都番僧統大德」、「伏惟翟教授闍梨」、「伏惟張教授闍梨」…等等恭維語。其中的「贊普」、「節兒」、「部落使」等^[8]吐蕃的職官名號，可見此件寫卷係吐蕃統治敦煌時期的佛教文書。

按：敦煌文獻吐蕃時期的文書，也出現相關的列位，如 P. 2770V《釋門文範》有：

伏惟我聖神贊普……伏惟我皇太子殿下……伏惟十郎十一郎……伏惟節兒……
伏惟我牧社公……伏惟我良牧安公……伏惟靈圖教授和尚……伏惟乾元教授和尚。

又 P. 2255《祈福發願文》、P. 2326《祈福發願文》、S. 2146《行城文》、P. 3256《願文》等禮佛齋文中亦出現有吐蕃贊普、皇太子殿下、十郎、十一郎、杜都督等人，當屬同一時期佛教文書。^[9]陸離《有關吐蕃太子的文書研究》^[10]一文，以為 P. 2807《齋文》與 P. 2255、P. 2326《祈福發願文》、S. 2146《行城文》、P. 3256《願文》中的吐蕃皇太子係赤德松贊長子臧瑪，而這四件禮佛齋文的寫作年代在西元 807 年。

至於「伏惟翟教授闍梨」、「伏惟張教授闍梨」，更是專指人物可資具體推測文書年代。吐蕃統治時期，敦煌地區的僧官，最高的都僧統改稱為都教授，又可稱為教授。P. 2807 吐蕃僧官翟教授位列吐蕃瓜州節度使轄境最高僧官瓜沙兩州都番（蕃）僧統大德之下，「名高五郡，位冠千僧」，「柄推操以年深，膺僧律而歲久」，且與吐蕃皇太子、節兒、都督、瓜沙兩州都番（蕃）僧統大德等一起出現，當係敦煌最高僧官都教授無疑。

敦煌文獻 S. 542V《戌年(818)六月沙州諸寺丁口車牛役簿》^[11]也出現翟教授，可見敦煌都教授翟氏的任職年代當在 807—818 年前後，在此期間的翟教授，當是俗姓翟，法號乘恩的翟教授。翟乘恩擔任敦煌都教授的時間 816—817 年或在此之前。

按：翟乘恩教授是吐蕃統治敦煌前期的沙州都教授，P. 2807 記載說「原望潯陽，派分龍勒，家承虹冕，代襲弓裘，性資天實，才不虧學。……所以名高五郡，位冠千僧者歟！」這與 P. 4640《翟家碑》的記載相符。^[12]

翟乘恩是翟法榮的父親，俗名翟涓。《翟家碑》記載他文采出眾，係「一郡提綱，三端領袖」，是吐蕃統治時期頗有聲望的僧人，807—818 年前後出任吐蕃沙州都教授，法號乘恩，即 Дх. 6065a《乘恩帖》和 P. 3730(6)《申年十月沙州報恩寺僧崇聖狀(附教授乘恩判)》等文書中的敦煌都教授乘恩^[13]。

張教授，當即張金炫，為乾元寺僧，僧官至都教授，與翟乘恩為生活在同一時期的敦煌僧官。張金炫又稱炫闍梨和尚，為敦煌地區唱導講經大師。P. 2807「七月十五夏終設齋文」有：「某乙聞：和闍真宗，莫先乎講唱，津梁品物，必藉乎宣揚。時則有契鑿昏臨，驚駭龔俗，躬維清主，傍□法云者，有我乾元大德法律闍梨之謂也。」可以印證。唐敬宗寶歷元年(825)，張金炫繼翟乘恩之後出任敦煌佛教教團領袖釋門都教授之職，前後任職八年，約在唐文宗大和六年(832)左右病逝。^[14]綜此，則 P. 2807 正面文書的時代當在西元 807—825 年間。

至於卷背字跡與正面不同，當係後抄，其中有七言律詩一首云：

三五年來復聖唐，去年新賜紫羅裳。千華座上宣佛教，萬歲樓前讚我皇。談始(士)休誇登御昔(席)，道門虛設坐龍床。聖眾莫羨靈山會，只是眉間未放光。

李正宇《敦煌文學本地作者勾稽》「悟真」下：「又 P. 2807 七言詩《三五年來復聖唐》一首未題作者名，亦似悟真所作。」^[15]按：悟真俗姓唐，約生於吐蕃佔領敦煌中期之辛卯年(811)前後。大中五年(851)春，奉張義潮之命，出使人長安，五月二十一日朝受京城臨壇大德、賜紫。與此詩「三五年來復聖唐，去年新賜紫羅裳」內容契合。是此詩作者當為沙州赴長安獻款的僧人悟真。

悟真(約 811—895)十五歲出家，二十歲受具足戒，為沙州靈圖寺僧。張議潮起義時，悟真參戎幕、掌箋表。大中四年(850)六月，奉使抵長安，與朝官及京城諸大德相過從，互有贈詩。大中五年(851)五月，朝授京城臨壇大德、賜紫、沙州釋門義學都法師。十年四月，授河西副僧統。乾寧二年(895)逝世，享年八十五歲。主河西僧務四十年，所撰當地僧俗名流遯真贊、碑銘及詩文、歌讚，流傳敦煌，今敦煌文獻中尚保存不少寫本。^[16]

P. 2807V 抄寫悟真的二行詩，與寫卷正、背面其他抄寫者的字跡明顯不同，當係大中五年五月悟真朝授京城臨壇大德、賜紫後所撰詩歌。敦煌寺僧於寫卷空白處添寫，其時間當在歸義軍初期。

三、P. 2807 寫卷中有關講經文獻之校錄

法藏 P. 2807 寫卷正背面分別抄有吐蕃時期與歸義軍時期的佛教文書，一般擬為「釋門文範」。根據內容考察，正面接抄在「七月十五日夏終設齋文」之後，當是齋講的文本，也就是齋會時講經說法的文獻。其文云：

以此開贊大乘不思議解脫法門，甚身義趣，所生福利，无量無邊。先用奉資梵釋四王，龍天八部。伏願威光熾盛，福力彌增。興運慈悲，救人護國。……又伏持殊勝功德最上福因，奉用莊嚴聖神贊普，伏願永垂闡化，四海一家，……又持□□奉福莊嚴□軍將相，……又持福善次用莊嚴我皇太子殿下，……又持功德次用莊嚴節兒部落使，……又持福善次用莊嚴我皇太子殿下，……國夫人……都督……部落使……都教授……教授闍梨……東座諸尊宿法律列管……西座諸尼大德……諸鄉官父大檀越優婆夷等，……諸過往尊宿闍梨等……故都督索公……

這段文字雖無題目與標示，但 P. 3770(俗講莊嚴回向文)也有：

自□□，□作梵了，法日先念佛三二十口竟，令都講舉經讀，便回向。以此開贊大

乘甚身句義，所生功德，无量无边……合道場人，常聞正法……伏持勝福，次用莊嚴當今皇帝，永垂闡化，四海一家。……又伏持勝福，次用莊嚴將相百官，……又伏持勝福，次用莊嚴司空貴位，……又伏持勝福，次用莊嚴諸官吏等……又伏持勝福，次用莊嚴僧錄大德，……又伏持勝福，次用莊嚴尊宿大德等，……又伏持勝福，次用莊嚴諸尼大德等，……又伏持勝福，次用莊嚴諸禪律大德等，……又伏持勝福，次用莊嚴諸鄉官父大檀越優婆夷等，……

從上舉 P. 2807 與 P. 3770 兩段相互比對，不難看出二者形式一致，內容相似，當屬同一性質之文書，而 P. 3770 寫卷原題有：「〈俗講莊嚴回向文〉」，是張義潮歸義軍時期僧人在俗講法會上用以莊嚴迴向的文書，據此則可以推證 P. 2807 部分也是屬於俗講的回向文，而其後面接抄部分則是與俗講相關的文獻無疑。

至於卷背「八難關」、「四智關」等佛教問答與被擬為「釋門文範」的內容，是佛教講經說法時問難之辭，也是有關講經說法文獻的珍貴材料。茲根據寫卷將有關文獻加以彙錄，以便析論。^[17]

(一)法藏 P. 2807 寫卷正面

(首略)

1. 某乙問：理本忘言，豈九流能辯？法體無像，非十翼能詮。但慾浪難澄，積鴻流於愛海。情埃易染，起峻嶽於邪山。聖人所以降靈，大士為之悲救。或示寂而臥居方丈，因厭凡身。或現變而毛吸江河，勸修聖智，教丕一化。方便拔濟之端，良功罕測。今者開經之次，理合激揚。但欲務本之規，豈敢改新？而自擅經論深邃，章句難分。略議少多，願垂收採。謹於所業維摩經中，立佛國因果為崇義。又，不思議解脫義。唯識論中，立八識義。又，六無為義。一經一論，四義四科。幸眾慈悲，略垂訶詰。如上諸義，並是釋教大綱，法門機要。三千七寶，未足為珍。四句真經，稱之無價。幸請科精，無常光陰。諸尊宿及先輩闍梨等，並德重年尊。怡情養道，豈因於小義，敢動大才？以此疇之，匪能叨觸，伏惟照察。次則有同師業見聞等，並詞注懸河，文精義海。藏鋒眾內，隱銳人中。勿悞牛刀，暫揮雞几。無辭忤觸，有怪疏輕。然諸法師等，並慎行修身，通經曉論。慮茲言說，是以固辭，遙垂稔悉。一期恩恂，兩得平安，善甚善甚。
2. 某乙問：蘇張善說，能聞能知。六國併縱、三秦息戰者，莫不由二公。法師辯海泓深，法山峻峙。恆然智大，或耀昏衢。久籍德音，常思展豁。幸垂清辯，略為光揚，即恩甚恩甚。
3. 某乙問：夫物有昇降，人有浮沉。隨事變通，應機而作。必由情義，相得道心。次則有法將勤法公，德茂禪林，行暉戒月。洞達深哩，啟悟幽關。昇寶座則善破重昏，震法雷則妙談二障。然某乙濫霑緇服，覺路猶迷。虛誇法行，毫釐未曉。空慚此席，實愧當仁。幸存宿心，暫昇論座。略談妙哩，何樂如之。用光法門，請無疑滯。法師口類蓮叢，言隨花發。詞如劍擊，語下星流。談柄一揮，萬人淨耳。不辭鋒刃，決戰一場。誰能定得孤靈，終保形骸全具。兵不如者，勿與調戰。粟不如者，勿得持久。然某乙不度微

淺，叨觸成多。蒙眾矜饒，免斯不敞。屬以日光西轉，殿下坐疲。且聊繁詞，略談至理。諸餘問難，請以別時。願眾慈悲，布施歡喜。

問：布施能潤生，許稱波羅蜜。持戒非潤生，云何波羅蜜？

答：布施能潤生，許稱波羅蜜。持戒生善因，善因波羅蜜。

問：持戒生善因，善因波羅蜜。忍辱非善因，云何波羅蜜？

答：持戒生善因，善因波羅蜜。忍辱伏嗔怒，伏怒(怒)波羅蜜。

問：忍辱伏嗔怒，伏怒波羅蜜。精進非伏怒，云何波羅蜜？

答：忍辱伏〔嗔怒〕，伏怒(怒)波羅蜜。精進除解(懈)慢，懈慢波羅蜜。問：精進除懈慢，懈慢波羅〔蜜〕。禪定非懈慢，云何波羅蜜？

答：精進除懈慢，懈慢波羅蜜。禪定離諸念，離念波羅蜜。

問：禪定離諸念，離念波羅蜜。智慧非離念，云何波羅蜜？

答：禪定離諸念，離念波羅蜜。智慧能解癡，解癡波羅蜜。

問：智慧能解癡，解癡波羅蜜。前五非解癡，云何波羅蜜？

答：智慧能解癡，許稱波羅蜜。前五之事空，亦稱波羅蜜。

(中略)

4. 今晨二月八日瑜〔踰〕城，轉輪王大悲救護，四大將〔輔〕助賢聖，來霑法席威光。三千應化，一期陽(揚)教。僧俗雲奔，來至道場，要逞問答。當座法將，慈濟英雄。金口所披，一一詮論，無令有滯。談柄遞過，高座請辭。願大眾恩慈，勿處小僧談論少分。

關云：踰城是誰說？涅槃非所談。來去無定住，何名為涅槃？

問：日從何處生？月從何處沒？佛從何處來？眾生從何得？天有己(幾)數門？地有幾何戶？星宿從何生？明堂立幾柱？干木隨身，逢場便戰。自能當爐，不避迸(冰)炭。智慧能當，何勞弓箭？

嘲辭：前者法師言：不憎(曾)一日樂。月六說八關，年三勸道俗。精寶向如山，眼滿心不足。手巾用作衾，盤子作棺槨。差手入黃泉，自有冥官錄。三寶不聞名，牛頭鐵叉卓(著)苦痛奈河邊，論情千萬足。赭之出向前，渾脫且遲卻。

正月說經來，不曾一日樂。湛他乳藥將，櫃裡勞藏勺。日日數餅餐，洽沖無餽飴。挾手入棺中，後人使錢，卻奇是個守財鬼。

(中略)

5. 某乙聞：大覺凝姿，闡三千之要旨。真容布彩，開百億之玄宗。郡(群)迷悟〔即〕六趣空，眾聖奉而三德滿。雖則滔(韜)光力地，隱耀雙林，然至教幽宗，熾流沙界。其有承付囑受傳通者，則我當今聖賢贊普之天下也。伏惟我聖神贊普，立德立仁，至忠至孝。乃宗乃祖，帝子帝孫。玉葉敷榮，金柯發翠。留心梵宇，注想香城。大闡真風，廣施教化。致得緇徒盈於城內，梵剎遍於寰中。八方欽化以來賓，萬姓咸歌於有道。

6. 某乙聞：有冲天之翼者，不棲息於桑榆。有方外之心者，不徇於名利。但某乙一介微淺，識性匪深。忽沐顯靈，誠惶誠悚。西座法師。暢智辯莫見其邊涯。隕(噴)微言罕測其幽旨。不其(期)幸會，喜遇相逢。勿悞牛刀，願垂呵責，幸甚幸甚。

7. 某乙聞：知人者智，自知者明。法師德宇宏深，詞峰（鋒）電擊。向承微詞，難以惜情。不次當仁，敢申管見，請垂聽覺，然於所習維摩經中，立八難義。又，於本文，立四無畏義。又，於人道次第中，立三性三無性義。謹依所見，立義三端。幸請發師，願垂呵責，幸甚幸甚。法師覺業鈞深，詞鋒映俗。裏糧坐鉀（甲），唯敵是求。某乙濫居此座，深愧褒揚。向者所問八難、四無畏、三性三無性名目如何者：言八難者：一、地獄難。二、餓鬼難。三、畜生難。四、比訓（北洲）難。五、無想天難。六、世智辯聰難。七、佛前佛後難。八、生盲生聾難。所言難者，障不出世，名之為難。言四無畏名目如何者：一、一切智無畏，謂佛自言我具一切智故。二、漏盡無畏，謂〔佛〕自言我諸煩惱盡故。三、障道無畏，謂佛自言我知貪慾能障聖道故。四、出苦道無畏，謂佛自言我識無漏道能出生死苦〔故〕。說此四法於大眾中，心無悵懼，故名無畏。言三性者：一、遍計所執性。二、依他起性。三、圓成實性。言三無性者：一、相無自性性。二、生無自性性。三、勝義無自性性。略答如是，有疑任徵。

惟法師向者所徵八難，四無畏行相依何得名者，可不如是？三途，約苦以立名。北洲，約處以立名。無相（想）天，約界以立名。世智辯聰，約見以立名。佛前佛後，約時以立名。生盲生聾，約報以立名。言四無畏行相如何者，如經中說：一、〔一切智無畏〕，外道難云：瞿曇若具一切智者，何故問諸比丘乞食易得不，住處安樂不等？佛為答言：但為順世師弟法故。應問，非謂不知。二、漏盡無畏，外道難云：瞿曇若言漏盡者，何故愛語羅睺，比呵調達？既有愛憎，云何漏盡？佛答：非不盡漏，但為順根可折（摧）伏耳，非憎愛故。三、障道無畏者，為有難云：若言貪慾可障道者，何故須斯二果不斷正妻？又於五慾，佛答：貪慾雖不障前二，定障第三及四等故。四、出苦道無畏者，外道難言：瞿曇說八聖道能出苦者，既言出苦，何故羅漢猶有寒熱飢渴等苦？佛答：聖道實能盡苦，但為羅漢殘報迷（未）亡，非有苦也。四種行相，具答如是。

向者法師所難依何如（而）得除遣者：然此八難，過累雖深，聖製四輪，而能摧伏。一、願生善處輪，除初五難。二、發正願輪，除世智辯聰難。〔三〕、願值善人輪，除佛前佛後難。〔四〕、深種善根輪，除生盲生聾難。總斯而判，疑〔網〕合除。若也再發問端，即〔與〕沒孔鐵照（鎚）無別。

答：地獄苦無間，無間故名難。餓鬼長困飢，受飢故名難。

答：餓鬼飢困逼，困逼故名難。畜生被驅馳，無暇故名難。

答：畜生被驅馳，驅馳故名難。北洲無人我，約處故名難。

答：北洲約處論，約處故名難。無想外人計，約界得名難。

答：無想外人計，約界故名難。世智恃己能，約見故名難。

答：世智〔矜〕自能，自矜故名難。前後不值佛，約時故名難。

答：前後時不遇，不遇故名難。盲聾非〔無〕聞，無聞故名難。

答：南〔洲〕北亦洲，北難南亦難。南〔洲〕北不洲，北難南不難。

8. 某乙聞：鷓鴣爭飛，高低自別。金相濫，見火應分。今此論筵，義亦然矣。仰惟法師有淨名之廣博，身子之玄談。總三藏於舌端，持五業於口海。但某乙龍堆末品，

梵宇輕塵。然則久積滯疑，未曾疏決。幸逢法將，喜慰難勝。請立義此，將申難作。向者法師於維摩經中，立八難義。又，於本文中，立四無畏義。又，於入道次第中，立三性三無性。可不如是？云云。惟法師智量高深，非淺識所知。只如法義，何事不可？向者所立義門，並是法城幽鍵，經義要宗。至意雖則（測）難明，粗略不無疑問。言八難者，未審八難何義，名字何如？言四無畏者，未審四種名目如何？言四無畏者，復是何義？言三性三無性者，何者三性，何者無性？仰請法師一一分析，幸甚幸甚。惟法師心懸寶印，戒護明珠。三慧有文，六塵無染。向者法師所答言八難者：一、地獄。二、餓鬼。三、畜生。四、北洲。五、無想天。六、世智辯聰。七、佛前佛後。八、生盲生聾。所言難者：障不出世，名知為難。言四無畏，復是何義者：一、一切智無畏，謂佛自言我具一切智故。二、漏盡無畏，謂（佛）自言我法（諸）煩惱盡故。三、障道無〔畏〕，謂〔佛〕自言我知貪慾能障聖道〔故〕。四、出苦道無畏，謂〔佛〕自言我識無漏道能出生死苦〔故〕。說此四法於大眾中，心無怖懼，故名無畏。言三性者：一、遍計不（所）執性。二、依他起性。三、圓成實性。言三無性者：〔一〕、相無自性性。〔二〕、生無自相性性。〔三〕、勝義無自性性。可不如是？只如三性三無性，名目可知。云云。八難、四無畏中，敢有咨問。既言障（難）者，障不出世，未審此八種於何稱之曰難？言無畏者，四種名目可知，未審四種行相如何？懸鼓待槌，分明解釋。惟法師辯海宏深，洪波勇而無盡，辭峰（鋒）迅速，磊落難當。向者所答言八種難依何得明者，三途，約苦以立名。北洲，約處以立名。無想天，約界以立名。世智辯聰，約見以立名。佛前佛後，約時以立名。生智辯聰，約見以立名。佛前佛後，約時以立名。生盲生聾，約報以立名。言四無畏所無（有）行相可知者。至趣（於）八難之義，猶未曉情。幸請法師，重為開決。若〔言〕其功，當可敬念（致余）生所有矇矓，即見瓦解。

問：八難之名，過累至深，未審依何而得遣除？向者法師所答：然此八難，過累雖深，聖製四輪，而能除遣（摧伏）者：一、願生善處輪，除初五難。二、發正願輪，除世智辯聰難。〔三〕、願值善人輪，除佛前佛後難。〔四〕、深種善根輪，除生盲生聾難。可不如是？向蒙剖〔析〕，忻情見露。然更欲再微，須存沒行關並往返。請不辭煩，略領少多，用觀法度。

難：地獄能受苦，無間故名難。鬼道有分別，分別不合難。

難：餓鬼長受飢，受飢故名〔難〕。畜生水草充，如何得名難？

難：畜生被驅馳，無暇故名難。北洲無主宰，如何還名難？

難：北洲約處論，約處故名難。無想焉非處，云何得名難？

難：無想外人計，約界故名難。世智持（恃）己能，云何故名難？

難：世智恃己能，恃己故稱難。前後非恃己，云何得名難？

〔難〕：前後不值聖，約時故名難。盲聾生佛世，如何還名難？

難：南洲北不（亦）洲，北難南亦難。南洲北不洲，北難南亦（不）難。

法師辭峰（鋒）碎（翠）錦，辯注如流。一奉至（指）南，重眠頓豁。退思補過，以悔（誨）將來。幸請法師，布施歡喜。

（二）法藏 P. 2807 寫卷背面

(首略)

1. 四智關

四智：鏡智離雜染，離染得名智。平等非雜染，云何名為智？

答：鏡智離雜染，離染許稱智。平等口日（已與）他，三相還名智。

問：平等為己相，己相任稱智。妙觀非之（己）性，云何名為智？

答：平等為己性，云何名為智？

答：平等為己相，己相得名智。妙觀用自在，自在稱為智。

問：妙觀用自在，自在任稱然（智）。成所非自在，云何名為智？

答：妙觀用自在，〔自在〕得名智。成所能變現，能變還名智。

問：一智一非智，許言有四種。四種皆名智，何須云四種？

答：若約智能論，體一不合四。四智用各殊，不得不無四。

(中略)

2. 問：溫室經疏云：置其溫室，洗浴調僧。未審能洗、所洗各通幾塵幾代？

答：能、所皆通四大四塵。

難：地火不相違，將水洗地等。水火互相違，水大不洗火。

解：識外水火性相違，不得以水洗於火。心內水火不相違，能洗所洗通四大。

難：識變水火不相違，與水能洗火。心內水火不相違，以水不滅火。

解：凡夫所見水火實，水火相違不相洗。

解：愚夫識外見水火，水火實故不相洗。菩薩識內見水火，水火似故互相洗。

難：唯識水火體非實，體非安（實）故得同處。識變淨穢性非實，性非實故淨穢同。

解：凡小（夫）所見水火別，耳（而）將水洗內身。菩薩所見處得同，不假外水洗內身。

解：心外所執外水無，不得外水洗內身。法師且聽，惟俟平情側耳佇聽。縱橫一任，勿得尾疑（透迤）。向者法師所側狀，似若竹馬御陣，未可驚忙（慌）。今復亦有釋詞，一一分明領取。

解：識中身器非無別，亦得外水治（洗）內身。

(中略)

3. 某乙聞：崑山出玉，雕琢成珍。漢水藏珠，剖析成澎（瑚）。金須百鍊，鑽木火生。

擊鼓成音，搥鐘響應。仰惟法師，人中楚楚，鐵中鏘鏘。學富三乘，辭風秀異。當今座下，並是龍門匠伯，鱗（麟）閣先賢。法海清深，千擗莫測。智山口峯，萬刃（仞）難瞻。向法海而魂驚，怯義山而戰悚。某識性荒唐，學業膚殘（淺）。命昇談論，豈合當人（仁）？然奉指麾，不敢辭避。攝衣座左，但即兢兢惶。伏願某公、尚書大眾，少假威嚴，庶陳管見。法師莫見小手，便使相輕。自能對當，還須作少多啾唧。主客來往，理合呼迎。乍可避辭鋒而自保，為復怯智力而不全。義重情殷，敢相先白。進退兩途，任選於一。

4. 某乙聞：挺三才，列七政。立仁義，體能溫。前哲後賢，恭而智信，文宣王之奧典也。了心智，超火宅。證慈圓（園）安若須彌者，釋迦如來也。萬物之主者，我聖君也。又云：不登峻山，不知天之高。不涉深谷，焉能知地厚？夫

論義者，賓主陳列，立破甄明。然後可以激揚清辯，明其邪正。使見聞者，長無疆之福，發希有心。今即列兩座，分二宗。實宜立義端，互相問答，理合如是。

5. 某乙聞：滔滔大海，歸之者百川。岌岌孤峰，登之者萬刃（仞）。法師內明至教，外括九流。故則朝興論席，今古恆規。才既不同，宏開法義。仰惟法將，攝精神，養魂魄。文義必莫矇矓，略陳知見，希垂採納。謹依大眾經中，立真如佛性義。又，於所習維摩經中，立八難義。又，於下文之中，立六神通義。又，依人道次第中，立三無性義。謹依所見，立義四端。幸請法公，一一聊（料）簡。
6. 某乙聞：法師學業洪深，詞峰（鋒）秀逸。裹量（糧）作鉀（甲），唯敵是求。某乙濫居法座，深愧褒揚。向所問八難名目如何？

答：言八難者：一是地獄，二是餓鬼，三是畜生，四是北洲，五是無相（想）天，六是世智辯聰，七〔是〕佛前佛後，八〔是〕生盲生聾。所言八者：數之一是數之初，十是數之始。十十相資，名之為百千萬億兆，當之亦然。言難者：障不出世，名之為難。

徵辭曰：法師皆經論目歷而潛通，書史耳聞即闇誦。今日，恰似失魂。

難曰：何立名？

釋曰：再為解釋之，側耳靜聽！故言：道頭知尾，道表知裡。問者慰悅，猶不躍之。

再問八難約何立名者：地獄、餓鬼、畜生，此是三途，約苦立名。北洲，約處立名。無相（想）天，約界立名。世智辯聰，約見立名。佛前佛後，約時立名。生盲生聾，約報立名。略答如是，若也不曉，任再申陳。

客難云：所配八難，約略如是。八難之咎，過累極深，未審依何而得斷除？

主通云：向者所問，然八難之咎，過累雖深，聖製四輪，而能除斷。一、願生善處輪，除初五難所謂地獄、餓鬼、畜生、無相（想）天等是。二、發正願輪，除世智辯聰難。三、願生（值）善人輪，除佛前佛後難。四、深種善根輪，除生盲生聾難。言四者，數也。言輪者，摧輾義，無不明，不復令生。又，言輪者，轉也。能轉淺至深，從小至大，轉凡成聖。言願者，誓也。若無其誓，所事不成。言生者，受也。約此義邊，名曰四輪。能摧八難，可不如是耶？如是。

主嘲辭：如是妙判，疑網合除。若〔也〕再發論端，即是個沒孔鐵鎚。

7. 六通關：謹案釋門目連救母，瞋僧自怒之日，未審乾連既證六通，為是假說，為是真言，是第一問。

答：法師所問，此義深微，非〔智〕不了。此宗玄奧，非法師不知。既問如斯，不可默爾。乾連其（證）六通，為真為假者，經法明著，直是真說，非假說也。

問：目連證六通之果，頻見經說：一人出家，七祖受福。二人出家，七代沉淪。又，經云：一人出家，勝造八萬四千寶塔。又，陀羅尼決云：若人初死，臨欲殞殮，持陀羅尼咒土，七遍散於亡人身上，乘此咒力，亡人不落地獄，上昇天堂。今乾連非但持戒不犯及證六通，兼身出家，勝造寶塔。陀羅尼行，具足在身，毋落地獄不能救，是明之（此）三種，並陟（涉）虛無。恐為謬

也,所以再徵。

答:既上如(所)徵,即合杜口。然有妙哩,不能[無]言。前者:一人出家,謂持戒,故福及七祖。一人出家,七祖沉淪,為犯戒,故七祖墮落。且乾連六通,據實靜(淨)戒具足。母落惡道,[救]拔無方,謂母業力,兒救不得。業力者,佛力廣大,尚自不能。目連曰聖者,向能耶?所答,稍矇矓。即欲細盤,恐妨譏哲(責)。且申關並,伏垂領之。答:善哉善哉,適本願也。

難:六通大神力,自合福及親。親既惠慈(墮惡道),神力非一(六)通。

云(答):六通大神力,理合救慈親。母謂惡業多,障動(重)不能親(救)。

難:六通大圓滿,入定自合見。惡(要)假向佛,定見並妄見。

答:六通是圓滿,入定理合見。為母業[障深],[定]照障不見。

難:[聞]母墮惡道,殺身亦合救。要假代此日,特如何救。

答:聞母墮惡道,殺身理合救。此日佛自咨(恣),以(餘)日不能救。

難:神通能變現,變苦合安樂。慈母救不得,神通無實(變)現。

答:神通能變現,變苦得安賀。慈母為業重,非是無變現。

(中略)

微風出幽谷,不能動大才。師子當頭坐,豈怕文(蚊)盲(虻)來。

(中略)

8. 自下,百法論中三性關。

恆思:恆思名為識,賴耶非恆思,何故稱名識?

問:十七地中微妙義,遍於五分十支中。

三性:決擇分中深奧義,三自性攝更無餘。遍計所執體相空,依他員(圓)成不除遣。

問:遍計體相空,可說相無性。依圓體不無,何故言無性?

答:遍計本[體]無,無體說無性。依圓體成故,密意說為空。

問:遍計是虛妄,入理[即]須除。依他亦非真,聖皆應除遣?

答:遍計唯情有,理無故須除。依他非忘(妄)情,理有不除遣。

問:理中無遍計,入理即言除。其中無[依]他,證真應當遣?

答:遍計理中無,證理故須除。依他世俗存,俗有不[除遣]。

問:理中有圓誠(成),入理證圓性。理內有依他,何故不言證?

答:圓誠(成)有圓性,入理證圓誠(成)。依他識相故,證直[真]不緣俗。

問:證真不緣俗,不[除]遣依他。遍計非證真,何故言除遣?

答:真俗境不同,證真不緣俗。真妄體得同,假說妄情空。

(中略)

8. 唯識宗關,在百法論。

問:外境唯情有,理無名唯識。八識體是心,何故名唯識?

答:外境是虛妄,理無名唯識。八識是識體,理有稱唯識。

問:八識是識體,理有稱唯識。心所非識體,何故名有識?

答:八識是識體,體故(識體)稱唯識。心所識相應,相應名唯識。

問:心所識相應,相應名唯識。色法非相應,何故名唯識?

答：心所識相應，相應名唯識。色法非相應，識變稱唯識。

問：色法識所變，識辯稱唯識。得等非識變，何故名唯識？

答：色法識所變，識變名唯識。得等非識變，分位名唯識。

問：得等識之分位故，分位許稱名唯識。無為是非心分位，何故無為名唯識？

答：得等識之分位故，分位既（許）稱名唯識。無為非是心分位，所知性故名唯識。

四、P. 2807 講經活動都講持用文獻之析論

佛教論義主要在重要節日的法會中舉行。佛教節日齋會，或懸繒燒香，散花燃燈；或設會講經，討論佛義，以達祈福增慧之目的。其中以四月八日佛誕節法會、七月十五日盂蘭盆會，尤為盛大。法會講經說法活動為重要節目，其中必有法師說法，都講起端論難。

至於唐代講經活動進行的具體儀節如何？日本人唐求法高僧圓仁在其《入唐求法巡禮行記》卷二記述了唐文宗開成四年，山東文登縣赤山院新羅僧侶之日常「講經」儀軌說：

〔十一月〕十六日山院起首講《法花經》，限來年正月十五日為其期。十方眾僧及有緣施主皆來會見。就中聖琳和尚是講經法主。更有論義二人：僧頓證、僧常寂。男女道俗同集院裏，白日聽講，夜頭禮懺聽經及次第。^[18]

〔十一月〕廿二日又載「赤山院講經儀式」云：

辰時，打講經鐘，打驚眾鐘訖。良久之會，大眾上堂，方定眾鐘。講師上堂，登高座間，大眾同音稱嘆佛名——音曲一依新羅，不似唐音——講師登座訖，稱佛名便停。時有下座一僧作梵，一據唐風，即「云何於此經」一行偈矣。至「願佛開微密」句，大眾同音唱云——「戒香、定香、解脫香」等頌。梵唄訖，講師唱經題目，便開題，分別三門，釋題目訖。維那師出來於高座前，讀申會興之由，及施主別名、所施物色申訖，便以其狀轉與講師。講師把塵尾，一一申舉施主名，獨自誓願。誓願訖，論義者論端舉問。舉問之間，講師舉塵尾，聞問者語。舉問了，便傾塵尾，即還舉之，謝問便答。帖問帖答，與本國同，但難儀式稍別。側手三下後，申解白前，卒爾指申難，聲如大嗔人，盡音呼爭。講師蒙難，但答，不返難。論義了，入文讀經。講訖，大眾同音長音讚嘆。讚嘆語中有「迴向」詞。講師下座。^[19]

圓仁詳細記載了當時山東赤山院講經的完整儀，包括了集眾、上堂、定座、作梵、唱經、開題等等節目次第，也記述了都講論端舉問的程序。而上錄 P. 2807 則是保存都講論端舉問的過程與實際文本。

其中 P. 2807 正面第「1、2、3、4、6、7」，卷背第「3、4、5」等為都講設疑論難之致語。如：正面第 1 段「某乙聞：理本忘言，豈九流能辯？……一期恩恂，兩得平安，善甚善甚。」^[20]從其中「今者開經之次，理合激揚。但欲務本之規，豈敢改新？而自擅經論深邃，章句難分。略議少多，願垂收採。」、「次則有同師業見聞等，並詞注懸河，文精義海。藏鋒眾內，隱銳人中。勿倍牛刀，漸揮雞兒。無辭忤觸，有怪疏輕。」此段顯為講經法師請都講及聽講眾人設疑論難前客套之致語。

正面第 2 段：「某乙聞：蘇張善說，能聞能知。……幸垂清辯，略為光揚，即恩甚恩甚。」從中「法師辯海泓深，法山峻峙。」、「幸垂清辯，略為光揚」。恭維法師及請求法師通

疑之語氣，顯然是都講設疑論難前之客套致語。

卷背諸段中，如第3段：「法師莫見小手，便使相輕，……主客來往，禮合呼迎。……」第4段：「今即列兩座，分二宗。實宜立義端，互相問答，禮合如是。」第5段：「幸請法公，一一料簡。」這些都是請求法師通疑之語氣。

此外，正面第3段：「某乙聞：夫物有昇降，人有浮沉。隨事變通，應機而作。……答：智慧能解癡，許稱波羅蜜。前五之事空，亦稱波羅蜜。」，從「空慚此席，實愧當仁。幸存宿心，暫昇論座。略談妙理，何樂如之。用光法門，請無疑滯。」、「法師口類蓮叢，言隨花發。詞如劍擊，語下星流。談柄一揮，萬人淨耳。」自我謙虛及對法師的恭維，顯然也是都講的設疑前之致語。而後緊接著「問：布施能潤生，許稱波羅蜜。持戒非潤生，云何波羅蜜？答：布施能潤生，許稱波羅蜜。持戒生善因，善因波羅蜜。」等六對問答，則當是圓仁《入唐求法巡禮行記》中所謂的「帖問帖答」，所以也是都講所據的文本。

按：「帖問帖答」，^[21]就是用簡短語言提問，而以簡短的語言回答，猶如今天學生考試的簡答題。P. 2807 正反面均保存了敦煌吐蕃時期寺院講經辯難解答經義的文獻，其中便充滿了這種「帖問帖答」簡短形式的問答，上舉正面第3段的六對問答，第七段的八則簡答…等都是。

第4段：「今晨二月八日踰城，轉輪王大悲救護，四大將輔助賢聖，……挾手入棺中，後人使錢，卻奇是個守財鬼。」，其中「僧俗雲奔，來至道場，要遲問答。當座法將，慈濟英雄。金口所披，一一詮論，無令有滯。談柄遞過，高座請辭。願大眾恩慈，勿處小僧談論少分。」顯示法師通疑後，遞過談柄，都講請法師辭座。結束前都講同時還有「前者法師言：不曾一日樂。月六說八關，年三勸道俗。精實向如山，眼滿心不足。……」對法師調侃的嘲辭。

又正面第7、8段，除都講設疑致語外，更有立義、論難的具體內容。卷背第1段為「四智闕」的問答，第2段為《溫室經》的「難」與「解」。而正面第6段，則更有徵辭、釋曰、還有客難、主通、最後還有「如是妙判，疑網合除。若〔也〕再發論端，即是個沒孔鐵鎚。」調侃都講的主嘲辭。這些更能印證圓仁所記赤山院講經儀式中論義者論端舉問，都講法師問答的情形，尤其是呈現了「帖問帖答」與講師蒙難，但答，不返難的實況。

唐代佛教講經有僧講與俗講之分，日本人唐求法高僧圓珍在《佛說觀普賢菩薩行法經記》「重閣講堂」條有云：

言講者，唐土兩講：一俗講，及年三月就緣修之，只會男女，勸之輸物，充造寺資，故言俗講（僧不集也，云云）。二僧講，安居傳法講是（不集俗人，若集之，僧被官責）。上來兩寺事皆中司所（京經奏，外申州也，一日為期），蒙判行之。若不然者，寺被官責（云云）。^[22]

僧講經講，所講內容除了經典外，還有說法。然不論依經講說，或但講佛法而不據經典文字逐一講說，其講說形式例有申問。孫楷第《唐代俗講軌範與其本之體裁》一文指出：「六朝以來的寺院講經，多由法師都講二人分工共作。都講唱誦經文，多由弟子後輩任之；法師乃為眾解說，率皆高明上座。孫氏又說：「更以諸書考之，則都講於講經時除為法師唱經或誦經之外，尚有質問之權，當時語謂之『難』而法師則應據其所以詰問者解答之，當時語謂之『通』。是以，都講之雋者，立義能難法師，而法師之職為開解，其雋者亦唯

以摧鋒拔關見長。』^[23]

講經法會雖法師為主，都講居次，然講經的法師與唱經的都講，實際是各有專長。都講也非一般僧人能勝任。姜伯勤以為：「都講」，是梁·慧皎《高僧傳》中的「經師」發展到俗講中的角色；「俗講法師」則是《高僧傳》中的「唱導師」發展到俗講的角色。^[24]蓋以都講執司舉唱經文，講經法師宣唱主在法理開導眾心。若此，則都講、講經法師之職司並列慧皎十科而於入《高僧傳》之列，後唐·道宣《續高僧傳》、宋·贊寧《宋高僧傳》則同入「雜科聲德」。足見都講亦當頗具學養與文采，我們從敦煌寫本所保存的都講持用文獻，無論議致語或議論設問，均可見其一斑。

今存敦煌文獻中，保存有佛教俗講的講經文，其中不僅有法師的講唱，同時也保存了部分都講設難及法師通難的資料，同時也有「帖問帖答」簡短形式的問答，正可與 P. 2807 相互印證。前述《維摩詰經講經文》、《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文》有關都講的論議，雖為片段，但由於這二篇講經文寫本是講經法師所根據的底稿或抄錄本，內容係以法師講說為主體，上舉都講提問，法師回答的部分顯然是佛教講經活動實況的遺跡。另一方面，唐五代俗講的盛行，是佛教世俗化的重要弘法手段，儀軌之講求不若正式講經之莊嚴而完備，儀式節次每有節略簡省，內容也逐漸投聽眾之所好，不復以演空有之義為要，都講設疑法師通難也漸次減少，而淪為虛應，甚至全然無有。都講之職司僅見唱經而已。不過也有可能由於今所見敦煌寫本講經文為法師講唱的用本，非都講使用之底本。因此，上舉敦煌《維摩詰經講經文》、《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經講經文》雖有部分問答，然均不見都講設難之前的致語及法師通疑前的致語，也就不難理解了。

至於有關都講設難前的致語及法師通疑前的致語，實際上，敦煌文獻中保存不少，除上舉 P. 2807 外，尚有 P. 2631、P. 2761、P. 2770、P. 3165、P. 3179、P. 3219、P. 3399、P. 3500、P. 3549…等。其中李正宇曾據 P. 3165 撰文討論，以為此件係保宣所撰通難之前辭，具保存「通難」直接證據之價值，並擬題為《講經通難致語》七首^[25]。七首中大略分為設難致語與通疑致語兩種，其二、三、五、六篇為都講設難致語；一、四、六等篇為法師通疑致語。由於原卷前後多所殘缺，以下謹錄其中較完整的第四、第五兩篇，以資參考如下：

其四：「保宣聞：周星西朗、玄風從此鴻（弘）揚；漢月東明，大教因斯廣聞。自後英奇降世，盛轉法輪，曆踐驚嶺，受稱延聖。今者，三春中律，四序交歡，是我佛厭皇宮之晨（辰），太子應逾城之節。傾城攀望，當連說成道之源，闡城剋誠，側聽修行之理。談宣萬法，無不歸依；演暢千門，總生虔仰。況保宣生居末代，智性荒蕪；學業不就於名師，蹭蹬闖行而過也。況且三乘奧典，全無至趣之由，八藏玄文，俱之（乏）披尋之意。賴遇司徒政化，當作弘揚法船，似乎生佛日，即今暉曜。如斯妙鄉，何日得聞？如此論場，甚時得見？有才有志，須出昌強，此時若不詮量，過後悔將何及！保宣志淺，不敢當人，雖所卑微，也須擇親，近止攀□，□□不逾，接下尋游，恐乖失事。眾中有同師、同學、同見、同聞者淨土寺吳法律閻黎，天生英俊，稟性聰靈，一類之中，標為第一。如來留教，深（？）知喻而知困，調御貴宗，探見根底。意欲褰衣渡海，遇海浪而值深波；折草量天，望天門而轉運。然乃是事，此佛法內，亦有淺深。人類眾多，利鈍者，乃有高下；三千律寶，並無抵（低）昂。大教之中，不生人我。事願依請，接引少才，共立論端，則是恩甚。」

其五：「保宣聞：寶山雖極，仰惟英靈出眾，俊（峻）德越倫；驅馬八藏而俱通，具進便能而開演；問一答十，不滯剎那；問難尋疑，若盆瀉水；才官來至，勢若山摧忽敵峰（鋒）詞，數夢曾尋，大教向大教，判罰無疑涇流，三乘就□□□□□□。昔聞三十六難。尚由（猶）不被（避）能當。」

從第四篇中的：「眾中有同師、同學、同見、同聞者淨土寺吳法律闍黎，天生英俊，稟性聰靈，一類之中，標為第一」可見此顯然為高座對次座獎譽詞。而第五篇中的：「仰惟英靈出眾，峻德越倫；驅馬八藏而俱通，具進便能而開演；問一答十，不滯剎那」顯為設疑之都講對解疑法師的恭維語。

據此，持與 P. 2807 被一般視為「釋門範文」的講經文獻對照，可知 P. 2807 實為法師與都講相互問難整理的文本，當是吐蕃時期到歸義軍時期敦煌僧人們講經說法的參考範本。既有都講恭維法師設難致語與法師通疑致語，又有「帖問帖答」簡短形式的問答，更有法師對都講善意調侃的嘲辭。又從 P. 2807 申問詰難的過程，均與赤山院講經儀式所載，「舉問了，便傾塵尾，即還舉之，謝問便答」。「帖問帖答」，「講師蒙難，但答，不返難」的情形吻合。可見 P. 2807 正背面所抄顯然是一較為完整的講經說法申義論難的文本無疑。

五、結 語

自來法會講經說法例置「法座」與「經座」，講唱通難各有職司。法師之高座，又稱「法座」，講經法師又稱「法主」、「講主」；都講雖亦有高座，然以職司唱經，所以又稱「經座」、「唱經座」，都講法師分位，主客分明。講經法會以講說經義為主，因此法師講唱都事先撰寫底稿以資講唱時之提示，此種俗講時使用的底本便是所謂的「講經文」。而「俗講」是在家俗眾為對象的講經活動，蓋起源於「唱導」，盛行於唐、五代。敦煌藏經洞發現《長興四年中興殿應聖節講經文》、《金剛般若波羅蜜經講經文》、《妙法蓮華經講經文》……等多種唐五代的講經文，正是此種活動的文獻遺存，提供我們唐代俗講法師講經的寶貴材料，為我們勾勒唐五代講經的部分實況。

今存敦煌寫本中各講經文中之白文，相當於經疏，是法師用來演述經文的部分。講經說法，本有難通之事，論難詰問之事由唱經之都講擔任。都講於法會之地位雖不若法師，然既對峙分登高座，其為法會主體，關係法會進行，其重要可知。

今存敦煌寫本中各講經文中但有催唱經文之請求語，無都講與法師論難通疑往復之詞。推究其因，蓋講經本以義解為主，所重在於法師，都講觸機設難向法師提問，以促進聽眾之理解。是法師為主，都講為客。講經文所呈現的以法師講經為主，當極自然之事。

雖然講經活動的主要目的在於弘揚佛法，宣揚教義，固然以講經法師為主，然宣講活動的順暢與效果的彰顯，尚有賴都講相互搭檔，始易發揮。都講設難大抵隨講而發；法師通疑自然是就難而答，本屬講經活動臨場隨機之應變。但為求講經說法不至冷場或失控，都講法師為法會之搭檔，更可相互配合，預先擬訂提問，以為備用。《舊唐書·白居易傳》載文宗太和元年，九月上誕節，召居易與僧惟澄、道士趙常盈對御講論於麟德殿，說「居易論難鋒起，辭辨泉注，上疑宿構，深嗟挹之。」^[26]這反映唐代論議原有作事先準備（「宿

構」)的習慣。敦煌文獻中所呈現當有此種夙構之可能,當然也有後人就聆聽實際法會講唱以致疑通難講後整理而成寫本之可能。至於設難通疑前致語多恭維、客套、調侃之話語,未免臨場語塞失體,理當先行草擬,現存敦煌寫卷中呈現的以此為多。

又由於都講申問難形式、內容的相關文獻,長久以來未見梳理,以致對其詳情不甚瞭解;另一方面,又由於唐五代講經之發展,俗講興起,逐漸偏離講經正軌,至後世徒以悅邀布施而不能演空有之義,以致所講者僅事實之末,既非闡揚名理,當然也就無事於難通了。

今所見敦煌寫本各講經文,蓋為講經法師之提示稿或抄錄本,自然以法師講說經文的義解為主,而不及於都講設難之詞。此外,若有都講與法師設難通疑之詞,也當是都講備忘之夙稿,大抵與其他齋會願文、莊嚴迴向文等合抄,不立標目,以致敦煌寫卷目錄之著錄大多以「釋門雜文」、「釋門範文」稱之,遂使此類講經活動之文獻,湮沒無聞。都講與法師設難通疑的實況也隱而不顯。

另一方面都講論議至北宋時已消歇了,此時都講在講經活動的職司僅剩「舉唱經文」。推究其因,或許由於唐五代俗講,通俗化、世俗化、娛樂化快速發展,佛教講經走出寺院,成為民間講唱主流;在此趨勢下,講經活動中法師與都講論難問答,機鋒相對,相互調侃,彼此嘲諷,其諧謔性深受聽眾所喜好。因此促使了《茶酒論》、《孔子項托相問書》、《晏子賦》等一類對話體、問答體,以劇談、謔論為主的論難表演方式興起。^[27]這種娛樂文學更能滿足聽眾好諧謔、機鋒的需求,也加速了在莊嚴講經活動中都講論議的消亡。

在 P. 2807 寫卷正背面抄寫被敘錄為「釋門範文」的講經文獻中,我們把梳出相當豐富的都講設難、法師通疑,以及相互問答的寶貴資料,對於瞭解唐五代佛教講經的各個面向與實況,提供了極其難得的珍貴材料。對唐五代佛院寺院講經立體的認知與講經活動發展演變的探究尤有助益。

注 釋

- [1] 主要有《長興四年中興殿應聖節講經文》、《金剛般若波羅蜜經講經文》、《妙法蓮華經講經文》、《佛報恩經講經文》、《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天講經文》、《佛說阿彌陀經講經文》、《父母恩重經講經文》、《維摩詰經講經文》、《無常經講經文》及《盂蘭盆經講經文》等。
- [2] 如向達《唐代俗講考》,《燕京學報》106,第1—13頁,1934;孫楷第《唐代俗講軌範與其本之體裁》,《國學季刊》6:2,第185—236頁,1937年3月;傅芸子《俗講新考》,《新思潮》1:2,1946年;平野顯照《敦煌本講經文と佛教經疏との關係》(續),《大谷學報》40:2;41:2,1960年9月;1961年10月等。
- [3] 如羅宗濤《敦煌講經變文研究》,國立政治大學中國文學研究所博士論文,1972年6月。
- [4] 如牟潤孫《論儒釋兩家之講經與義疏》,《新亞學報》4:2,第353—415頁,1959年2月;李正宇《敦煌俗講僧保宣及其〈通難致語〉》,《程千帆先生八十壽辰紀念文集》,南京:江蘇古籍出版社,1992年2月,第210—219頁;陳洪《漢化佛教首例講經儀軌考釋》,《徐州師範大學學報》1,1999年1月;李小榮《試論釋家講經之展開》,《閩南佛學院學報》1999年第2期,第175—182頁;陸永峰《漢唐佛教講經》,《閩南佛學院學報》2001年第1期,第138—145頁。
- [5] 國科會專題計畫編號:96—2411—H—343—008—MY2,執行期間:2007.08.01至2009.07.31。
- [6] 王重民《敦煌遺書總目索引》,北京:中華書局,1983年6月。
- [7] 《法藏西域漢文文獻》第18冊,上海:上海古籍出版社,2001年。

- [8]「贊普」是吐蕃軍長的稱號；「節兒」為吐蕃佔領敦煌的官職，相當於唐代的刺使；「部落使」為吐蕃管理千戶部中的行政及軍事事務之長官，吐蕃統治敦煌時敦煌漢族世家豪門也有任「部落大使」者。
- [9]陸離《吐蕃統治時期敦煌僧官的幾個問題》，《敦煌研究》2005年第3期，第93—98頁。
- [10]陸離《有關吐蕃太子的文書研究》，《敦煌學輯刊》2003年第1期，第29—41頁。
- [11]S. 542V《戊年(818)六月沙州諸寺丁口車牛役簿》有：「朱奴子，翟教授手力。」
- [12]P. 4640《翟家碑》：“其唯都僧統和尚。本起自陶唐之後，封子仲丹為翟城侯，因而氏焉。其後柯分葉散，壁(壁)去殊移，一支徙官流沙，子孫因家，遂為敦煌人也。皇祖諱希光，金芒授彩，月角成資。蘊孫子之韜鉗，曉黃公之秘略。矢穿七割，弧彎六鈞。河右振其嘉聲，上蔡聞其雅譽……轅門義德，將帥推賢。節下求能，囊錐先穎。陳謀佐命，定國難於奉天。歸義軍河西釋門都僧統翟法榮之祖翟希光為唐朝武職軍將，曾經在奉天作戰，平定國難。”
- [13]參姜伯勤《敦煌本乘恩帖考證》，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，北京：中國社會科學出版社，1996年11月，第380—394頁。
- [14]鄭炳林《都教授張金炫和尚生平事蹟考》，《敦煌學輯刊》1997年第1期，第96—102頁。
- [15]李正宇《敦煌文學本地作者勾稽》，《敦煌文學概論》第三章第二節，蘭州：甘肅人民出版社，1993年3月，第96頁。
- [16]參陳祚龍《悟真生平和著作》*Lavieet les oeuvres de Wou-tchen*，法國巴黎遠東學院出版，1966年；續華《悟真事蹟初探》，中國佛教學術論叢51，佛光山文教基金會，2002年3月。
- [17]陳祚龍《唐代敦煌佛寺講經之真象》一文以為今存敦煌講經文的內容，都沒有屬於釋家正統之「講經」所應具備辯難解答經義之記述。敦煌文獻中，雖有些關於「俗講」儀軌的篇章，但其中未見列出「講」唱「經」文辯難解答經義之項目。不過，陳祚龍以為：唐代敦煌的佛寺，當年必定亦有具正統的「講經」。陳氏文中有P. 2807的部分錄文，未作任何說明。
- [18]白化文、李鼎霞、許德楠校註《人唐求法巡禮行記校註》，石家莊：花山文藝出版社，1992年，第190頁。
- [19]白化文、李鼎霞、許德楠校註《人唐求法巡禮行記校註》，石家莊：花山文藝出版社，1992年，第191—192頁。
- [20]P. 2807正面第1、2、3段，又見於P. 2770《釋門範文》中，內容文字相同。按：詳審P. 2770《釋門範文》內容亦屬講經活動之相關文獻，其詳細整理與研究，容後另文發表。
- [21]《人唐求法巡禮行記校註》云：帖名詞作狀語，意為「像帖那樣」。帖是一種用簡短言詞書寫的柬帖，如軍帖、名帖等。此句意為「用像帖那樣簡短的言詞問，用像帖那樣簡短的言詞答」。
- [22]《大正藏》56冊，第227頁。
- [23]國科會專題計畫編號：96—2411—H—343—008—MY2，執行期間：2007.08.01至2009.07.31，第43頁。
- [24]參姜伯勤《變文的南方源頭與敦煌的唱導法匠》，原載《華學》1，1995年8月，第149—163頁。後收入《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，北京：中國社會科學出版社，1996年11月，第412頁。
- [25]李正宇《敦煌俗講僧保宣及其〈通難致語〉》，《程千帆先生八十壽辰紀念文集》，南京：江蘇古籍出版社，1992年2月，第210—219頁。
- [26]見《新校本舊唐書》卷一百六十六《白居易》，第4353頁。
- [27]國科會專題計畫編號：96—2411—H—343—008—MY2，執行期間：2007.08.01至2009.07.31，第43頁。

沙州歸義軍史事繫年(中和五年—龍紀元年)

榮新江 余欣

(北京大學歷史系;復旦大學歷史系)

按語:本文係筆者所撰《沙州歸義軍史事繫年》之第六篇,前五篇已分別刊出,即①《沙州歸義軍史事繫年示例》(大中二年—五年),《華學》第7輯(饒宗頤教授米壽志慶),中山大學出版社,2004年,223—233頁;②《沙州歸義軍史事繫年(大中六年—咸通二年)》,《敦煌吐魯番研究》第8卷(慶祝饒宗頤先生米壽專號),中華書局,2005年,71—88頁;③《沙州歸義軍史事繫年(咸通三年—六年)》,白化文主編《周紹良先生紀念文集》,北京圖書館出版社,2006年,333—342頁;④《沙州歸義軍史事繫年(咸通七年—十三年)》,《慶祝寧可先生八十華誕論文集》,2008年10月,271—295頁;⑤《沙州歸義軍史事繫年(咸通十四年—中和四年)》,《敦煌學》第27輯(柳存仁先生九十華誕祝壽專輯),2008年2月,255—273頁。其間亦有改訂或重新繫年者,幸望讀者一並參看。近十餘年來,由於英、法、俄藏敦煌寫本大型圖錄陸續公佈,研究條件大大改觀,佳篇疊出,我們雖然撰有歸義軍史事繫年書稿,但為追求“學術之徹底性”,仍在參考時賢論著,大力補充。唯歸義軍時因材料殘缺不齊,編年尤非易事,時賢所論某些問題,亦未敢讚同。今於考證部分加以論說,容有不周之處,敬請指正。

說明:1. 有關沙州歸義軍時期政治、經濟、軍事、外交、宗教、民生之敦煌文書與傳統史料,無不資取,以事繫日,以日繫月,以月繫時,以時繫年,逐條排比,勒為一編。2. 本書之體式,仿照《通鑑》,而略加變通。正文敘史事,小字注明史源,次則間加考訂,猶如《考異》與《胡注》。3. 重要文書,如詔令、牒狀,常於正文及考證中徵引,其文中俗字、異體字、通假字、錯別字,徑改為通行繁體字,不出校。4. 考證中徵引前賢時彥之觀點,亦以著者加發表年份及頁碼之形式括注,以示不敢掠美之意。所用參考文獻縮略語表附於文末。5. 敦煌文書既多且殘,從中爬梳歸義軍史料,甚為不易,雖欲竭澤而漁,猶恐有吞舟之漏,讀者其見恕焉。

中和五年/光啓元年歲次乙巳(885)

春,三月,十四日,大赦天下,改元光啓。《車駕還京師大赦詔》亦於五月末由河西都防禦使轉頒至沙州。

【史料】《車駕還京師大赦詔》(P. 2696,蔡治淮 1982, 650—659 頁;唐耕耦等 1990c, 263—267 頁;劉俊文 1989, 420—425 頁)。

【考證】按《車駕還京師大赦詔》鈐有“河西都防禦使印”,說明係由涼州之河西都防禦使轉發至沙州。至於抵達沙州之時間,森安孝夫以為在五月末(2000b, 13—14 頁)。

三月,十八日,某學郎書《因緣心釋論》。

【史料】《因緣心釋論》卷背題記(北麗字 83v,李正宇 1987a,29 頁;池田溫 1990, No. 2036,435 頁;施萍婷 2000,459 頁)。

【考證】十四日改元,敦煌未能及時獲知,仍用中和年號。又,此題記書於卷背,疑為抄畢後隨手戲題。

夏,四月,十八日,未時,某學郎書《式叉摩尼六法文》。

【史料】《式叉摩尼六法文》題記(S. 2369,施萍婷 2000,72 頁)。

五月,九日,付靈圖寺《甚希有經》、《諸寶頭盧經》等,共計二十一卷。

【史料】《乙巳年五月九日付經歷》(S. 375,方廣錫 1997,695—697 頁;郝春文 2003b, 204 頁)。

【考證】原題“乙巳年五月九日付圖經本數”,方廣錫云,疑為唐僖宗中和五年(八八五,乙巳)所寫,“圖”,應為靈圖寺(方廣錫 1997,695 頁)。從之。

同月,十八日,張球手自書《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經咒》訖,發心終身頂戴,乞願加備。

【史料】《首楞嚴經咒》題記(北潛字 100,池田溫 1990, No. 2037,435 頁)。

【考證】此為中和年號最晚之例。

冬,十二月,寺主道行狀上都僧統,請辭寺主之位,別差一僧替。十一日,悟真判下,云:“寺主自任綱紀,已經數稔,成功益績,課效尤多。今既懇辭,理宜矜放。付寺,徒衆商量差替。”

【史料】《乙巳年十二月道行辭職狀及都僧統悟真判辭》(P. 3100,唐耕耦等 1990c,45 頁)。

十二月,十三日,緣常年局席,次至汜文通家,錄事發社司轉帖,令社衆准例送納麥粟至汜家。

【史料】《乙巳年十二月十三日常年局席轉帖》(P. 4019v,寧可、郝春文 1997,162—164 頁;山本達郎、土肥義和、石田勇作 1989,25 頁)。

同月,廿五日,靈州安慰使嗣大夫至沙州,節度參謀張大慶因抄得《沙州伊州地志》一卷。

【史料】《沙州伊州地志》題記(S. 367,唐耕耦等 1986,41 頁;鄭炳林 1989,69 頁;王仲犖 1993,207 頁;李正宇 1998,231 頁;郝春文 2003b,178 頁)。

【考證】此為光啓年號之初見,蓋賴靈州使者相告。

龍家,本焉耆人。文宗開成五年,回鶻為黠戛斯所破,龐特勤率十五部西遷,據焉耆,有二十萬衆。舊焉耆王族以下龍姓居民,或沒入回鶻,或散入甘、肅、伊諸州,化為部落,各有其首領。其人輕銳,健鬥戰。時河西創復未久,蕃、渾、嗚末、羌、龍狡雜,極難調伏。歸義軍所轄各部,漸漸訓以華風,諸異族稍稟皇化,軌俗為之一變,咸會馴良,馳誠奉質,願效軍鋒。

其後,龍家等來附者甚衆,遂著其一部於寺院內安置,為常住百姓。時有不法之徒仗勢侵凌寺院常住人戶,大衆投告於節度使張淮深,使主屢致帖都僧統,處分丁寧,遂出榜云:“因茲管內清泰,遠人來慕於戟門。善能抑強,龍家披帶而生降,達訥似不呼而自至,

昔爲狼心敵國，今作百姓驅馳。故知三寶四王之力，難可校量，倍更遵奉盈懷，晨昏豈能懈怠。今既二部大衆，於衙懇訴，告陳使主，具悉根源，敢不依從衆意。累使帖牒，處分事件，一一丁寧，押印指搗，連粘留符，合於萬固。應諸管內寺宇，蓋是先帝敕置，或是賢哲修成，內外舍宅、莊田，因乃信心施入，用爲僧飯資糧；應是戶口家人，壇越將持奉獻，永充寺舍居業。世人共薦共揚，不合侵陵，就加添助，資益崇修，不陷不傾，號曰常住。事件一依舊例，如山更不改移。除先故太保諸使等世上給狀放出外，餘者人口，在寺所管資莊、水磴、油梁，便同往日執掌住持。自今已後，凡是常住之物，上至一針，下至一草，兼及人戶，老至已小，不許倚形恃勢之人，妄生侵奪，及知典賣。或有不依此式，仍仰所由具狀申官，其人重加刑責；常住之物，却入寺中，所出價值，任主自折。其常住百姓親伍禮，則便任當部落結媾爲婚，不許共鄉司百姓相合。若也有違此格，常住丈夫私情共鄉司女人通流，所生男女，收入常住，永爲人戶驅馳，世代無容出限。其餘男兒丁口，各須隨寺料役，自守舊例。”

【史料】《通鑑》卷二四六文宗開成五年條；《殘狀》(S. 5967, 榮新江 1995a, 146 頁)；《敕河西節度兵部尚書張公德政之碑》(S. 6161 + S. 3329 + S. 11564 + S. 6973 + P. 2762, 藤枝晃 1964, 64—69 頁；唐耕耦等 1990d, 198—207 頁；榮新江 1993a, 207—212 頁/1996b, 400—405 頁)；《沙州伊州地志》(S. 367, 唐耕耦等 1986, 39—42 頁；鄭炳林 1989, 65—73 頁；王仲犖 1993, 196—207 頁；李正宇 1998, 231—249 頁；郝春文 2003b, 178 頁)；《張淮深造窟功德記》(P. 3720—7, S. 5630, 鄭炳林 1992a, 267—280 頁；馬德 1996b, 311—313 頁)；《河西都僧統悟真處分常住榜》(P. 2817, 鄧文寬 1993, 218—220 頁)。

【考證】龍家之族源及興衰史，參榮新江《龍家考》(榮新江 1995a)。P. 2187 處分常住文書之考證，參鄧文寬 1993；榮新江 1995a。

光啓二年歲次丙午(886)

春，正月，十四日，三界寺僧書《金光明最勝王經》。

【史料】《金光明最勝王經》卷九題記(北雨字 63, 池田溫 1990, No. 2038, 435 頁)。張淮深造高再晟進京求節。三月，高再晟一行經涼州東行。廿日，再晟致書沙彌惠遠，報平安過境消息。

【史料】《高再晟致惠遠沙彌殘書札》(P. 3068)。

【考證】吳震推斷第二般論節專使爲光啓元年發遣(吳震 1996, 376 頁)。近是。

先是，翟信子、翟定君父子二人，於汜法律面上便貸麥粟，中間已還納多分。六月廿四日，再立欠麥粟憑，約定至秋還清其餘部分。

【史料】《丙午年翟信子翟定君父子欠麥粟憑》(P. 3860, 山本達郎、池田溫 1987, 142 頁；唐耕耦等 1990a, 111 頁；沙知 1998, 392—393 頁)。

【考證】陳國燦考爲 886 年，(陳國燦 1984, 12 頁)從之。

九月，一日，安國寺起首修南殿。

【史料】《唐光啓二年安國寺上座勝淨等諸色斛斗入破曆算會牒殘卷》(P. 2838—2, 唐耕耦等 1990b, 328—332 頁)

十月，緣秋座局席，錄事張欺發社司轉帖，限社衆十日於節如蘭若門前取齊。

【史料】《光啓二年十月社局席轉帖》(S. 1453, 寧可、郝春文 1997, 137—138 頁；山本

達郎、土肥義和、石田勇作 1989, 26 頁)。

冬,十二月,十五日,僧政、法律、判官、徒衆算會甲辰年正月以後至丙午年正月以前,中間三年應入磴課、梁課、厨田及前帳回殘斛斗油升等帳目。安國寺上座勝淨等編成算會牒,狀申都僧統。

【史料】《唐光啓二年安國寺上座勝淨等諸色斛斗入破曆算會牒殘卷》(P. 2838—2)。是歲,張淮深續遣張文徹率專使人唐求請旌節。

【史料】《沙州進奏院狀》(S. 1156,張國剛 1986, 57—59 頁;唐耕耦等 1990c, 370—373 頁;榮新江 1996b, 187—189 頁;郝春文 2006a, 151—153 頁)。

光啓三年歲次丁未(887)

春,二月,作坊使康文通爲矜放退渾何竹口事,牒申尚書張淮深。

【史料】《光啓三年二月作坊使康文通牒》(S. 7384v)

【考證】牒尾有張淮深批示,可證至 887 年初淮深仍稱尚書。但與此同時,淮深始進稱僕射,此由下條所引《沙州進奏院上本使狀》文中以僕射爲本道節度使之代稱可知。

二月,十七日,歸義軍專使押衙宋閏盈、高再晟、張文徹等三般同到興元駕前,時唐朝君臣避朱玫之亂,逃奔至興元。十八日,歸義軍使進奉。十九日,對。廿日,參見四宰相、兩軍容及長官,兼送狀啓信物。其日面見軍容、長官、宰相之時,張文徹、高再晟、史文信、宋閏盈、李伯盈同行酌定,宋閏盈出班,祇對叩擊,具說本使一門,拓邊效順,訓襲(習)義兵,朝朝戰敵,爲國輸忠,請准舊例建節。廿餘年,朝廷不以(與)指搆,今固遣閏盈等三般六十餘人論節來者。如此件不賜獲,絕商量,即恐邊塞難安,專使實無歸路。軍容、宰相處分:“緣駕迴日近,專使但先發於鳳翔祇候,待鑾駕到,即與指搆者。”至廿二日,沙州進奏院知院官夷則與專使同行啓程往鳳翔。

三月,一日,三般專使到鳳翔。四日,帝駕入。五日,遇寒食。至八日假開,夷則遣專使參宰相、長官、軍容。

九日,夷則便遣李伯盈修狀四紙,同入中書,見宰相論節。其日,宋閏盈懇苦再三,說道理。却到驛內,其張文徹、王忠忠、范欺忠、段意意等四人言:“路次危險,不用論節,且領取迴詔,隨韓相公兵馬相逐歸去,平善得達沙州,豈不是好事者!”其宋閏盈、高再晟、史文信、李伯盈等不肯,言:“此時不爲本使懇苦,論節將去,虛破僕射心力,修文寫表,萬遍差人,涉歷沙磧,終是不了。”

至十一日,夷則又遣李伯盈修狀四紙,經宰相過。

至十三日,夷則再遣李伯盈修狀七紙,經四相公、兩軍容及長官過,兼宋閏盈口說道理。言:“留狀商量。”中間三日,不過文狀。

至十七日,夷則又遣李伯盈修狀五紙,經四宰相過,及見長官,亦留狀,不蒙處分。

中間又兩日停,至廿日,夷則又遣李伯盈修狀七紙,經四宰相、兩軍容及長官過,亦宋閏盈說道理。亦言:“留狀。”見數日不得指搆,其張文徹、王忠忠、范欺忠、段意意等便高聲唱快。又言:“趁韓相公兵馬去者。”便招召一行官健,遣一齊亂語,稱:“不發待甚者?”宋閏盈、高再晟、史文信、李伯盈等言:“頗耐煞人!我不得旌節,死亦不去。”夷則見他三般專使言語紛紜,拋却遂出驛來,又遣李伯盈修狀五紙,見四宰相及長官,苦著言語,痛說

利害，言：“此件不賜旌節，三般專使誓不歸還者。”其宰相、長官依稀似許。其宋閔盈、高再晟、史文信、李伯盈等遂遣夷則、通徹求囑得堂頭要人，一切口稱以作主，檢例成持與節及官告者。遂將人事數日立一文書呈過，兼設言約。其日商量人事之時，三行軍將官健一人不少，總言相隨論節，只有張文徹、王忠忠、范欺忠、段意意等四人不肯，言：“終不相隨。”其張文徹就驛共宋閔盈相諍。其四人言：“僕射有甚功勞，覓他旌節。二十年已前，多少樓羅之人來，論節不得，如今信這兩個愁屢生，惋沸萬劫，不到家鄉，從他宋閔盈、高再晟、史文信、李伯盈等詐祖乾聖，在後論節，我則親自下卦看卜，解聖也不得旌節。待你得節，我四人以頭倒行。”夷則見張文徹等四人非常惡口穢言，苦道不要論節，亦勸諫宋閔盈、李伯盈等：“榮則同榮，辱則同辱，一般沙州受職，其張文徹、王忠忠、范欺忠、段意意等四人，上自不怕僕射，不肯論節，一齊拋却發去，有何不得？”其宋閔盈、高再晟、史文信、李伯盈等四人以死不肯，言：“身死閑事，九族何孤！節度使威嚴不怕，爭得我四人如不得節者，死亦不歸者。”夷則見他四人言語苦切，同見堂頭要人，仔細商量，言：“不用疑惑，但頻過狀，我與成持。”

至廿三日，夷則又遣李伯盈修狀四紙，經宰相，事竟未果，而朝廷終不予准深節度使旌節。

【史料】《沙州進奏院狀》(S. 1156, 張國剛 1986, 57—59 頁; 唐耕耦等 1990c, 370—373 頁; 榮新江 1996b, 187—189 頁; 郝春文 2006a, 151—153 頁)。

【考證】當是時也，唐朝君臣方避朱玫之亂，奔命於興元、鳳翔之間，無暇顧及河西旌節一事。從狀文所記錄論節經過觀之，雖沙州專使用盡上狀、對問、送禮、請托等種種手段，但唐廷宰相，尤其是握有實權之觀軍容使，因循拖延，視瓜沙之得失為無關痛癢，朝廷對此事態度之冷淡，昭然可鑒。且三般專使內部，亦分為兩派，一派以宋閔盈、高再晟為首，不得旌節，死亦不歸；一派以張文徹為首，以為僕射（張淮深）無甚功勞，應儘早回鄉，不必再論節。由此可見沙州歸義軍內部政治鬥爭之激烈，預示張淮深之地位岌岌可危（唐長孺 1962, 278—279 頁）。又，車駕次鳳翔之日期，《舊唐書·僖宗紀》作甲申（十日），《通鑑》卷二五六繫於壬辰（十八日），吳震以為當從《進奏院狀》所記（吳震 1996, 376 頁）。是。又，文書真切說明，雖淮深早在咸通十三年即自稱戶部尚書、河西節度，然直至光啓三年唐廷仍不予承認，即狀中所云“廿餘年，朝廷不以（與）指搆”。然朝廷不授旌節是一事，淮深在境內自稱又別為一事。本文書載淮深始稱僕射之年份，同時透露歸義軍內部已形成反淮深之政治勢力，故舊有之尚書稱號時而用之。

其時在沙州，三月七日，張淮深子延綬奉敕授左千牛備身兼禦史中丞，或為自署。

【史料】《南陽張延綬別傳》(P. 2568, 唐耕耦等 1990d, 163—165 頁; 鄭炳林 1992a, 281—284 頁)。

三月，十一日，作坊使康文通為王文信不願差看肅州而取近作坊事，牒申尚書張淮深。淮深判“聽取就便”。

【史料】《光啓三年三月作坊使康文通牒》(S. 7384v)。

同月廿二日，西州回鶻使三十五人到訪敦煌。璨微使六人至敦煌。涼州使曹萬成、涼州嗚末及肅州使亦至敦煌。沙州官府命官酒戶馬三娘、龍粉堆負責供酒。因蕃使繁多，日供酒兩瓮半以上，龍粉堆等用度乏絕，四月廿二日，牒申淮深，請支本少多，充供客使。當

日,淮深判下,令押衙陰季豐算會。

【史料】《光啓三年四月歸義軍官酒戶龍粉堆牒》、《押衙陰季豐牒》(P. 3569v, 盧向前 1986, 455—458 頁;唐耕耦等 1990b, 622—624 頁;榮新江 1996b, 359—360 頁)。

【考證】李軍據“涼州嗚末”之稱,認爲“至遲在光啓三年四月以前,嗚末人已經建立了涼州嗚末政權”。又云“文書中將涼州使曹萬成使團與涼州嗚末使分列,說明他們不是同一個勢力集團,可證涼州此時除了嗚末外,還存在別的勢力”(2006b, 87—88 頁),“曹萬成應代表了涼州城內的鄆州兵集團的勢力”(2006a, 48 頁)。按,嗚末作爲涼州一股強大勢力早已存在,但涼州使可能是唐朝河西都防禦使所遣使者,從翁部中和四年(884)任涼州防禦使,到龍紀元年(889)仍任“河西〔都〕防禦使、押蕃落等使”來看,唐朝派駐涼州之河西都防禦使建制仍在。

夏,四月,十日,賽官羊神。十四日,夏季賽祿。十七日,祭雨師。廿一日,都鄉口賽青苗神。

廿二日,節度使於西衙設宴,爲西州回鶻使餞行。廿五日,使者發去。

【史料】《光啓三年四月押衙陰季豐牒》(P. 3569v)。

五月,文坊巷社官樊寧子等四十二家,創修佛塔一座。十日,畢功,勒銘紀之,中有“奉爲當今帝主,聖壽清平;次爲我尚書,永作河湟之主”云云。

【史料】《光啓三年五月沙州文坊巷社衆修佛塔功德記》(P. 4044—3, 唐耕耦等 1986, 384 頁;寧可、郝春文 1997, 661—663 頁)。

【考證】此稱淮深爲尚書亦可能是僕射之稱尚未普及民間之故。

秋,八月,十日,僧善惠於沙州大賢坊爲亡母大祥追福。

【史料】《僧善惠爲亡母追福疏》(北藏字 26)。

九月,十九日,某乙書《金剛經神驗記事》。

【史料】《金剛經神驗記事》(P. 3863v)。

冬,十月,卅日,社長翟良友等祭太原王丈人。王丈人蓋陣亡於西同之役。

【史料】《丁未年十月卅日社長翟良友等祭王丈人文》(北周字 65, 寧可、郝春文 1997, 691—692 頁)。

【考證】祭文云:“惟靈辭宗里,爲國西征,英雄壯志,千代留名。”推測西征蓋指咸通十六年西同之戰,此丁未年爲光啓三年。

十一月,甘州回鶻使一人至敦煌。每月准例供酒,令酒戶曹文晟負責供給,然未蒙判憑,曹文晟牒申酒司,請處分。六日,淮深判下:“准細供。”

【史料】《丁未年十一月曹文晟牒》(P. 2937piece1A, 榮新江 1996b, 190 頁)。

【考證】按,歸義軍宴設司招待規格分爲四等:細供、上次料、中次料、下次料,以細供最爲精美豐盛,所款待之人,或地位顯重,或督役有功,或供祭祀賽神之用(盛朝輝 1996)。

十一月,七日,肅州使汜建立等一行離沙州進發,用頓酒兩瓮,未蒙判憑,酒戶曹文晟牒申酒司,請處分。十日,淮深判下:“從之。”

【史料】《光啓三年十一月曹文晟牒》(P. 2937piece1B, 榮新江 1996b, 190 頁)。

【考證】汜建立原爲歸義軍所轄肅州防戍都軍將之一,此時出使肅州,似表明肅州尚在歸義軍之手(榮新江 1996b, 307 頁)。或以爲 P. 3569v《光啓三年四月歸義軍官酒戶龍

粉堆牒》、《押衙陰季豐牒》有與涼州嗚末、西州回鶻並列之“肅州使”，表明肅州已非歸義軍所守（李軍 2005, 94 頁）。

十二月，八日，某乙以清酌之奠，祭於某女之靈。

【史料】《丁未年祭文》(S. 5702)。

【考證】文中“三從有德，六行能全”云云，所祭者當為女子，估計是其亡妻或亡女。

閏十二月，十五日，河西節度判官權掌書記朝議郎兼禦史中丞柱國賜緋魚袋張休撰《南陽張延綬別傳》。延綬，字播紳，張淮深第三子。

【史料】《南陽張延綬別傳》(P. 2568)。

光啓四年/文德元年歲次戊申(888)

夏，五月，八日，三界寺比丘僧法信，於城東索使君佛堂頭書《受十戒文》。

【史料】《受十戒文》題記(S. 1824, 池田溫 1990, No. 2040, 435 頁)。

【考證】此為光啓年號最晚之例。按，光啓四年二月十日，改元文德，三月六日，僖宗崩，昭宗即位。沙州歸義軍未獲消息，仍用光啓紀年。又，此為目前所見有絕對年代之最早有關三界寺之史料（施萍亭 1995, 178 頁）。“索使君”，藤枝晃以為即索勛（1973, 407 頁）。

冬，十月，十日，僧善惠書《廣教正宗從我已說戒經》。

【史料】《廣教正宗從我已說戒經》題記(DX. 1369, 孟列夫 1967/1999 I, 678—679/675—676 頁)。

【考證】此為文德年號最早之例。

十月，朝廷遣中使、押節大夫宋光庭，副使、朔方押衙康元誠，上下廿人等入沙州，授張淮深歸義軍節度使旌節。十五日午時至。十九日，中館設宴款待。廿日送使歸朝。淮深論節二十餘年，終遂夙願，喜不自勝，以為自此高枕無憂，乃不為備。覬覦者恨之，謀益急，山雨欲來，而淮深不察，亡無日矣。

【史料】《旌節記事》（有鄰館藏 60, 榮新江 1993d, 113—114 頁/1996b, 191 頁；陳國燦 1993, 45 頁；施萍婷 1994, 100 頁；吳震 1996, 379 頁）。

【考證】此段文字書於一類書之後，蓋出自歸義軍節度孔目官之流，錄以備忘。遣中使宋光庭親赴沙州，宣賜旌節，蓋昭宗登基後新政之一。唯史籍失載，而《張淮深墓志銘》所記年代又有訛誤，所幸此一歸義軍史上之重要事件，賴此文書以明。然宋光庭沙州之行亦未能救淮深，不足兩年，淮深一門即死於兵變。

是歲，沙州行用《光啓四年戊申歲具注曆日》。

【史料】《光啓四年戊申歲具注曆日》(P. 3492, 鄧文寬 1996, 234—242 頁)。

【考證】施萍亭、嚴敦傑推定此為光啓四年曆（施萍亭 1987, 325 頁；嚴敦傑 1989, 133 頁）。

文德二年/龍紀元年歲次己酉(889)

春，正月，有唐朝使臣常侍大夫至沙州。十二日，節度使張淮深設法會，為先聖恭僖皇后舉行遠忌行香。恭僖皇后王氏，穆宗后也，生敬宗，崩於武宗會昌四年(844)正月十二

日。

【史料】《正月十二日先聖恭僖皇后忌辰行香文》(P. 2854, 黃征、吳偉 1995, 724—725 頁; 馮培紅 2005, 292 頁)。

【考證】P. 2854 背抄有內容相關之兩件文書, 第一件即此《行香文》, 稱: “有誰施之? 則有歸義軍節度使臣張僕射, 奉為先聖恭僖皇后遠忌行香之福會也。” 以下依次為“先聖皇后”、“使臣常侍大夫”和“我僕射”祝願。此文應是唐朝使臣至沙州之時, 歸義軍節度使為皇后舉行國忌行香時書成。因張議潮和張淮深均有僕射稱號, 僅據此文, 年代尚難遽斷。然第二件文書抄有順宗、穆宗、德宗、憲宗、僖宗、肅宗、順聖皇后、睿宗、懿宗、宣宗、敬宗忌日, 並標有沙州寺名及僧人名。此處未列昭宗, 必書於文德元年三月六日昭宗即位之後。又張淮深死於大順元年(890), 以後張氏歸義軍節度使無稱僕射者。故兩件文書應書於 888—890 年間, 僕射指淮深(馮培紅 2005, 293—295 頁)。以理度之, 此批使臣應在宋光庭宣賜旌節之後; 而淮深死於大順元年二月二十二日, 此前必有變數之醞釀, 若此年正月十二日舉行遠忌行香, 臣下撰文大加褒揚之可能性較微; 故此繫於文德二年。

正月, 十三日, 燉煌郡學士張圓通書《論語白文》。

【史料】《論語白文》卷五題記(P. 3783, 藤枝晃 1973, 398 頁; 李正宇 1987a, 29 頁; 施萍婷 2000, 298 頁)。

【考證】卷尾題“文德元年正月, 十三日, 燉煌郡學士張圓通書。”按, 光啓四年二月十日, 改元文德, 故文德元年無正月, 藤枝晃以為“元年”為“二年”之誤書(藤枝晃 1973, 399 頁)。甚確。

四月八日, 唐廷下白麻制書, 加翁部朝散大夫、河西節度使; 制曰: “朕惟地當沙漠, 須資節制之雄; 境接疆隅, 合伏統臨之寄。苟非昭明武事, 洞達兵機, 安可負我麾幢, 為我保障。將舉建牙之命, 俾膺分闔之榮。爰示寵章, 式諧委任。涼州防禦使翁部, 材雄六郡, 氣蓋三邊。負倜儻以不群, 舊英威而自哲。生知義勇, 嵐蘊韜鈴, 解鞍而必靜胡中, 按劍而自清塞外。日殫忠孝, 代謂無雙。韓信戰攻, 時推第一。分憂三郡, 報政累年。用恩信而懷柔, 以嚴明而濟物。威揚戎壘, 聲振邊陲。為西土之長城, 實北方之巨屏。克精師律, 坐布政條。朕以張掖古封, 酒泉舊壤, 烽火嘗通於柳塞, 烟塵俱接於榆關。須藉才能, 更資鎮撫。冀睹安邊之策, 伫聞報國之心。是用爰降殊恩, 特酬盛烈, 賜周家之瑞節, 升漢將之齋壇。俾贈佩劍之榮, 益顯擁麾之貴。庶為茂賞, 式表勸能。亭障每嚴於斥候, 邊方常保於安謐。勉荷初終, 無忘屏衛。敬承眷命, 爾其戒之。可加授朝散大夫、河西節度使, 餘如故。主者奉行。

十六日, 唐廷又下《賜勞翁部敕書》, 敕曰: 靜難軍節度使、河西都防禦使押蕃落等使、朝散大夫、檢校兵部尚書、上柱國、賜紫金魚袋翁部。右前件官, 金石秉心, 冰霜貫節。昔嘗射策, 用推武戰之文; 旋而題橋, 果協從軍之樂。自傾為涼州都防禦使判官, 五年改授甘州刺史, 八載複攝涼州防禦使並正授。十餘年吮血同甘, 能致人之死力; 觴酒豆肉, 實得眾之歡心。況又廣布皇風, 浸流玄澤, 遂使推髻箕踞之俗, 莫不歡顏。不毛斥鹵之田, 還生嘉穀。以至七十裏有亭障之備, 三十年無西北之虞。伊誰之力, 實翁部之功也。

【史料】翁忠言、翁金水編《京兆翁氏族譜》, 1994 年, 185 頁(李軍 2007a, 34 頁摘錄)。

【考證】關於翁部歷任官職的年代考證, 見咸通十二年條(榮新江、余欣 2008b)。

夏,六月,七日,某乙奉命錄書《靈驗加句佛頂尊勝陀羅尼》。

【史料】《靈驗加句佛頂尊勝陀羅尼》題記(北圖新 1005,池田溫 1990, No. 2041, 435 頁)。

【考證】文書題記云:“龍紀初祀太歲作噩學(季)夏六月生七業(葉)奉命而為祿(錄)之。”因筆者未見原件或照片,整理者之錄文又多誤字,無法辨其真偽,故不敢舉此為龍紀初見之例。

六月,金光明寺索法律卒。廿五日,悟真為撰《索法律邈真讚》。索法律兼習南北禪宗,乃所謂“燈傳北秀,導引南宗”者,亦善醫術,尤精《神農本草》。

【史料】《金光明寺故索法律邈真讚》(P. 4660—2,唐耕耦等 1990d, 108—109 頁;鄭炳林 1992a, 108—109 頁;饒宗頤 1994, 198—199 頁)。

【考證】是年正月一日,改元龍紀。而直至此時,沙州僧界領袖悟真尚未獲改元消息,仍用文德年號。

是歲,管內都僧政兼勾當三窟曹公卒。悟真撰《邈真讚》。

【史料】《曹公邈真讚》(P. 4660—3,唐耕耦等 1990d, 110—111 頁;鄭炳林 1992a, 110—111 頁;饒宗頤 1994, 196—197 頁)。

【考證】榮新江云:“從前後讚文年代,可知在八八三一八八九年間成文。鄭著曾舉伯二八三八《中和四年(八八四)正月體圓等斛斗破除見在牒》所記:‘麥貳斗,油壹勝,曹和尚遷化煮粥用。’以為是法鏡去世記錄(鄭炳林 1992a, 113 頁)。筆者曾以為,依邈真讚撰寫時間之通例,法鏡應卒於中和三年五月中旬,中和四年初去世之曹和尚,應是此管內僧政兼勾當三窟曹公。若然,則可將成文年份定在八八四年。”(榮新江 1994a, 359—360 頁)今按,《唐中和四年正月沙州上座比丘尼體圓等諸色斛斗入破曆算會牒附悟真判》45 行:“子年緣磴”;60 行:“寅年緣磴”;73 行:“卯年緣磴”;85—89 行:“麥貳拾陸碩貳斗,粟拾伍碩壹斗,從子年至卯年,與放羊人及園子價用。油捌斗,充四年煙火價用。”可知,此牒所記當為庚子至癸卯,即 880—883 年四年間之斛斗破用。又,悟真判為中和四年正月十九日,此牒當作於數日前,依常理,應以該年之前為斷。故曹和尚一條,不當在中和四年初,先之考論似誤。然所論八八三一八八九年間成文不誤,故仍暫且繫於是年。齊陳駿等則繫於 889 年(齊陳駿、寒沁 1993, 13 頁)。

參考文獻縮略語表(同年發表論文的序號以我們最後的書稿序號為準,故此不連續)

蔡治淮 1982.《敦煌寫本唐僖宗中和五年三月車駕還京師大赦詔校釋》,北京大學中國中古史研究中心編《敦煌吐魯番文獻研究論集》,中華書局,1982 年,第 650—659 頁。

陳國燦 1984.《敦煌所出諸借契年代考》,《魏晉南北朝隋唐史資料》第 4 輯,武漢大學出版社,1982 年,第 8—16 頁。《敦煌學輯刊》1984 年第 1 期,第 1—9 頁。

陳國燦 1993.《東訪吐魯番文書紀要(一)》,《魏晉南北朝隋唐史資料》第 12 期,武漢大學出版社,1993 年,第 37—45 頁。

池田溫 1990.《中國古代寫本識語集錄》,東京大學東洋文化研究所,1990 年。

鄧文寬 1993.《敦煌文獻〈河西都僧統悟真處分常住勝管窺〉》,《周一良先生八十生日紀念論文集》,北京中國社會科學出版社,1993 年,第 217—232 頁。

- 鄧文寬 1996.《敦煌天文曆法文獻輯校》，江蘇古籍出版社，1996年。
- 方廣錕 1997.《敦煌佛教經錄輯校》，江蘇古籍出版社，1997年。
- 馮培紅 2005.《敦煌本〈國忌行香文〉及相關問題》，《出土文獻研究》第7輯，上海古籍出版社，2005年，第287—308頁。
- 郝春文 2003b.《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第2卷，社會科學文獻出版社，2003年。
- 郝春文 2006a.《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第5卷，社會科學文獻出版社，2006年。
- 黃征、吳偉 1995.《敦煌願文集》，長沙嶽麓書社，1995年。
- 李軍 2005.《晚唐五代肅州相關史實考述》，《敦煌學輯刊》2005年第3期，第90—100頁。
- 李軍 2006a.《敦煌寫本〈歸義軍僧官書儀〉拼接綴合及其相關問題研究》，《敦煌學輯刊》2006年第3期，第41—50頁。
- 李軍 2006b.《晚唐(西元861—907年)涼州相關問題考察》，《中國史研究》2006年第4期，第77—89頁。
- 李軍 2007a.《晚唐政府對河西東部地區的經營》，《歷史研究》2007年第4期，第27—41頁。
- 李正宇 1987a.《敦煌學郎題記輯注》，《敦煌學輯刊》1987年第1期，第26—40頁。
- 李正宇 1998.《古本敦煌鄉土志八種箋證》，臺北新文豐出版公司，1998年。
- 劉俊文 1989.《敦煌吐魯番唐代法制文書考釋》，中華書局，1989年。
- 盧向前《關於歸義軍時期一份布紙破用曆的研究》，《敦煌吐魯番文獻研究論集》第3輯，北京大學出版社，1986年，第396—466頁。
- 馬德 1996b.《敦煌莫高窟史研究》，甘肅教育出版社，1996年。
- 孟列夫 1967. Men'sikov, L. N. et al. *Opisanie Kitaiskikh rukopisei Dun' khuan'skogo fonda Instituta Narodov Azii*, vol. 2, Moscow 1967.
- 孟列夫 1999.《俄藏敦煌漢文寫卷敘錄》，袁席箴、陳華平，上海古籍出版社，1999年。
- 寧可、郝春文 1997.《敦煌社邑文書輯校》，江蘇古籍出版社，1997年。
- 齊陳駿、寒沁(鄭炳林) 1993 = 齊陳駿、寒沁《河西都僧統悟真作品和見載文獻繫年》，《敦煌學輯刊》1993年第2期，第5—15頁。
- 饒宗頤 1994. 饒宗頤主編，項楚、姜伯勤、榮新江著《敦煌逸真讀校錄并研究》，臺北新文豐出版公司，1994年。
- 榮新江 1993d.《初期沙州歸義軍與唐中央朝廷之關係》，黃約瑟、劉健明編《隋唐史論集》，香港大學亞洲研究中心，1993年，第106—117頁。
- 榮新江 1994a.《敦煌逸真讀年代考》，饒宗頤編《敦煌逸真讀校錄並研究》，新文豐出版公司，1994年，第353—369頁。
- 榮新江 1995a.《龍家考》，《中亞學刊》第四輯，北京大學出版社，1995年，第144—160頁。
- 榮新江 1996b.《歸義軍史研究——唐宋時代敦煌歷史考索》，上海古籍出版社，1996年。
- 榮新江、余欣 2008b.《沙州歸義軍史事繫年(咸通十四年—中和五年)》，《敦煌學》第27輯柳存仁先生九十華誕專輯，2008年，第255—273頁。
- 沙知 1998.《敦煌契約文書輯校》，江蘇古籍出版社，1998年。
- 山本達郎、池田溫 1987. *Tun - huang and Turfan Documents Concerning Social and Economical History*, III Contract, A - B, Tokyo, 1987.
- 山本達郎、土肥義和、石田勇作 1989. *Dunhuang and Turfan Documents Concerning Social and Economic History IV: She Associations and Related Documents*, A - B, Tokyo 1989.
- 施萍亭 1987.《敦煌曆日研究》，《1983年全國敦煌學術討論會文集》(文史·遺書編)上，甘肅人民出版社，1987年，第305—366頁。
- 施萍婷 1994.《日本公私收藏敦煌遺書敘錄(二)》，《敦煌研究》1994年第3期，第90—107頁。

- 施萍亭 1995.《三界寺·道真·敦煌藏經》,《1990 年敦煌學國際研討會文集:石窟考古編》,遼寧美術出版社,1995 年,第 178—210 頁。
- 施萍亭 2000.《敦煌遺書總目索引新編》,中華書局,2000 年。
- 唐耕耦等 1986.《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第 1 輯,北京書目文獻出版社,1986 年。
- 唐耕耦等 1990a.《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第 2 輯,全國圖書館縮微複製中心,1990 年。
- 唐耕耦等 1990b.《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第 3 輯,全國圖書館縮微複製中心,1990 年。
- 唐耕耦等 1990c.《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第 4 輯,全國圖書館縮微複製中心,1990 年。
- 唐耕耦等 1990d.《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》第 5 輯,全國圖書館縮微複製中心,1990 年。
- 唐長孺 1962.《關於歸義軍節度的幾種資料跋》,《中華文史論叢》第 1 輯,1962 年,第 275—298 頁。
- 藤枝晃 1964.《敦煌千佛洞の中興》,《東方學報》(京都)第 35 冊,1964 年,第 9—139 頁。
- 藤枝晃 1973.《敦煌曆日譜》,《東方學報》(京都)第 45 冊,1973 年,第 377—441 頁。
- 王仲羣 1993.《敦煌石室地志殘卷考釋》,上海古籍出版社,1993 年。
- 吳震 1996.《張淮深論節始末補證》,敦煌研究院編《段文傑敦煌研究五十年紀念文集》,世界圖書出版公司,1996 年,第 371—381 頁。
- 嚴敦傑 1989.《敦煌殘曆芻議》,《中華文史論叢》1989 年第 1 期,第 133—137 頁。
- 張國剛 1986.《兩份敦煌“進奏院狀”文書的研究》,《學術月刊》1986 年第 7 期,第 59—61 頁。
- 鄭炳林 1989.《敦煌地理文書匯輯校注》,甘肅教育出版社,1989 年。
- 鄭炳林 1992a.《敦煌碑銘讚輯釋》,甘肅人民出版社,1992 年。

故宫博物院藏麴氏王国延寿十六年写经

王 素

(故宫博物院研究室)

故宫博物院藏有一件原定名为“唐人写经残卷”的敦煌写经。该写经编号为新137371,纸质,有乌丝栏,高27厘米,长170厘米,每行17字,每纸28行,楷书。首残尾全,起“萨摩诃……胜士,为师子”,止“佛说甚深大回向经”,知为《佛说甚深大回向经》(参阅《大正藏》第17册,总第825号;《中华大藏经》第24册,总第554号)。后有题记,原文为:“延寿十六年七月廿一日,经生巩达子写,用纸五张,法师昙显二校定。”另附罗福颐先生鉴定意见,原文为:“这经是高昌麴文泰的年号(原注:延寿十六年,是当公元639年、唐贞观十三年)。我认为这尾题是不假。”我们也认为该写经及题记确为真品。^[1]

按:斯坦因(A. Stein)所劫敦煌文献中,有一件编号为3888的《大方等如来藏经》(参阅《大正藏》第16册,总第666号;《中华大藏经》第20册,总第387号),后亦有题记,原文为:“延寿十六年七月十日,经生巩达子,用纸十二张,法师昙显校。”故宫新137371号《佛说甚深大回向经》题记所记经生巩达子、法师昙显,与斯坦因3888号《大方等如来藏经》题记全同,且时间为同年同月,仅晚十一日,可以说弥足珍贵。

关于斯坦因3888号《大方等如来藏经》题记,过去除了目录类图书曾经著录外,^[2]研究者并不太多。梅应运先生似乎较早引用,但未见研究。^[3]关尾史郎先生最早注意到该题记纪年不附干支,与麴氏王国“元号口年+干支岁”的纪年习惯不合。^[4]我也曾指出:“(该题记)仅记‘延寿十六年’,未接写‘己亥岁’,与高昌纪年体例不合。”又指出:“(该题记)出土地点不详,一般认为系敦煌藏经洞出品,但也有可能为吐鲁番出土。”^[5]而关于故宫新137371号《佛说甚深大回向经》题记,则从未见有学者研究。

谈到斯坦因3888号《大方等如来藏经》究竟是敦煌藏经洞出品,还是吐鲁番出土,故宫新137371号《佛说甚深大回向经》恐怕也存在这个问题。从道理上说,斯坦因先去敦煌盗劫,再去吐鲁番盗掘,所获文献,他自己原是有区分的。后来,斯坦因在吐鲁番盗掘的文献,经马伯乐(H. Maspero)、郭锋、陈国灿等先生先后整理,应该说更加清楚了。但这件3888号《大方等如来藏经》,他们的著作都没有收录,^[6]显然认为不是吐鲁番出土的文献。无独有偶。著名的斯坦因2838号麴氏王国公主供养的《维摩诘经》(参阅《大正藏》第14册,总第474号;《中华大藏经》第16册,总第128号),纪年为“延寿十四年岁次丁酉五月三日”,^[7]他们的著作也都没有收录,也显然认为不是吐鲁番出土的文献。但同属“延寿十四年岁次丁酉五月三日”的麴氏王国公主供养的《维摩诘经》写本,共有三件,除了斯坦因2838号,还有二件:一件为日本天理图书馆藏品,一件为日本大谷家二乐庄旧藏。天理藏品来历不明,池田温先生疑为贗品,^[8]这里暂不涉及。大谷旧藏系大谷探险队在吐鲁

番盗掘所得,明确为吐鲁番的吐峪沟出土。^[9]斯坦因 2838 号与大谷旧藏,属于同年同月同日写经,却一为敦煌藏经洞出品,一为吐鲁番的吐峪沟出土,应该如何解释呢?小笠原宣秀先生认为:斯坦因 2838 号为敦煌藏经洞出品,大谷旧藏为吐鲁番的沙中发掘所得,说明高昌的写经行业十分普及。^[10]意思大概就是说:大谷旧藏当然为高昌所写,斯坦因 2838 号情况相同,所以为敦煌藏经洞出品,应是从吐鲁番流传到敦煌去的。朱雷先生虽然解释不同,但见解大致相似。^[11]我虽然赞同这种推测,^[12]但认为也不能完全排除都是吐鲁番出土的见解。据此,故宫新 137371 号《佛说甚深大回向经》与斯坦因 3888 号《大方等如来藏经》,虽然也应为敦煌藏经洞出品,但也不能完全排除吐鲁番出土的可能性。

我们知道:吐鲁番与敦煌关系十分密切。过去,吐鲁番古代墓葬出土过不少从敦煌流传过来的文献。^[13]敦煌藏经洞发现一些从吐鲁番流传过去的文献,也是非常正常的。况且,高昌从来就是西域佛教重镇,^[14]这里译、写的佛教经典,经僧侣、使节、商旅传入敦煌乃至内地,数量应该不少。只不过,事关文化交流和地域交通,对于此类文献,需要进行认真的鉴定。因为,在吐鲁番当地抄写的文献,在吐鲁番出土和在敦煌藏经洞发现,意义是不一样的。故宫新 137371 号《佛说甚深大回向经》与斯坦因 3888 号《大方等如来藏经》,无疑都是在吐鲁番当地抄写的,当时离麹氏王国被唐灭亡(延寿十七年,640 年),不过一年时间。前揭斯坦因 2838 号麹氏王国公主供养的延寿十四年《维摩诘经》,无疑也是在吐鲁番当地抄写的,当时离麹氏王国被唐灭亡,也仅有三年时间。朱雷先生曾经怀疑,该《维摩诘经》流入敦煌,有二种可能:“一种可能是灭高昌麹氏的唐军官兵,掠自高昌,在回师的中途施入敦煌寺院。另一种,则是在唐灭高昌后,按照唐太宗的旨意,……将麹氏王族等内迁,这位公主就随之被内迁,行前或许将此经卷携之上路,行至敦煌,即将此经卷施入某一寺院。”^[15]照此类推,则故宫新 137371 号《佛说甚深大回向经》与斯坦因 3888 号《大方等如来藏经》,就更有可能是灭麹氏王国的唐军官兵,掠自高昌,在回师的中途施入敦煌寺院的了。如果认为这种可能不能成立或过于勉强,那么,怀疑该二经原本就为吐鲁番出土,并非敦煌藏经洞出品,也不是不可能的。

(本文为作者“故宫博物院藏敦煌吐鲁番文献”项目成果的一部分,得到故宫博物院 2006 年度科研项目经费资助,谨此致谢!)

注 释

- [1] 参阅王素、任昉、孟嗣徽《故宫博物院藏敦煌吐鲁番文献目录》,《敦煌研究》2006 年第 6 期,第 173—182 页;又,同作者《故宫博物院藏敦煌吐鲁番文献提要》(写经、文书类),《故宫学刊》第 3 辑,北京:紫禁城出版社,2007 年,第 561—581 页。
- [2] 图:黄永武《敦煌宝藏》第 32 册,台北:新文丰出版公司,1982 年,第 173 页。文:Lionel Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum London*, 1957, p. 107; 刘铭恕《斯坦因劫经录》,《敦煌遗书总目索引》,北京:中华书局,1983 年,第 188 页;池田温《中国古代写本识语集录》,东京:大藏出版株式会社,1990 年,第 184 页;敦煌研究院《敦煌遗书总目索引新编》,中华书局,2000 年,第 118 页。
- [3] 梅应运《敦煌石室经卷题记之研究》,香港中文大学《新亚书院学术年刊》第 8 期,1966 年,第 245 页;又,同氏《唐代敦煌寺院藏经之情形及其管理》,香港中文大学《新亚书院学术年刊》第 12 期,1970

- 年,第159页。
- [4]关尾史郎《トゥルファン出土高昌国税制关系文书の基础的研究——条记文书的古文书学的分析を中心として》(一),日本《新潟大学人文科学研究》第74号,1988年,第67、102—103页注〔48〕。
- [5]王素《吐鲁番出土高昌文献编年》,新文丰出版公司,1997年,第314—315页。
- [6] H. Maspero, *Les Documents Chinois de la troisième expédition de Sir Aurel Stein en Asie Centrale*, London, 1953; 郭锋《斯坦因第三次中亚探险所获甘肃新疆出土汉文文书——未经马斯伯乐刊布的部分》,兰州:甘肃人民出版社,1993年;陈国灿《斯坦因所获吐鲁番文书研究》,武汉大学出版社,1994年。
- [7]图:前揭黄永武《敦煌宝藏》第24册,第15页;池田温《中国古代写本识语集录》,图76。文:前揭 Lionel Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum London*, p. 94; 刘铭恕《斯坦因劫经录》,第167页;池田温《中国古代写本识语集录》,第183页;敦煌研究院《敦煌遗书总目索引新编》,第87页。
- [8]前揭池田温《中国古代写本识语集录》,第183—184页。
- [9]图:香川墨识《西域考古图谱》下卷,东京:国华社,1915年,佛典附录3—3。文:前揭池田温《中国古代写本识语集录》,第183页。
- [10]小笠原宣秀《高昌国における写经行业》,日本《龙谷大学论集》第367号,1961年,第18页。
- [11]朱雷《敦煌藏经洞所出两种魏氏高昌人写经题记跋》,原载《魏晋南北朝隋唐史资料》第9、10期,1988年,收入《敦煌吐鲁番文书论丛》,甘肃人民出版社,2000年,第85—88页。
- [12]王素《关于 S. 2838 号文书的抄写地点》,《新疆文物》1992年第4期,第76—79页。
- [13]吴震《吐鲁番出土的“敦煌”文书》,《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438—458页;陈国灿《略论吐鲁番出土的敦煌文书》,原载《吐鲁番学研究》2002年第1期,第1—11页,收入《新世纪敦煌学论集》,成都:巴蜀书社,2003年,第49—62页;王素、李方《吐鲁番出土敦煌文献研究述略》,《敦煌吐鲁番研究》第7卷,中华书局,2004年,第179—191页。
- [14]王素《高昌佛教丛谈》(5篇,连载,标题分别为:1.《佛教东传此滥觞》;2.《梵汉转读译经忙》;3.《僧刹佛宇香火长》;4.《释子闍梨业辉煌》;5.《优婆供养慨而慷》),台北《南海菩萨》第134—138期,1994年,第13—15、34—36、31—33、39—41、42—44页。
- [15]前揭朱雷《敦煌藏经洞所出两种魏氏高昌人写经题记跋》,第87页。

关于中村不折所藏《春秋左氏传》残卷

许建平

(浙江大学汉语史研究中心)

附于《敦煌遗书总目索引》的《敦煌遗书散录》之十二《日本人中村不折所藏敦煌遗书目录》中有这样一条记载：

0904 唐写左传昭公残卷

中村不折氏所著《禹域出土墨宝书法源流考》亦有一“左传残卷”的记载：

长二尺一寸五分。字三十八行，隶书。敦煌出土。《春秋左氏传》昭公六年之残卷。观其书风、纸质，可定为晚唐。^[1]

此应即《散录》所载之《唐写左传昭公残卷》，但由于未见有图版公布，关于此卷之内容并不为学界所知。

罗振玉所编《敦煌石室碎金》收有一件《春秋左氏传昭公残卷》，起《昭公六年》“传六年春王正月”，至“若何效僻”，但因为排印本，已失原卷行款，且罗氏亦没有任何说明，所以不能知道罗氏此卷与中村氏藏卷之关系。由于迄今为止，所有已经公布的目录中，《春秋左氏传》昭公六年之写卷唯有中村氏著录的这一件，所以笔者在《敦煌经籍叙录》中怀疑它就是罗振玉移录之《春秋左氏传昭公残卷》。^[2]

2005年3月，日本方面刊印了《台东区立书道博物馆所藏中村不折旧藏禹域墨书集成》（下简称《集成》），但由于此书是内部刊印，为非卖品，笔者直到去年才有幸获赠。

在该书的第二册318至321页影印了两件《春秋左氏传》写卷的彩色照片，编号分别为137、138，均定名为《春秋左氏传残卷》。

137号《春秋左氏传残卷》，《集成》所附《经卷文书类目录》中的记载如下：

春秋左氏传残卷【137】

隶书，三十八行，宽九寸，长二尺一寸五分，无年月。昭公六年残卷。书风、纸质为晚唐。有丝栏。

该卷起《昭公六年》传文之首，至“若何效僻”句，共38行，传文单行大字，杜预《集解》双行小字，大字每行22—27字不等，乌丝栏，字体不佳。首行末端铃有“歙许苴父游陇所得”阳文朱印，首行“传六年”之“传”字高出一格书写，与P. 2509、P. 2562、P. 2981、S. 85诸《春秋左氏传》写卷之格式相同。

138号《春秋左氏传残卷》，《集成》所附《经卷文书类目录》中的记载如下：

春秋左氏传残卷【138】

隶书，七十一行，宽九寸，长四尺二寸。昭公五年。下部大概缺三分之二。敦煌出土。文中丙字缺末笔，推定书写年代为唐朝。

该卷起《昭公五年》“离为火，火焚山，山败”杜预《集解》“离、艮合体故”，至《昭公六年》经文之末，共71行，经、传文单行大字，杜预《集解》双行小字，大字每行22—27字不等，乌丝栏，字体不佳。“经六年”之“经”字提行高一格书写。

138号止於《昭公六年》经文之末，而137号恰起於《昭公六年》传文之首，其内容前後正好相接。而且两卷的字体相同，应是同一人所抄。

这两个写卷必为一卷之裂，只是《集成》在编辑时，把两者的次序颠倒了，正确的次序应是138号在前，137号在后。

《经卷文书类目录》所载两写卷的宽度都是九寸，但《集成》在写卷照片的题名后所记载的尺寸，137号是273×655mm，138号是275×1256mm，其宽度并不相同，这大概就是《集成》未能把两卷缀合为一的原因。但这0.2mm之误差，可说是微乎其微，而且写卷的纸张裁切并不平整，在不同的位置丈量就会得出不同的宽度。

罗振玉《敦煌石室碎金》所收《春秋左氏传昭公残卷》，起讫与137号完全相同，可知罗氏所见即中村氏所藏之本。但罗振玉对此卷之来历没有作任何说明。

138号写卷，《经卷文书类目录》中已明确注明出于敦煌，137号当然亦应是敦煌写卷。锅岛稻子《不折旧藏写经类ユレワツヨソについて》云：“不折在下面记录了流传下来的许际唐旧藏品目录。而且，这个写着‘许际唐旧藏’的文字，是在用双横线将‘龚煦春’之名全部涂掉，再在旁边重新改写上去的。这确实曾经是龚煦春的旧藏品。可以看出，其收藏经过在许际唐和龚煦春之间有过怎样的易手。”^[3]

这个中村不折所记的许际唐旧藏品目录，共有6个写卷：

《北朝人写抱朴子第一残卷》《初唐人郑注论语残卷》《盛唐写南华经知北游》

《唐写左传残卷》 《搜神记一卷》 《唐写太上八威灵策残卷》

此6卷中，钤有许承尧“歙许茺父游陇所得”朱印的有3卷，即《抱朴子》（有孔宪廷于民国8年春节写的跋语，知《抱朴子》写卷是孔宪廷送给许承尧的）、《郑注论语》及《左传》；《庄子》写卷上钤有龚煦春“井研龚氏古美堂珍藏”朱印；而《太上八威灵策》与《搜神记》两写卷上则没有钤印。

许承尧于1923年结束陇上的游宦生活，回到安徽老家隐居，“以后，他从这些远道携来的经书中，选出书写甚佳者及有年份的精品40件，度藏于大厅楼上，榜曰：‘晋魏隋唐四十卷写经楼’。除此以外的，则或送友，或转手。”^[4]那么这6个写卷是何时卖给中村不折的呢？余欣根据已登录了这6个写卷的《禹域开宝录》发表于1925年5月的情况，谓许承尧“1921至1924年间多次往返於北京、天水、歙县之间，且在北京滞留时间较长，因此很有可能是其间在北京通过书商售予中村不折”的，^[5]这个怀疑是极有道理的。但据龚煦春在《庄子》写卷的跋文中所言，1911年辛亥革命后，他就携此卷回到四川井研老家了。那么这个《庄子》写卷是何时转到许承尧之手的，却没有发现相关的记载。

许际唐旧藏品目录中的这6种写卷，罗振玉曾经见过的有《抱朴子》、《左传》、《搜神记》3种。

罗振玉是从孔宪廷那儿见到《抱朴子》写卷的：

见皖人孔少翰（曾任甘肃肃财政厅长者）藏《抱朴子》六朝写本，存《畅玄》（缺前

半)、《论仙》、《对俗》三篇,可补刊本脱字数百、正讹字数十,现方设法借照。^[6]

敦煌石室本《抱朴子》残卷,存《畅玄》第一,《论仙》第二,《对俗》第三,凡三篇。《论仙》、《对俗》二篇均完善,《畅玄》篇则前佚十餘行,书迹至精,不避唐讳,乃六朝写本也。卷藏皖江孔氏,乃割第一篇以赠定州王氏,餘二篇又以售于海东。辛酉冬,予曾从孔氏借观,写影存之。^[7]

孔宪廷将《畅玄》部分割下送给许承尧,另一部分《论仙》、《对俗》两篇于 1922 年卖给了文求堂主人田中庆太郎。^[8]而《畅玄》部分许承尧亦于 1923 至 1925 年间卖出,到了中村不折手中。

这里就有一个问题,据孔宪廷的跋语,他是在民国 8 年春节将《畅玄》部分送给许承尧的,而且写卷引首亦有许承尧戊午冬的题记。但罗振玉居然到了辛酉冬(民国 10 年)还从孔宪廷那儿拿到了包括所有 3 篇的全本并予以写影。难道孔宪廷还保存有写卷的摹影本?此不可解。

《搜神记》与《左传》写卷,罗振玉均有录文,分别收入 1924 年印行的《敦煌零拾》与 1925 年刊行的《敦煌石室碎金》中。据锅岛稻子介绍,《搜神记》写卷是中村不折于大正 12 年(1923)4 月 21 日化了 1200 日元从文求堂购入的,^[9]因为《搜神记》上没有钤印,我们不能知道它是否确曾由许承尧收藏过,但 137 号《左传》写卷则有许氏钤印,应该是许承尧从甘肃带来的敦煌写卷,许际唐旧藏品目录中谓其出于千佛洞,是正确的。但罗振玉是从哪里看到这个写卷并据以录文的?《搜神记》是从何处得到并录文的?因为从罗振玉谓孔宪廷将《抱朴子》“割第一篇以赠定州王氏”句,^[10]我们可以推知罗氏并非从许承尧处录文的。

至于 138 号写卷,中村《禹域开宝录》没有记载,那么它入藏书道博物馆的时间必在 1925 年 5 月以后。这个写卷除了《集成》以外,从未见过著录,也不知中村是从何处得来。但既然与 137 号是一卷之裂,其最早源头来自藏经洞,也是可以相信的。

本文论证了 137 与 138 号《左传》写卷为一卷之裂,并且均为藏经洞写本;罗振玉所编《敦煌石室碎金》所收《春秋左氏传昭公残卷》即书道博物馆所藏 137 号写卷。

由书道博物馆所藏《左传》写卷,联系到其所著录之 6 件许际唐旧藏本的来历,发现还有诸多疑案有待学界进一步解释与澄清:

1、龚煦春所藏《庄子》写卷(编号 136)是中转许承尧落入中村不折之手的吗?如果是,此卷又是通过怎样的途径到了许承尧手上的?如果不是,中村不折又是从何处获得此卷的?

2、罗振玉是从哪里看到《搜神记》(编号 139)、《春秋左氏传昭公残卷》(编号 137)并据以录入《敦煌零拾》及《敦煌石室碎金》中的?

3、罗振玉“写影存之”的《抱朴子》(编号 132),前半部分孔宪廷早就送给了许承尧,罗氏居然从孔宪廷处借观到了全本,这是怎么回事?

4、《搜神记》(编号 139)、《太上八威灵策》(编号 105)上没有许承尧钤印,是否就是许承尧之物?

37. 皇皆諸侯之選也韓襄為公族韓須受命而使矣
38. 箕襄邢帶叔禽叔椒子羽皆大家也韓賦七邑皆
39. 成縣也羊舌四族皆強家也晉人若喪韓起楊舌舌
40. 五卿八大夫韓須楊石驂因其十家九縣奮其武怒
41. 長轂九百其餘卅縣遺守四千
42. 以報其大恥伯華謀之中行伯魏舒師之其蔑不濟矣
43. 君將以親易怨實無禮以速寇而未有其備使群臣往遺之
44. 禽以逞君心何不可之有王曰不穀過大夫无辱厚為韓子礼王
45. 欲赦叔向以其所不知而不能亦厚其礼韓起反鄭伯勞諸
46. 困辭不敢見礼也鄭罕虎如齊娶於子尾氏晏
47. 子驥見之陳桓子問其故對曰能用善人民之主也夏莒牟夷
48. 以牟婁及防兹來奔牟夷非卿而書尊地也莒人
49. 愬于晉晉侯欲止公范獻子曰不可人朝而執之誘也討不
50. 以師而誘以成之隋也為盟主而犯此二者無乃不可乎請之間而
51. 以師討焉乃歸公秋七月公至自晉莒人來討不設備成辰
52. 叔弓敗諸蚡泉莒未陳也冬十月楚子以諸侯及東夷伐吳以
53. 報棘櫟麻之役薛遠射以繁揚之師會於夏汭越大夫常壽
54. 過帥師會楚子於瑣聞吳師出為啓強帥師從之不設備
55. 徭吳人敗諸鵠岸楚子以駟至於羅汭吳子使其弟
56. 蹇由槁師楚人執之將以豐鼓王使問焉曰汝卜來吉乎對曰吉
57. 君聞君將治兵於弊邑卜之以守龜曰余亟使人槁師請行以觀王怒之疾
58. 為徐而之徭尚克知之龜兆告吉曰克可知也君若驩焉好逆使
59. 臣茲敝邑休殆而忘其死亡無日矣今君奮焉震電馮怒虐
60. 虐執使臣將以豐鼓則吳知所徭矣弊邑雖羸若早脩完其可以息
61. 師難易有徭可謂吉矣且吳社稷是卜豈為一人使臣獲豐軍
62. 鼓而弊邑知徭以禦不虞其為吉孰一人焉國之守龜其何事不卜
63. 一臧一否其誰能常之城濮之兆其報在邲今此行也其庸
64. 有報志乃不煞楚師濟於羅汭沈尹赤會楚子次於菜山遠射師
65. 繁陽之師先入南懷楚師從之及汝清吳不可入楚子遂
66. 觀兵於蚡箕之山是行也吳早設備楚無功而還以蹇由歸楚子
67. 懼吳使沈尹射待命於巢遠啓強待命于雩婁礼也秦后子復
68. 歸于秦秦卒故也
69. 經 六年春王正月杞伯益姑卒葬秦景公夏季孫宿如晉葬杞文公
70. 宋華合比出奔衛秋九月大雩楚蓮罷帥師伐吳
71. 冬叔弓如楚齊侯伐北燕

137 號

1. 傳 六年春王正月杞文公卒弔如同盟礼也大夫如秦葬
2. 景公礼也三月鄭人鑄刑書叔向使詣子產書

3. 曰始吳有虞於子季蓋也今則已矣昔先王議事以制不為刑
4. 辟懼民之有爭心也也猶不可禁禦是故閉之以義也紂
5. 之以政也行之以禮守之以信奉之以仁也制為祿位以勸其從也嚴
6. 斷刑罰以威其淫也懼其末也故誨之以忠聳之以行也教之以務也
7. 使之以和也臨之以敬莅之以強也斷之以剛也猶求聖哲之上明察
8. 之官也美忠信之長慈惠之師民於是乎可任使也而不生禍亂民知
9. 有辟則不忌於上也並有爭心以徵於書而徵幸以成之也
10. 不可為矣也夏有亂政而作禹刑商有亂政而作
11. 湯刑也周有亂政而九刑也三辟之興皆叔世
12. 也也今吳子相鄭國作封洫也立謗政也制參辟鑄刑書
13. 將以靖民不亦難乎詩曰儀式刑文王之德日靜四方也
14. 又曰儀式刑文王萬邦作孚也如何辟之有
15. 民知爭端矣將弃禮而徵於書也錐刀之末將盡爭之
16. 亂獄滋豐賄賂並行終子之世鄭其敗乎也聞之國將亡必多
17. 制也其此之謂乎復書曰若吾子之言也僑不才不能及子孫吾
18. 以救世也既不承命敢忘大惠也士文伯曰火見鄭其火乎也
19. 火未出而作火以鑄刑器也藏爭辟焉火而象之也不火
20. 何為也夏季孫伯如晉拜莒田也也晉侯享之
21. 有加也武子退使人告曰小國之事大國苟免於討不敢
22. 求貶也得貶不過三獻也今豆有加下臣不堪無乃戾也也
23. 韓宣子曰寡君以為驩也對曰寡君猶未敢也况下臣君
24. 之隸也敢聞加貶固請徹加而後卒事晉人以為知禮重其好貨也
25. 宋寺人柳有寵也太子佐惡之華曰合比我煞之也柳聞
26. 之乃坎用牲埋書也而告公曰合比將納亡人之族也既盟于北
27. 郭矣公使視之有焉遂逐華合比奔衛於是華亥欲代右師也
28. 乃與寺人柳比從為之微曰聞之久矣也公使代之也
29. 見於左師也左師曰汝夫也必亡也汝喪而宗室於人何有人亦
30. 於汝何有也詩曰宗子惟城毋俾城壞毋獨斯畏也汝其
31. 畏哉也六月丙戌鄭災也楚公子弃疾如晉報韓宣子也也
32. 過鄭罕虎公孫僑游吉從鄭伯以勞諸相辭不敢見也固請
33. 見之見王見如也以其乘馬八匹私面也見子皮如上
34. 卿也以馬八匹見子產以馬四匹見子太叔以馬二匹也禁芻牧采
35. 樵不入田也不樵樹不采也不斲屋不強丐誓曰有犯
36. 命君子癘小人降也不為暴主不恩賓也往來
37. 如是鄭三卿皆知其將為王也也韓子之適楚也楚人不逆公子
38. 弃疾及晉境晉侯將亦弗逆叔向曰楚僻我衷也若何效僻

注 释

- [1] 此书于1927年3月由西东书房发售,此据李德范译本,北京:中华书局,2003年,第146页。
- [2] 《敦煌经籍叙录》,中华书局,2006年,第244页。余欣《许承尧旧藏敦煌文献的调查与研究》云:“《春秋左氏传》昭公六年残卷,斯坦因收集品中也有一卷,罗振玉《敦煌石室碎金》曾影印。……但《目录》和《源流考》均未注明起讫,未知两者是否恰好可以缀合。”(《敦煌学·日本学——石塚晴通教授退休纪念论文集》上海辞书出版社2005年)案余说有误。斯坦因收集品中没有《左传》昭公六年的写卷,这是王重民氏弄混的(说详《敦煌经籍叙录》172页,第244页)。
- [3] 《台东区立书道博物馆所藏中村不折旧藏禹域墨书集成》下册,东京:二玄社,2005年,第360页。
- [4] 鲍义来《许承尧与敦煌遗书拾掇》,《档案》2001年第5期。
- [5] 《敦煌学·日本学——石塚晴通教授退休纪念论文集》,第172页。
- [6] 《罗振玉王国维往来书信》,北京:东方出版社,2000年,第517页。
- [7] 《抱朴子校记序》,《罗雪堂先生全集·初编》第3册,台北:文华出版公司,1968年,第1109页。
- [8] 《罗振玉王国维往来书信》:“田中此次在京,得《庄子》、《抱朴子》,且渠安周写经有承平年号者,及大同写经,北方私家所藏百家精华,一网打尽。幸弟已将《抱朴子》、《论语》均影照,《抱朴》最佳,明刊有整段脱落者。”(第552页)
- [9] 《台东区立书道博物馆所藏中村不折旧藏禹域墨书集成》下册,第360页。
- [10] 定州王氏是王树枏,但孔宪廷是将《抱朴子》送给了歙县许承尧。

论《老子中经》的成书时代

刘屹

(首都师范大学历史学院)

一、引言

明《道藏》收有《太上老君中经》上、下卷,《云笈七签》卷十八、十九则有《老子中经》上、下卷。老子被道教神化为太上老君,且两种经书在内容上也是基本相同的,故可视之为《中经》的两个不同版本。长期以来,学者们研究《老子中经》时,依靠的就是《道藏》中这两个版本。一般认为《云笈七签》本《老子中经》在文字上优于《太上老君中经》,故通常又以《云笈七签》本为底本。虽有研究者注意到敦煌道书中也有一件《老子中经》的残卷,即 P. 3784v,^[1]但到目前为止,这一残卷并未受到足够的重视。

关于《老子中经》的成书时代,最早提及此经的马伯乐,指出《老子中经》是在《大洞真经三十九章》之前,道教存思术发展中的重要一环。^[2]楠山春树则指出此经与《黄庭经》、《玉历经》、《历藏经》、《老子节解》、《老子内解》等属于同一脉络下的道经,且《老子中经》的成书要早于《老子节解》,应在五世纪初。^[3]施舟人(Kristofer Schipper)将其推定为东汉作品。^[4]前田繁树认为是五世纪初作品。^[5]《道藏提要》作者认为《太上老君中经》“盖出魏晋间”。^[6]加藤千惠也认为在五世纪初成书。^[7]《中华道藏》的编者认为“约出于魏晋”。^[8]刘永明则力证此经形成于汉代。^[9]我也曾对此经有初步的意见,认为此经似有在葛洪之后才有的观念,故应成书在《抱朴子》之后。^[10]由于此经是现知比较早的明确反映太一神从天上的星神变为人身中之神的一部道典,是理解汉晋间太一神地位升降变迁的重要材料,因而对《老子中经》年代的判定就成为研究此经首先要解决的问题。

二、敦煌本与《道藏》本主要的文字差异

《道藏》本两种《老子中经》,都分上、下卷,从开始的“第一神仙”依次到卷末的“第五十五神仙”,也可说共分为五十五节。学者推测此经原来是配图的,每个“第某某神仙”,即每一节,对应一幅图,绘有供人存思的身中神,后来图画部分失传。P. 3784v《老子中经》残卷仅存全卷开头的一部分,即从“第一神仙”到“第七神仙”相对完整,“第八神仙”并未抄完。经与《道藏》两本相对,确有不少异文。但敦煌本自身的错误和疏漏也不少,故应谨慎地对待这些异文。敦煌本在仅存的开头部分有限文字中,有几处与《道藏》本不同,值得重视。

首先,比较三个版本的经题和开篇文字:

	P. 3874v《老子中经》	《云笈七签》本《老子中经》	《太上老君中经》
经题	《老子中经》	《老子中经》上一名《珠宫玉历》	《太上老君中经》卷上
正文	老子曰：第一神仙 经曰：上上太一君，□□道 之父也。	第一神仙 经曰：上上太一者，道之父也。	第一神仙 上上太一者，道之父也。

三本之间的异同有：

第一，《道藏》的两个版本《中经》都是分为上、下两卷的，敦煌本则没有分卷。下文将看到，六朝至唐初道教典籍中正式提及《老子中经》，都说是一卷本。可见敦煌本未分卷的情况，应该比较接近此经较早的状态。而两种《道藏》本都将一卷分为两卷，很可能是唐以后人的做法。

第二，《云笈七签》本经题下的小字：“一名珠宫玉历”，在敦煌本和《太上老君中经》经题下都未见。而在已有的研究中，有学者正是将此“珠宫玉历”作为推测《老子中经》成书过程的一个重要根据。看来，“珠宫玉历”也许并非《老子中经》原有的副题，很可能只是《云笈七签》本的特例。

第三，敦煌本在正文开始地方有“老子曰”三字，而《道藏》两本皆无。既然名为“老子中经”或“老君中经”，道教中人又号称此《中经》是老子出关前与五千文一起传给尹喜的，经文中就应该有显示老子说经的文字才对。但现在《道藏》两本在开篇都没有显示此经是老子所说。相较之下，还是敦煌本的开篇文字为优。《云笈七签》本没有“老子曰”，直接以“经曰”开始，让人搞不清“经曰”的内容和老子传经有何关系。而敦煌本有了“老子曰”，就表明此经是通过老子转述某部或某些“经”的文字而形成的。至于这里的“经曰”具体所指，下文还会讨论。

其次，比较敦煌本与《道藏》本在“第六神仙”和“第七神仙”中的细微文字差别：

	P. 3874v《老子中经》	《云笈七签》本《老子中经》	《太上老君中经》
第六神仙	老子者，天之魄也，自然之君也。常侍道君之左右。	老君者，天之魄也，自然之君也。常侍道君在左方。	老君者，天之魄也，自然之君也。常侍道君在左方。
第七神仙	太和者，天之魄也，常侍道君左右。	太和者，天之魄也，自然之君也。常侍道君在右方。	太和者，天之魄也，自然之君也。常侍道君在右方。

三本的差别在于：敦煌本说老子和太和“常侍道君左右”，而《道藏》两本都说老子常侍于道君左方，太和常侍于道君右方。从“不分左右”到“一左一右”，这样的差异是否有意义？下文还将继续讨论。

总的看来，敦煌本虽然残缺，但却很可能是现存三本中比较接近《老子中经》原初状态的一个版本。

三、《老子中经》的文本渊源

1、《抱朴子》未见《老子中经》

一般认为,之所以称此经为“中经”,是附会《老子道德经》分为上、下篇而来的。传说老子在出关西行前,向尹喜遗书五千文,即《道德经》上、下篇。此“中经”明显后出,遂假托当年老子不只向尹喜传授上下篇,还有这部“中经”。因此老子在出关时,除了《道德经》上、下篇之外还传给尹喜其它经典的说法何时出现?应是判断这部道经成书时代的第一个重要参考。

最早言及老子出关的司马迁云:“老子乃著书上下篇,言道德之意五千余言而去。”^[11]直到汉末延熹八年(165)边韶《老子铭》还说:“其二篇之书”云云。《列仙传·老子》则称老子“作《道德》上、下经二卷”。^[12]降至葛洪《抱朴子》仍然认为:“老子西游,遇关令尹喜于散关,为喜著《道德经》一卷,谓之《老子》。”^[13]可见直到两晋之际,道教中人仍然认为老子传给尹喜的只有一部《道德经》而已。但此后到东晋,出现了一部《老子西升经》,讲老子出关前对尹喜的教化,其中讲到神仙内观法,与《老子中经》所讲的存思术有相当大的关联。^[14]但《西升经》却没有被列为与《道德经》上下篇并列的“中经”。故《西升经》与《老子中经》应该都是在将老子出关前所传经典扩大化的背景下产生的,二者时代应相去不远。

有学者认为《老子中经》已见于《抱朴子》的记载,故其成书在葛洪之前。葛洪在《抱朴子》中确实多处提到了“中经”,但所指并非是《老子中经》。如《杂应》篇云:“《老子篇中记》及《龟文经》,皆言药兵之后,金木之年,必有大疫,万人余一。”^[15]王明先生还从《太平御览》中辑出一条佚文曰:“《中经》曰:钩吻狼毒,太阴之精气,主杀,故人口令人死。”^[16]“《老子篇中记》”与“《中经》”的关系不明,但显然都与今本专讲存思身神和运气修行的《老子中经》毫不相关。《抱朴子》里还多次提及及其它各种的“中经”:如《黄白》篇:“《黄白中经》五卷”。《登涉》篇:“《遁甲中经》”。《遐览》篇:“《牵牛中经》”、“《三五中经》”。《祛惑》篇:“《太清中经》”。^[17]说明其时已有多种名为“中经”的道书,这些“中经”名字的来历还不清楚,但并不一定因为每部经都被分为上、中、下卷。“中经”之“中”似有其它意涵。

《遐览》篇著录一部“《老君玉历真经》”,而今本《老子中经》经题下云“一名《珠宫玉历》”,这使得有学者认为《老君玉历真经》就是《老子中经》。然此说未当。不仅因为“《珠宫玉历》”之说只见于《云笈七签》本,很可能并非《老子中经》原有的副题;还因为《遐览》篇同时还著录了另一部“《玉历经》”和一种“《玉历符》”,^[18]说明葛洪所见以“玉历”为名的道书和道符不止一种。^[19]

何为“玉历”?加藤千惠认为“玉历”是长生成仙者的名簿,是相对于著录死者名簿的“死籍”而言的。《老子中经》中多处提到修道者希望通过存思身神而祈请掌管人生寿夭的神灵能够“削去某甲死籍,更著某甲长生玉历”或“玉历生录”、“长生神仙玉历”、“长生玉历仙籍”等,都是说修行了经书上所记载的各种仙技方术,就可以名列不死仙簿。最后一节“第五十五神仙”也说:“《神仙玄图》曰:《玉历》五十五章姓名符信,本在上皇金匱玉

笈玉笥中,封之九重,兆得之慎勿妄传。”^[20]从前引文可知,在这些道经文字中,“珠”和“朱”是相通的,故“珠宫”亦即“朱宫”。故所谓“珠宫玉历”者,是天上的朱宫所藏的“玉历”之意。施舟人根据《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》中对“玉历”的解释云:

玉历者,纪劫运仙曹之书也。《龟山元录》云:天尊结元洞之炁,为玉历之书。《天篆度人经·元洞玉历章》云:元始天尊命天真皇人,以玉历纪元洞混化之初,劫运流复之本,诸天分境,结元洞正阳之炁为玉历,以纪天真天民劫运功积升退之道,明九圣九品之阶是也。^[21]

以“劫运仙曹之书”来解“玉历”,应该是六朝道教“终末论”影响下的经教体系建设中才出现的概念,且《解义》的作者董思靖是南宋道士,他的解释未必符合六朝前期道典的本义。“玉历”最初应该是一种动词性的用法,即详列体内神的名讳、位置、服色,供人逐一存想周遍,以后才从动词性的用法转变成作为身中神名录的“玉历”。而在葛洪的时代,“玉历”应该是一个比较常用的修道术语,不一定和老子有必然联系。

“中经”的“中”和“玉历”的含义,或许都与当时道教内修道术有关。“中”即是“内”。亦即说,“中经”在一开始并不是专指与《道德经》上、下篇相对应的篇序之意。甚至不排除这样的可能:先有一部“中经”命名的讲存思身神道术的道经,后来才将其附会为是老子出关传给尹喜的“中篇”之经。

2.《玉历经》与《老子中经》

唐初最终形成的《三洞奉道科戒》云:

《老子妙真经》二卷、《西升经》二卷、《玉历经》一卷、《历藏经》一卷、《老子中经》一卷、《老子内解》二卷、《老子节解》二卷、《高上老子内传》一卷、《皇人三一表文》。兼前,称太上高玄法师。^[22]

显然,《玉历经》和《老子中经》是两部不同的经典。刘永明认为今本《老子中经》所言“经云”的部分,就是指《玉历经》的内容,而其它“师曰”、“老君曰”、“有注云”的部分,则是《老子中经》成书时在《玉历经》的基础上增加的部分。^[23]这是很有启发性的一个看法,值得进一步申论。

所谓“《玉历经》”或“《玉历符》”已佚,除前述《抱朴子》著录的《玉历经》、《玉历符》和《奉道科戒》中的《玉历经一卷》外,还能找到只言片语来部分地窥见其原貌。

被认为是唐后期作成的道书《至言总》卷四《运气》云:

《老子玉历中经》曰:养生之术绝俗事,约归清净养元气,和精蓄神还返生。审欲修道守自然,慎无导引劳尔形。辟谷不食饿子精,六甲阴阳勿扰倾。心狂意乱神去形,枯骨独立归黄泉。静处冥室养尔神,精熟思之道自然。^[24]

“《老子玉历中经》”之名,最接近“《老子中经》,一名《珠宫玉历》”,但内容却全然相异:首先,《老子中经》是散文体,而《老子玉历中经》则是七言诗体。其次,《老子中经》主要提倡的是存思身神,而《老子玉历中经》则反对导引、辟谷之术,提倡遵从自然、清净以养元气。至少从仅存的这段引文中看不出有存想身中神之意。可见,《老子玉历中经》并不是《老子中经》。

《云笈七签》卷十一、十二中引到四处“《玉历经》”,都出现在唐代梁丘子和务成子对《黄庭内景经》的注文中。这也是陈国符、施舟人、加藤千惠等学者都认定《玉历经》就是

《老子中经》的主要原因之一。但如果仔细比较两经的文字,还是能发现一些明显的不同。如《黄庭经》注引《玉历经》第一条引文云:

《玉历经》云:太清上有五色华盖九重,人身亦有之。^[25]

这在《老子中经》中很难找到完全对应的语句。《老子中经》第一、第五神仙都提到类似的语句,意谓在天上的太清元气之中,有五色华盖,是某位神灵所居之住,这样的神灵在人身中也有。可见《玉历经》强调的是人身中亦有太清华盖,而《老子中经》强调的是天上的神灵与人身中神灵都在华盖之下——对应。

第二条引文云:

《玉历经》云:下丹田者,人命之根本,精神之所藏,五气之元也。在脐下三寸,附著脊,号为赤子府。男子以藏精,女人以藏胎,主和赤子,阴阳之门户也。其丹田中气,左青、右黄、上白、下黑。^[26]

这段话在《老子中经》第十七神仙中有相近的语句作:

经曰:丹田者,人之根也,精神之所藏也,五气之元也。赤子之府,男子以藏精,女子以藏月水,主生子,合和阴阳之门户也。在脐下三寸,附著脊脊,两肾根也。丹田之中,中赤、左青、右黄、上白、下黑。^[27]

语序有所不同,但主要区别在于《玉历经》作“下丹田”,《老子中经》作“丹田”。《玉历经》的“下丹田”,表明其秉承的是上中下“三丹田说”。《老子中经》只言“丹田”,经文中也没有明确出现“三丹田”字样。但其“第三神仙”中说到:“念紫房太一、绛宫黄庭、太渊丹田”云云,“紫房”、“绛宫”、“太渊”实即上、中、下“三丹田”。因此也不能说《老子中经》就没有“三丹田”说。

“丹田”一词,很可能最早并非出于汉晋医家对人体的认知,而是出于汉代道家内观修炼技术之中。如汉末《老子铭》即有“存想丹田,太一紫房。”此丹田指何处?是一丹田还是三丹田?“紫房”与天上太一所居的紫微宫相对应,《老子中经》也有“紫房太一”和“紫房宫”,都是头上丹田所在。如果《老子铭》的“太一紫房”是指人身中(头部)的太一神,就表明在汉末已经出现了上中下三丹田说,但目前还没有这方面的旁证。^[28]如果结合同时代的《王子乔碑》所云:“或弦歌以咏太一,或谈思以历丹田。”可知当时的好道者存思丹田与歌咏太一,是两种并行不悖的修道方式。^[29]《抱朴子·地真》的“三丹田说”云:

一有姓字眼色,男长九分,女长六分。或在脐下二寸四分下丹田中,或在心下绛宫金阙中丹田也,或在人两眉间,却行一寸为明堂,二寸为洞房,三寸为上丹田也。^[30]

《玉历经》和《抱朴子》都说“下丹田”在“脐下”,可具体位置却不完全吻合。事实上,道教三丹田的具体位置从来就有很多不同的说法。值得注意的是,《抱朴子》明确指出“三丹田”分别位于脐下、心下和眉间之上,且当时道教最高的神“一”就在此三丹田中轮驻,故要修道者存想丹田之中的“一”,即“守三一”。《抱朴子》中外在的最高神是“太乙元君”,内在的最高神就是“一”,此“一”游走于三丹田中。《老子中经》仍然以“一”为最高神,却进一步将其神化为第一神仙“上上太一”。甚至还有子嗣,即第二神仙的“无极太上元君”。此神“常存之眉间,通于泥丸,气上与天连。”^[31]即居于上丹田。且此神的原型应该是汉代的北极星神,而“上上太一”又以“南极”的面貌常居于人心,即中丹田。^[32]如果说《老子中经》认为上丹田和中丹田都还有从“太一”原型发展来的新主神常居其中,下丹田

却是有“神姓孔名丘字仲尼”的所居之处,并没有太一那样的主神居于下丹田。可见,《老子中经》的神格体系和“丹田说”都较之《抱朴子》有新的发展。

第三条引文云:

《玉历经》云:太阴玄光玉女,道之母也。衣五色朱衣,在脾府之上,黄云华盖之下。^[33]

《老子中经》第十一神仙云:

《经曰》:……太阴玄光玉女,道之母也,正在脾上中斗中也。衣五色珠衣,黄云气华盖之下坐。^[34]

太阴玄光玉女在脾府之上,说明《玉历经》确已有了身中神的观念。这两组文字分别对比之下,还是有一些细微的差别。最明显的不同是第四条引文:

《玉历经》云:老子者,天地之魂,自然之君,常侍道君左右,人身备有之也。^[35]

前引《老子中经》第六、第七神仙云:

老君者,天之魂也,自然之君也。常侍道君在左方……人亦有之。

太和者,天之魄也,自然之君也。常侍道君在右方,人亦有之。^[36]

如前所述,敦煌本与《道藏》两本《老子中经》的区别也正在于此:《玉历经》以老子为天地之魂,并随侍道君左右,而《老子中经》则以老君为天之魂,太和为天之魄,不仅魂与魄分开,而且两位神灵也分侍于道君左右。不难看出,敦煌本与《玉历经》的文字更相近,而《道藏》两本都已经是在《玉历经》和敦煌本基础上再进一步拆分细化的结果。

通过以上四条《玉历经》的引文,或许能更加印证刘永明的推论:《老子中经》应该是在《玉历经》的基础上改造而成的。所谓“经云”就是《中经》引述《玉历经》等先前专讲存思术的道书的内容。^[37]

如果《玉历经》确实早于《老子中经》,《玉历经》又该是何时成书?明确回答这一问题的是刘永明。他认为《玉历经》作于东汉中后期的桓帝之前,《老子中经》则在汉魏禅代之前。其根据之一是认为汉魏之际王图所作《道机经》出现的“三丹田”说,是在《老子中经》的“丹田说”基础上发展而来的。^[38]然前已述《中经》未必就没有“三丹田”说,且前引《黄庭经注》中《玉历经》第二条引文,就已经出现了“下丹田”之说。^[39]故只根据“三丹田”说的出现,还难以认定《道机经》与《老子中经》的先后。

《道机经》主要见于《抱朴子》所述:

时有知行气及断谷服诸草木药法,所有方书,略为同文,无一人不有《道机经》,唯以此为至秘,乃云是尹喜所撰。余告之曰:此是魏世军督王图所撰耳,非古人也。图了不知大药,正欲以行气入室求仙,作此《道机经》,谓道毕于此,此复是误人之甚者也。^[40]

葛洪说他所遇见的诸流移道士,大都是以“行气及断谷、服诸草木药法”,而《道机经》的作者王图也是以“行气”作为修道的最高法门。可见,存思身神在两晋之际还没有成为南北方道士们普遍施行的修道方法。然葛洪在《抱朴子》中已多处提及存想身神这一种修道方法。^[41]《抱朴子》多次提及的《仙经》还强调说:“服丹守一,与天相毕;还精胎息,延寿无极。”^[42]说明在葛洪之前,服食丹药和存思守一已经是道教修仙的两大法门了。但葛洪说那些因战乱而从北方迁徙到南方的道士们大都是以行气、断谷、服食为主要修道方法的,

而他从郑隐那里传下来的修道法门却有存思之术。这是否暗示了存想身神这种法术更多具有南方仙道技术的特色？从道术历史发展的逻辑来看，也应该是先有外在的神灵而后有体内神；体内神的出现也应该先有对体内气的认识，在行气导引过程中，才会产生气中有神，神居体内的想法。从现存《道机经》佚文看，它应该是纯讲行气的传统道术方法，^[43]而《玉历经》则是专讲存思身神的新道法术。《玉历经》成于《抱朴子》之前，《抱朴子》还未提及《老子中经》，却记载了曹魏王图所作的《道机经》，故《玉历经》与《道机经》的年代应该相去不远，或许在曹魏、西晋时代作成，《老子中经》则应该在《抱朴子》之后成书。

3、《历藏经》与《老子中经》的关系

《抱朴子》所见《老君玉历真经》已然不存，但前引《三洞奉道科诫》中除了《玉历经》外，还有一种“《历藏经》”值得注意。《老子中经》第二十六神仙云：“经曰：子欲为道，当先历藏，皆见其神乃有信。有信之积，神自告之也。”^[44]“历藏”应即存思周遍脏腑内神之意。^[45]980年成书的《太平御览》，有三处标明是引自这部《历藏经》。第一条引文云：

《老子历藏中经》曰：东父者，清阳之气，万神之先，衣五采衣^[46]。

《老君中经》第三神仙云：

经曰：东王父者，青阳之元气也，万神之先也。衣五色珠衣，冠三缝之冠^[47]。

两者文字大致相同。第二条引文云：

《历藏经》曰：天王侯带紫绶金印。^[48]

《老子中经》第九神仙云：

常思心中有华盖，下有人赤愤大冠，绛章单衣，名曰天侯，玉带紫绶，金印玄黄。^[49]

考虑到《太平御览》摘抄时有可能断章取义，故暂不细究这两组对应文字之间差异。但第三条引文又有明显的不同：

《历藏中经》曰：昆仑山有金城九重，玉楼十二，神仙所治也。^[50]

《老子中经》第四神仙云：

经曰：西王母者，……下治昆仑之山，金城九重，云气五色，万丈之巔。^[51]

“金城九重”之后的“玉楼十二”，不见于今本《老子中经》，说明后者对前者的内容有所取舍。《太上灵宝五符序》中有“五城十二楼真人”，《老子中经》也有“昆仑五城”和“五城十二楼”之说。可见，《历藏经》与《太上灵宝五符序》都有可能是《老子中经》文本的依据。

1027年成书的《云笈七签》也引用《历藏经》云：

《老子历藏中经》云：日月者，天地之司徒司空也。日姓张名表，字长史；月姓文，名申，字子光。^[52]

类似的语句见《老子中经》第十神仙：

经曰：日月者，天之司徒、司空公也。^[53]

最明显的区别是：《老子中经》的日月没有《老子历藏中经》所载的神的名讳，且《历藏中经》说日月是“天地”的司徒司空，《老子中经》说日月只是“天”的司徒司空。尤值得注意的是，《历藏中经》的日神“姓张名表字长史”，月神“姓文名申，字子光。”而《老子中经》中与日月相对应的神灵是东王父和西王母。假如《中经》在前，《历藏经》是没有理由把鼎鼎大名的东王父和西王母换成名不见经传的张表和文申的。可见，《历藏经》应该早于《中

经》。

4、《五符序》与《老子中经》的先后

《太上洞玄灵宝五符序》卷上有《食日月精之道》，其中有大段的文字与《老子中经》的部分章节可以对应。施舟人因认定《老子中经》作成于汉代，故他判断是成书于魏晋间的《太上灵宝五符序》抄了《老子中经》的内容。^[54]前田繁树对《食日月精之道》与《老子中经》的相同文字部分做了详细的比较，得出的结论是：《太上灵宝五符序》在前，《老子中经》在后。^[55]理由是：这段食日月精之道，据说是由角里先生口传于华子期的，则角里先生和华子期都还是人间的神仙。到《老子中经》，也提到角里先生，却已经是人身中的太和仙人。况且，如果《老子中经》在前，《五符序》也没有理由把已是老子所传的存思身神之术，改为是名头和影响都小得多的角里先生所传。还可补充的是，《食日月精之道》中教人存思时，分为九个步骤，其“第一先存五兽者，青龙、白虎、朱雀、玄武是也，中央黄麟。”^[56]这种先存思五兽，实即五方神的做法，不见于《老子中经》，却见于《太清真人络命诀》。^[57]《络命诀》教人存思只有五步骤，第一，存五兽；第二，历藏，即《五符序》中第二当召身中神云云；第三至第五则分别是守地一、人一和天一。《五符序》和《络命诀》在这五步骤上基本相同，但《五符序》又在《络命诀》的基础上从五步发展为九步。故《五符序》的内容有取自西晋时《络命诀》这样的道书，《老子中经》应该是从《五符序》中汲取有用之需，而非相反。

已有学者注意到：《老子中经》“第二十二、二十三神仙”人身中神的名录，与《无上秘要·身神品》所引的《洞神经》相似。^[58]此外《老子中经》“第二十六神仙”的内容也与《五符序》有关。而与《五符序》身神相关的还有《太清真人络命诀》、《黄庭内景经》等，兹将这几种道书中所载的身神名录如下：

	《五符序》	《络命诀》	《洞神经》	《老子中经》	《内景经》
头发神	七人，字寻长		字寻之	七人，七星精也，字禄之	苍华字太元
两目神	六人，字英明		字英明	六人，日月精也，左目英明，右目玄光	明上字英玄
头(项)上神	三人，东王父		字东王父	三人，东王父	
脑户神	南极君，字符先		字泥丸君	三人，泥丸君	精根字泥丸
眉间神	天灵君		字符光	三人，南极老人元光，天灵君	
两耳神	四人，字娇女		字娇女	四人，阴阳之精，字娇女	空闲字幽田
人中神			字太一		
鼻孔神	字通卢		字通卢	一人，名太一，字通卢，本天灵也。	玉垄字灵坚

口中神	字丹珠		字丹珠	一人,太一君,字丹朱。	
口旁神				二人,厨宰守神也。	
颐下神				三人,太阴神也。	
颈外神				二人,玉女君也。	
舌神	字丹黄				通命字正伦
齿神	三十六人,字卫士				嫫锋字罗千
喉中神	字虎贲				
两眉神	字爵神				
两手(中)神	字魄阴			二人,太阳之精。字魂阴。	
项中神				二人,字上间。	
上元神			字威成	字威成子	
中元神			字黄子	字中黄子	
下元神			字命光子	字明光子,一云字命光。	
肩背神			字朱雀	二人,少阴少阳之精也,字女爵。(又字朱雀)	
胸中神				二人,虎贲神也。	
两乳下				日月,各有大神一人,王父母也。	
两腋下				神二人,魂魄兆神也。	
小腹中神				二人,玉女也。	
两脾神			字隐		
阴神	字穷英		字穷史	三人,上将军,男子字穷英	
女子神	字丹精		字丹成	女子字丹城。	

两膝神	字月区月区		字枢公	字枢公	
两胫神	字随孔子		字随孔子	二人,金木神也,字随孔子。	
两足神	字柱天力士		字戴天柱	二人,太阴之精也。字柱天力士。	
两(骨陞)神	字阴阴			二人,亦玉女也,字阴隐	
肝	字临临	蓝蓝	老子君	七人,老子君,蓝蓝	龙烟字含明
肺	字鸿鸿		太和君	八人,大和君,鸿鸿	皓华字虚成
心	字响响	响响	太尉公	九人,太尉公,响响	丹元字守灵
脾	字裊裊	裊裊	子丹母	五人,玄光玉女,子丹母,裊裊	常在字魂停
肾	字漂漂	漂漂	司徒司空司命司录司隶校尉廷尉卿,漂漂。	六人,司徒司空司命司录司隶校尉廷尉卿,漂漂。	玄冥字育婴
胆	字获获	护护	太上道君	五人,太一道君,居紫房宫,护护	龙曜字威明
胃	字沮沮	且且	谏议大夫	十二人,五元之气谏议大夫,且且	
脐	字玉灵子		太一	五人,玉灵子	
大肠	字沌沌		元梁使者	二人,元梁使者,胴胴,或洞洞	
小肠	字梁梁		玄谷大将军	契契	
虎贲神				二人,力士	
玄谷神				五人,大将军司马	
丹田神	字藏精			三人,人之根也。藏精	
三焦			左社右稷风伯雨师雷公霹雳	六人,左社右稷风伯雨师雷电霹雳	

从表中可见:

第一,《黄庭内景经》的身神名号与其它诸经相比,有很明显的规整化的迹象,这也可支持有关《内景经》较晚出的结论,故其所载的身神暂不在此进一步讨论。有些身神如口旁、颐下、两乳、两腋下之神,只见于《老子中经》而不见于《络命诀》、《五符序》和《洞神经》。说明《中经》的身神名录是三者中最全面的,而这很可能暗示了《中经》是最后成书

的,才能够有先前道书所没有的新身神。

第二,凡三者共同有的身神,《洞神经》最简,只有神名;《五符序》除了有神名,还有人数;《中经》则在人数、神名外,还有神灵的属性,如“金木之精”、“太阴之精”、“阴阳之精”等。显示出《中经》的神名比《五符序》和《洞神经》更加规整化。再如两目神,《五符序》和《洞神经》都未分开左右两目,且都只有一个神名。而《中经》则分为左右两神,各有姓字。

第三,虽然上表中罗列了几乎人体由上至下,由内至外的所有体内神,但这全套的身神并不是《中经》的重点。《中经》最在意的是人身体自丹田以上的上半身中最重要的身神,并教人如何通过存思运气来感知这些身神。所以,这些遍布全身的身神只是《中经》对旧有存思传统的继承,其主要的意图是强调存思上上太一、南极老人等这些在《五符序》和《洞神经》中都未出现的新的神灵。《中经》有将这新旧神名整合在一起的迹象。如肝神,《五符序》作“临临”,《中经》名“蓝蓝”,应该是字形相近而误写不同。如上表,《中经》在“第二十六神仙”中是继承《五符序》之旧说,而在“第七神仙”中说人身中也有老君,此老君“金楼乡小庐里姓皮名子明字蓝蓝。”可见,原本在《五符序》和《洞神经》中分列的“临临”和“老子君”,到《中经》就组合在一起了。

第四,汉代传统的体内神应是以五脏神为主,魏晋时代以三丹田为主,同时也发展出全身各部位都有神的观念。故时代较早的《太清真人络命诀》除了有(心神)响响、肝神蓝蓝、胆神护护、脾神裨裨、胃神旦旦、肾神漂漂这样的说法外,还教人守天一(紫宫)、人一(绛宫)、地一(丹田)这“三一”。^[59]《五符序》和《洞神经》都沿袭了这样的传统,既有五脏神,又有守“三一”,还有一些体表器官神。《老子中经》则不仅补充了一些新的人体器官神,更重要的是赋予这些体内神以新的神名和系统化的功能。

虽然《太清真人络命诀》、《五符序》、《洞神经》等诸经之间的先后关系还有待进一步考察,但从以上所述可以看出:《老子中经》应该是袭用了这些经典所代表的一种旧有的存思传统,并且又有自己的创新观念而形成的。

四、结 语

从以上《老子中经》与《玉历经》(《玉历符》)、《历藏经》及《太上灵宝五符序》和《洞神经》的引文对比可知:一方面,《老子中经》与《玉历经》和《历藏经》是各自独立的不同经书,这是毫无疑问的。但另一方面,《老子中经》与《玉历经》、《历藏经》和《五符序》的文字上却有存在诸多关联。它们之间的关系并不是像“《玉历经》又名《老子中经》又名《珠宫玉历》”这样简单,应该是在《玉历经》、《历藏经》等基础上,增添规整新内容而作成的《老子中经》。所以《老子中经》“经云”之后的内容,并不一定都是袭自《玉历经》等旧经,肯定有《中经》作成时新加的内容。《玉历经》、《五符序》都早于《抱朴子》,《抱朴子》中未见到《老子中经》,故《老子中经》应该是在《抱朴子》之后作成的。提及老子同时还传给尹喜一部“中经”的说法,最早见于《三天内解经》卷上云:老子“授(尹)喜上、下、中经:〔《中经》〕一卷,《五千文》二卷,合三卷。”^[60]可以相信到刘宋时,《老子中经》已经作成了。故《老子中经》应该在四世纪中期到五世纪初的东晋时期成书。

进而,《老子中经》的内外诸神,最高神为“上上太一”,还是汉代太一信仰的遗存变种,却没有上清系的“太上大道君”或灵宝经的“元始天尊”出现。说明此经的作成也许还可进一步明确为上清、灵宝风教大行之前的东晋前期。这对于考察汉晋时代道教主神信仰的变迁具有重要意义。汉代的最高神太一发展到六朝时代,究竟是因为从星神变为身神而地位下降了?还是顺而转变为道教新捧出的太上道君或元始天尊?这或许也是揭示汉代与六朝信仰世界历史变迁与内在关联的一个重要方面。

注 释

- [1] 此卷正面为佛教的《祇园因由记》,详见王卡《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》,北京:中国社会科学出版社,2004年,第191页。图版见《法藏敦煌西域文献》第28册,上海:上海古籍出版社,2004年,第56—57页。
- [2] アソリ・マスペロ著、川勝義雄譯《道教》,东京:平凡社,1978年,第145—146页;Henri Maspero, *Taoism and Chinese Religion*, Translated by Frank A. Kierman, Jr., The University of Massachusetts Press, Amherst, 1981, pp. 355—357.
- [3] 楠山春樹《老子傳説の研究》,東京:創文社,1979年,第141—142頁。楠山氏認為《老子節解》與《老子內解》同是六朝中期的作品。
- [4] Kristofer Schipper, “Le Calendrier de Jade: note sur le Laozi zhongjing”, *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 125, 1979, pp. 75—80. “The Inner World of the Lao-tzu chung ching”, in Huang Chün - chieh & Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture*. Leiden: Brill, 1995, pp. 114—131. 另参《〈老子中经〉初探》,《道家文化研究》第16辑,北京:三联书店,1999年,第204—216页。又收入氏著《中国文化基因库》,北京:北京大学出版社,2002年,第101—116页。还有他为《道藏通考》中《太上老君中经》所写的考证,见 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon*, The University of Chicago Press, 2004, pp. 92—94.
- [5] 前田繁樹《〈老子中经〉觉书》,1988年初刊,此据氏著《初期道教經典の形成》,東京:汲古書院,2004年,265—294页。
- [6] 任继愈主编《道藏提要》,中国社会科学出版社,1991年,第924页。
- [7] 加藤千恵《〈老子中經〉と内丹思想の源流》,《東方宗教》87号,1996年,第21—38页;中文稿《〈老子中经〉与内丹思想的起源》,见《宗教学研究》1997年第4期,第40—47页。
- [8] 张继禹主编,李刚点校《太上老君中经》,《中华道藏》第8册,北京:华夏出版社,2003年,第211页。
- [9] 刘永明《〈老子中经〉形成于汉代考》,《兰州大学学报》2006年第4期,第60—66页。
- [10] 刘屹《敬天与崇道——中古经道教形成的思想史背景》,北京:中华书局,2005年,第641—642页。
- [11] 《史记》卷六十三《老子列传》,中华书局,第2141页。
- [12] 此据王叔岷《列仙传校笺》,中央研究院中国文哲研究所中国文哲专刊7号,1995年,第18页。《列仙传》所反映的神仙思想,我认为不早于东汉。见《敬天与崇道》,第470页注①。
- [13] 此文未见于今本《抱朴子内篇》,此据张守节《史记·老子列传·正义》引,第2141页。
- [14] 关于《西昇经》,前田繁樹《初期道教經典の形成》第三编有三章专论。并参拙文《试论〈化胡经〉产生的时代》,《道家文化研究》13辑,北京:三联书店,1998年,第98—102页。
- [15] 王明《抱朴子内篇校释》(增订本)卷十五,中华书局,1985年,第275页。
- [16] 《抱朴子内篇校释》,第366页。
- [17] 分别参见《抱朴子内篇校释》,第283、302、333、334、348页。

- [18]《老君玉历真经》、《玉历经》见《抱朴子内篇校释》，第333页；《玉历符》见第335页。
- [19]陈国符最早指出：《玉历经》有二种，《老君玉历真经》和《黄庭内景经注》所引的《玉历经》都是《云笈七签》所收的《老子中经》，而另一种《玉历经》已佚。见《道藏源流考》，北京：中华书局，1963年，第80页。他的这一看法被施舟人和加藤千惠等人接受，但施舟人和加藤千惠对《老子中经》的成书时代却一说是东汉，一说是五世纪初。
- [20]《云笈七签》卷十九《三洞经教部》，第455页。
- [21]《中华道藏》第3册，第146b—c页。
- [22]此据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四《法次仪》，《中华道藏》第42册，页19b；敦煌本见同书，第33c页。
- [23]刘永明前揭文2006，第60页。
- [24]《道藏》第22册，第863b页。
- [25]《云笈七签》卷十一《三洞经教部》，第208页。
- [26]《云笈七签》卷十一《三洞经教部》，第226页。
- [27]《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，第428页。
- [28]一般认为，三丹田说始于魏晋以降。刘永明前揭文2006，64页认为目前最早出现三丹田说的是曹魏王图《道机经》。
- [29]见拙著《敬天与崇道》，第358—366页。
- [30]《抱朴子内篇校释》，第323页。
- [31]《云笈七签》卷十八，第419页。
- [32]《云笈七签》卷十八，第422页。
- [33]《云笈七签》卷十一《三洞经教部》，第246页。
- [34]《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，第424页。
- [35]《云笈七签》卷十二《三洞经教部》，第251页。
- [36]《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，第421页。
- [37]从下文对《历藏经》的讨论可知，成为《老子中经》文本依据的道书，应该并不只有《玉历经》一种。刘永明《道教医学的早期传承与理论创造》，《兰州大学学报》2005年3期，第70—79页，特别是70—71页，列举出6条《老子中经》引用《玉历经》的医学内容文字。他认为《中经》的“经云”都出自《玉历经》。但目前所能检索到出自《玉历经》的佚文，却只有我上列4条。
- [38]刘永明前揭文2006，第64页。
- [39]刘永明前揭文2005，第74页也列举了这条材料，但在2006年文中，他却没有论及此条。
- [40]《抱朴子内篇校释》，第70页。
- [41]如“思神守一”，第112页。“带神符，行禁戒，思身神，守真一”，第243页。“思见身中诸神，而内视令见之法，不可胜计”，第324页。
- [42]《抱朴子内篇校释》，第47页。
- [43]目前《道机经》的引文只有三处得见；《抱朴子》的内容又见于《云笈七签》卷六十七；《至言总》卷二《养生》，《道藏》第22册，页854b—c与《云笈七签》卷三十二引《养性延命录》，712页的内容相同。再就是梁丘子、务成子《黄庭经》注引，见《云笈七签》卷十一，第205页。从这些有限的数据仍可看出，《道机经》应该不是讲存思身神的道书。
- [44]《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，第435页。
- [45]《太清真人络命诀》云：“历藏，从头至足，存其神，养其根，行其炁，呼其名也。”《道藏》第2册，第871c页。
- [46]《太平御览》卷六七五《道部》一七《衣》，中华书局，1966年，第3010a页。

- [47]《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，第 419 页。
- [48]《太平御览》卷六七六《道部》一八《简章》，第 3017a 页。
- [49]《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，第 422 页。
- [50]《太平御览》卷六七七《道部》一九《楼》，第 3022b 页。
- [51]《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，第 420 页。P. 3784v 的文字与《云笈七签》本基本相同。
- [52]《云笈七签》卷二十三《日月星辰部》，第 525 页。
- [53]《云笈七签》卷十八《三洞经教部》，第 423 页。亦见于《道教义枢》卷七《混元义》引《老君中经》云：日月者，天之司徒司空也。《道藏》第 24 册，第 829b 页。
- [54]施舟人《中国文化基因库》，第 108 页。刘永明也认同此说，见前揭文，第 63 页。
- [55]前田繁树《初期道教經典の形成》，第 282—286 页。
- [56]《中华道藏》第 4 册，第 61c 页。关于今本《五符序经》的形成过程，小林正美有详细的考证，认为《五符序》中的《食日月精之道》并非是《抱朴子》著录的《食日月精经》，而是在从东晋中期到隆安年间的 4 世纪后半叶被增加到原本《五符经》中去的。见《六朝道教史研究》，1990 年初版，此据李庆中译本，成都：四川人民出版社，2001 年，第 69—75 页。
- [57]此经历来少有研究，施舟人在《道藏通考》94—95 页认为此经时代在 3—4 世纪的西晋时期。他还指出《老子中经》第十二神仙的内容就是来自《太清真人络命诀》中的《神仙图》。
- [58]关于此《洞神经》，似乎在现存《道藏》中难以找到与之对应的道经。劳格文指出今本《无上秘要》中出现了 8 次《洞神经》，都只有部分内容分别可与现存的《五符序》、《老君中经》、《洞神八帝妙精经》、《太上洞神行道授度仪》、《太上三皇宝斋神仙上录经》互有异同。见 John Lagerwey, *Wu - Shang Pi - Yao: Somme Taoiste du VIe Siècle*, Ecole Française d'Extrême - Orient, Paris, 1981, p. 265.
- [59]《道藏》第 2 册，第 871c—872a 页。
- [60]《中华道藏》第 8 册，第 545a 页。

略论敦煌本《老子》写卷的价值

朱大星

(浙江大学古籍研究所)

20世纪初,在中国甘肃省敦煌莫高窟藏经洞发现了五万多卷文书。在这五万多卷文书中有近80件(单件)《老子》写卷。这批《老子》写卷几乎全用黄纸,纸质较其他写经精良;而且内容丰富,有《老子》白文,也有多种注疏,如想尔注、李荣注、成玄英疏、唐玄宗注疏等。因敦煌本《老子》写卷多为唐以前写本,比一般的传世典籍更接近原书写作时代,较多地保留了古书原貌,因而在辑佚、考证等方面有其独特价值。

敦煌本《老子》写卷中保存了不少世无传本的古佚书的内容,如《老子节解》、《老子想尔注》、李荣《老子注》及部分佚名《老子》注疏。这些材料有助于更全面、系统地探讨《老子》以及道教方面的有关问题。

《老子节解》,唐宋书志皆有著录,现已不存完本。此书约在元代已亡佚,但尚有佚文散见于《道藏》所收《道德真经注疏》(原题南齐顾欢述)诸书中。据考证,S. 6228V写卷应系《老子节解》的唐代抄本。这件写卷残损严重,仅保存了《老子》第33章至第35章的部分注解,但它揭示了《老子节解》原本的面貌,具有重要的文献价值。^[1]又《老子想尔注》一书,《汉书·艺文志》、《隋书·经籍志》等史志未见著录,而《唐玄宗御制道德真经疏外传》^[2]及杜光庭《道德真经广圣义序》^[3]等文献皆列有《老子想尔注》二卷。惟《老子想尔注》语言浅陋,注解又与《老子》本旨乖违,故李唐以降,黯然不彰,正统《道藏》亦不见载,其亡佚已久。^[4]S. 6825V写卷则较完整地保存了《老子想尔注》第三章至第三十七章的文字,使人们得以一睹其真实面貌。敦煌本《老子节解》及《老子想尔注》的发现,为研究早期道教思想及历史提供了重要资料。

又李荣《老子注》,史籍多有著录,然今仅《道藏》中存其第一章至第三十六章文字,且在第三十六章末云“后文元阙”。^[5]至迟在明初,李荣《老子注》已无全帙,其缺佚部分虽然散见于其他注中,但多为片言只语。P. 2594 + P. 2864 + S. 2060 + P. 3237 + P. 2577 + P. 3277写卷则较完整地保存了李荣《老子注》第三十七章、第三十九章至第八十一章文字。上世纪,蒙文通及严灵峰两位先生曾先后利用《道藏》所载强思齐《道德真经玄德纂疏》等书中所引李荣《老子注》,并据敦煌写卷加以校补,始成一完整李荣《老子注》辑本。从蒙文通先生的叙述中,也可窥见敦煌写卷的价值。

敦煌他之写本称之无名氏注《老子》者凡四种,倘即《李注》之佚歟?因函巴黎访

之,且告以《成疏》复见事;复别函余君让之,探询北平图书馆所藏敦煌本。旋得余君复书,谓果如余所悬想,确为《李注》,且允代为抄寄。而巴黎所赠敦煌《老》卷影本全部适至,无名氏《老注》三种在焉,验之其一为《开元御注》,其他二种为李注《德经》之后卷。以此敦煌本校余辑《李注》,择善取之,凡改二十四字,补八字,删一字,……乃正统残本所佚第三十七章经注全文,皆存于此本《德经》之末,于是佚亡已将千载之《李注》,遂亦为完璧,固可异耶!……于时北平图书馆所藏《李注》亦抄成寄至,而适为《德经·李注》之前卷,复依之补三十九字,删八字,改十四字,于是先所疑者,皆冻解冰释。……窃怪正统、敦煌所存,一为《道经》,一为《德经》;巴黎、北平所寄,一为《德经》前卷,一为《德经》后卷,事之巧合,乃至于此;正统所阙《上经》一章,敦煌于《下经》之末补出之,宇宙间之诡奇,竟有如是者,非鬼神呵护,曷克臻此。^[6]

敦煌本李荣《老子注》写卷使李荣《老子注》辑本得到进一步完善,同时也为研究李荣、《老子》及唐代道教等有关问题提供了不可多得的材料。

此外, BD14677、BD14649 + BD14738 等写卷所载佚名《老子》注疏皆不见于传世典籍,今赖敦煌写卷得以保存,尤显珍贵。

二

《老子》自成书以来,传本众多,篇章分合也不一定,或六十八章、^[7]或七十二、^[8]或七十八章、^[9]或八十四章。^[10]通行本《老子》则分为八十一章,其中《道经》三十七章,《德经》四十五章。据文献记载,《老子》一书也存在《道经》三十六章、《德经》四十五章的分章形式,但这种分章形式历来受到人们的质疑。而诸多敦煌写卷从不同角度表明,《道经》三十六章、《德经》四十五章的分章形式应该是存在的。

文献中有许多关于《道经》三十六章、《德经》四十五章的分章形式的记载。《唐玄宗御制道德真经疏外传》云:“开元二十一年颁下,其所分别:上卷四九三十六章,法春夏秋冬;下卷五九四十五章,法金木水火土。则上卷从一至九章,以无形无名为宗,明春道;从十至十八章,以无知恍惚为宗,明夏道;从十九至二十七章,以有情有信为宗,明秋道;从二十八至三十六章,以凝重清净为宗,明冬道。其下卷自一尽九,明仁德;次十尽十八,明礼德;从十九至二十七,明义德;从二十八至三十六,明智德;从三十七至四十五,明信德也。”^[11]又谢守灏《混元圣纪》卷三云:“……参传称老子有八十一章。共云:‘象太阳极之数。《道经》在上以法天,天数奇,故有三十七章。《德经》在下以法地,地数偶,故有四十四章。’而葛洪等不能改此本章,遂灭《道经》‘常无为’一章,继《德经》之末,乃曰:‘天以四时成,故上经四九三十六章。地以五行成,故下经五九四十五章,通上下经以应九九之数。’”^[12]董思靖《道德真经集解·序说》也有类似论述。^[13]若上述记载不误的话,可知约在晋代就已存在《道经》三十六章、《德经》四十五章的分章形式。

敦煌写卷中也有许多关于《道经》三十六章、《德经》四十五章的分章形式的记载。S. 4681《老子道德经河上公章句》云:“老子德经下卷上。河上公章句,凡四十五章。《德经》法地,地在下,故《德经》为下。地有五行,五九卅五,故卅五章。事尽为章,义连为句。”又 BD14677《佚名老子道德经义疏》云:“……[八十]一章者,此依天地之大数,故以

四乘九,四九□□□□□□□□(笔者注:所缺文字疑为“卅六,地数也;以五乘”)九,五九卅五,天数也。所以《道经》有卅六,《德经》有卅五,《二经合八十》一章。《道经》卅六者,即是法廿八宿与八风,言廿八宿所以纲纪四方,八风所以鼓舞万物,故以为况。《德经》卅五者,法廿四气、十二辰与九州。廿四气者,统绪四时,以成天道;十二辰者,考比岁事;九州者,万民所归,人王所住,故因以立章焉。”虽然 BD14677 及 S. 4681 写卷仅存相当于今本《老子》第一章至第七章、第三十八章至第七十七章内容,未能窥见《道经》三十六章、《德经》四十五章本《老子》的全部面目。但有一点可以肯定,即 BD14677 及 S. 4681 写卷所据《老子》皆为《道经》三十六章、《德经》四十五章本。

又 P. 2594 + P. 2864 + S. 2060 + P. 3237 + P. 2577 + P. 3277 李荣《老子注》写卷在第八十一章后完整地保留了第三十七章经注文,这与上文所引《混元圣纪》的说法相吻合。令人惊奇的是,《道藏》所收李荣《老子注》恰好仅存第一章至第三十六章经注,其后文字亡佚。现在看来,《道藏》本与敦煌本李荣《老子注》之间的相互吻合不是偶然的。很有可能,《道藏》本李荣《老子注》也是采用《道经》三十六章、《德经》四十五章的分章形式,所以才与敦煌本如此契合。

又 BD00004V 写卷在“天下有道”所在行天头有墨书“卅五”二字。今查“天下有道”所在章在今本属第四十六章,而此处墨书“卅五”极有可能是指 BD00004V 写卷所据底本“天下有道”所在章为第四十五章。^[14]因为将相当于今本的第三十七章移置于第八十一章后,原来的第四十六章就相应地成了第四十五章。如果推测不误的话,则 BD00004V 写卷所据《老子》底本亦为《道经》三十六章、《德经》四十五章本。

由此看来,《道经》三十六章、《德经》四十五章本《老子》是确实存在的,似乎还流传颇广。不然的话,也不会有这么多写卷不约而同地提到它。

三

敦煌本《老子》写卷也有助于探讨唐代道教及《老子》的接受等有关问题。

唐代是道教发展的一个黄金时期,在唐玄宗时达到极盛。《老子》作为道教的经典,加之唐代统治者与老子的特殊关系,《老子》其书在唐代备受尊崇,在民间及官方层面皆被广泛接受。据考证,P. 2721/1《杂抄一卷并序》是一部在民间流传颇广的小型类书兼童蒙教育用书,^[15]约抄于晚唐,但其纂集时代远在抄写时代之前。^[16]在这件写卷中列有一个读书目录,其中包括河上公注《老子》。这表明河上公注《老子》在当时民间传习较多。其实,《老子》也受到社会上层人士的重视,甚至成为唐代官定的教科书。如魏征等撰《群书治要》之“老子治要”即采用河上公注本,^[17]唐代国子监教授之经里面也包括河上公注《老子》。^[18]唐开元七年(719),唐玄宗注《老子》取代河上公注《老子》成为国子监的教材。此后,实际上也是两家并行。《老子》既然被作为学校教材,则其传习必多,流传自然也广。

此外,唐玄宗时诏令研习《老子》,又令士庶家藏《老子》一本,并在贡举时加试《老子》策。^[19]唐玄宗还亲自注释《老子》。^[20]在敦煌发现的许多唐写本《老子》及道教写卷,也从侧面表明《老子》及道教在唐代是流传颇广的。

在敦煌发现的《老子》写卷揭示了《老子》传播和接受的一些特点。如 P. 2255、

P. 2347/1、P. 2350/1、P. 2735 四件《老子》写卷题记的内容大体一致,只是受经人、受经时间及所指师不同而已。另从形式上看,也遵循一定的程式,都涉及到受经时间;受经人籍贯、姓名及年龄;受经原因;老子之言;最后是受经人发愿词。这种范式与据传为北周武帝编的《无上秘要》^[21]卷三十七《授道德五千文仪品》所载“师徒长跪读盟文”条文字几乎全同,^[22]只是“师徒长跪读盟文”中受经时间、地点、人物、年龄等未明确指出,而以“甲”、“甲乙”、“某”等字代替。由此看来,“师徒长跪读盟文”是道教徒受持《道德经》时所用盟文的范本。从这些带有仪式化的盟誓词中可知,《道德经》已成为道教徒受持修习的基本经典,而道教徒抄写《道德经》并非只是作为一般的传播知识的手段,而是有其特殊的宗教意义。

值得注意的是,《道德经》在流传过程中往往与《十戒经》结合在一起。如 S. 6453 + S. 6454、P. 2350、P. 2347,《十戒经》皆接抄在《道德经》之后。从上述各写卷的题记或盟文可知,这些写卷都是作为传授经戒用的。在唐代,道教各派都很重视经戒的传授,而传授形式主要有三种:即单授经文、单授戒文、经戒同授。^[23]如 P. 2350/1 与 P. 2350/2 所列时间、师及弟子皆相同,只是所授经戒不同,一为《道德经》,一为《十戒经》。P. 2347/1 与 P. 2347/2 也是如此。这表明《道德经》和《十戒经》是同时传授的。《道德经》与《十戒经》的结合流传是与道教灵宝派及李唐统治者对《道德经》的尊崇、《十戒经》自身的特点以及当时的社会环境密切相关的,带有儒、释、道三教融合的痕迹。^[24]

另从敦煌写卷来看,《道德经》与《十戒经》的传授时间多集中在唐中宗景龙三年(709)至唐肃宗至德二载(757)之间。这与唐代授田制度“道士通《道德经》者给地三十亩”的出现时间即开元七年及开元二十五年(737)是基本吻合的。《唐六典》卷第三《尚书户部》云:“凡道士给田三十亩,女冠二十亩。僧尼亦如之。”^[25]《白孔六帖》卷八十九“道士”条引《授田令》曰:“道士受《老子》经以上,道士给田三十亩。僧尼受经具戒,准此。”^[26]仁井田陞先生根据上述两条材料复原开元七年及开元二十五年(737)的田令曰:“诸道士受《老子》经以上,道士给田三十亩,女官二十亩。僧尼受具戒,准此。”^[27]由此看来,道士受《道德经》与授田之间应有密切的关系。小林正美先生也指出:唐代道士传授经戒的法事活动,不仅有确定道士身份品阶的作用,而且是道士出家后取得度牒和田地的凭据。^[28]由此推测,许多在敦煌发现的唐中宗至唐玄宗时期清信弟子受持《道德经》的写卷,极有可能就是当时“道士受《道德经》以上给田三十亩”这种举措刺激下的产物。或者可以这样说,诸如“道士受《道德经》以上给田三十亩”的举措对当时民众信仰道教以及《道德经》的传播起了推波助澜的作用。

四

敦煌本《老子》写卷为探讨《老子》其书的形成和发展演变提供了条件。大体来讲,敦煌本《老子》可分为五千文本和非五千文本。其中敦煌五千文本《老子》与今本《老子》在文字上多有不同,而这些不同之处却多与帛书本或简本《老子》相合。这似乎表明敦煌五千文本《老子》渊源较早。但是,敦煌五千文本《老子》与帛书本《老子》又同中有异,而这些相异之处又与简本比较接近。这暗示着敦煌五千文本《老子》很可能有其另外的来源,

或者说是在简本等古本《老子》的基础上进行了重编。可以说,敦煌本《老子》是简本《老子》向今本《老子》演变过程中的一个重要阶段。^[29]

此外,敦煌本《老子》写卷书体多样,而以楷书居多,部分写卷堪称书法中的精品,具有很高的欣赏价值,如 S. 6825V、BD14633、BD14677、BD14738。

注 释

- [1]王卡《敦煌本〈老子节解〉残页考释》,季羨林、饶宗颐、周一良主编《敦煌吐鲁番研究》第6卷,北京:北京大学出版社,2002年,第81—100页。
- [2]《道藏》第11册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年,第809页下。
- [3]《道藏》第14册,第309页中。
- [4]饶宗颐《老子想尔注校证》,上海:上海古籍出版社,1991年,第5页。
- [5]《道藏》第14册,第37页上—56页下。
- [6]蒙文通《道书辑校十种》,成都:巴蜀书社,2001年,第554页。
- [7]《道藏》第12册,第820页下。
- [8]严遵著、王德有校《老子指归》,北京:中华书局,1994年,第1页。
- [9]《道藏》第12册,第322页中—340页下。
- [10]姚鼐《老子章义·序》,王弼、李约等著《四部要籍注疏丛刊·老子》下册,中华书局,1998年,第1406页下。
- [11]《道藏》第11册,第811页上。
- [12]《道藏》第17册,第814页下。
- [13]《道藏》第12册,第821页下。
- [14]“卅五”二字也有可能是指“天下有道”所在章的字数。不过,在敦煌写卷中,标明章节字数往往是在句末。
- [15]周丕显《巴黎藏伯字第2721号〈杂抄·书目〉初探》,《敦煌文献研究》,兰州:甘肃文化出版社,1995年,第129页。
- [16]周一良《敦煌写本杂抄考》,《燕京学报》第35期,1948年12月,第205—211页。
- [17]王溥《唐会要》,中华书局,1955年,第1408—1409页。
- [18]李林甫等《唐六典》,中华书局,1992年,第558页。
- [19]刘昫等《旧唐书》,中华书局,1975年,第925页。
- [20]王溥《唐会要》,第658页。
- [21]任继愈主编《道藏提要》,第888页。
- [22]《道藏》第25册,第124页中下。
- [23]任继愈主编《中国道教史》上卷,北京:中国社会科学出版社,2001年,第367页。
- [24]参拙文《敦煌本〈十戒经〉的形成和流传》,《浙江大学学报》(人文社会科学版)2007年第3期,第43—51页。
- [25]李林甫等《唐六典》,第74页。
- [26]白居易、孔传撰《白孔六帖》,《文渊阁四库全书》第892册,第444页上。
- [27]仁井田陞《唐令拾遗》下册,东京:东方文化学院东京研究所,1933年,第638—639页。
- [28]小林正美《唐代の道教と天师道》,东京:知泉书馆,2003年,第29—34页。
- [29]参拙文《从敦煌文献看〈老子〉的成书——兼论敦煌五千文本〈老子〉的来源》,《文献》2007年第3期,第117—128页。

敦煌古藏文、汉文本《十二钱卜法》比较研究

陈于柱

(兰州大学敦煌学研究所)

敦煌遗书中保存有多件题为《十二钱卜法》的占卜书,由于此类典籍为唐宋史志目录所未载,故敦煌本《十二钱卜法》在文献学与数术史领域中均具有重要研究价值。马克·卡林诺斯基^[1]、黄正建先生^[2]曾相继对汉文本《十二钱卜法》相关问题进行过探讨。但这一卜书的研究余地仍然较大,特别是近期陈践教授对英国大英图书馆印度事务部度藏敦煌藏文本《十二钱卜法》(I. O. ch. 9. II. 68)的刊布,^[3]使该卜书古藏文、汉文本的比较研究成为可能。考察其间的异同,不仅有助于《十二钱卜法》内容构成等细节问题的厘定,而且可以为研究吐蕃统治时期敦煌地区的蕃、汉族群关系与社会风貌提供具体而微的认识。

古藏文本《十二钱卜法》学界目前释读出两件,编号分别为 P. T. 1055^[4]、I. O. ch. 9. II. 68,其中 P. T. 1055 前后均残,I. O. ch. 9. II. 68 则首尾俱全、内容完整。汉文本《十二钱卜法》主要有 S. 813、S. 1468、S. 3724、S. 5686、S. 11415 五件,或前残、或后损,无完全者;其中 S. 11415 是 S. 3724 所缺的左下角,两者可缀合。下面根据文书内容将两者逐项比对,以详细考量彼此的区别与联系。

首先看序言。《十二钱卜法》的藏、汉文本中均载有序言,但侧重点各有不同。I. O. ch. 9. II. 68 在序言中主要介绍卜法的由来与所用卦具,其文曰“天之初,神子贡子(孔子),将道与众多经典汇集定夺,圣神国王李三郎(李隆基)于坐骑上久思后定下卦辞。此卦于未来牢固,于当今灵验,卦具为:焚香献供,松儿石、玛瑙一对、雕翎箭一支、青稞一升,额有白点山羊不可缺少,卦具齐全最为灵验。”汉文本序言有异于此,多将《十二钱卜法》依托于李老君;同时亦无上述卦具,着重强调卜法的规则、占卜事项等,如 S. 3724v 载:“李老君周易十二钱卜法一本,纆为阴,文为阳,阴仰阳覆,老子易卜之法,用钱十二文掷着盘中,看文纆即之(知)吉凶,万不失一。”S. 1468 则言“十二文,睹其卦文纆吉凶,□□失一。……占病、鬼祟、辞讼、系狱、嫁娶、逃亡□□为事”。可知敦煌地区的《十二钱卜法》至少有托名孔子或老子的多种版本,足见其流行。在接下来的占文中,《十二钱卜法》的藏、汉文本大致相同,均是从一文十一纆起始,但在内容与详略上不尽一致,具体如下:

其一,汉文诸本最多只能凑出十二组占辞,均缺“无文十二曼”,所以黄正建先生曾指出“有可能原本就没有无文十二曼,所以开头就是一文十一曼。……当然这只是推测。”黄正建先生的谨慎不无必要,因为 I. O. ch. 9. II. 68 所记载的第十三组占辞即为“十二枚铜钱全为曼,日落西山之卦。地干之卦。王系绝嗣之卦。损耗鬼瞪眼之卦,行仪轨也难扭转。此卦卜何事皆凶。”这说明完整的《十二钱卜法》应该有包括“无文十二曼”在内的共十三组占辞。

其二,就占文的结构顺序而言,汉文诸本一般是按照“几文几曼——卦名——卜问事项——禁忌——厌禳”的程式展开;藏文本与之基本相近,但缺少对时间与行为禁忌的规定。此外,汉文本一方面特别注重对“文曼”的说明,多将其依托于《周易》,并载有相应的卦名与卦象;另一方面在构成文曼的卦名上采用八卦之说,并以两卦的五行生克关系作为其后吉凶征兆的基调,如 S. 813 记“噬嗑(注:其后为对应之卦象),易曰九文三曼,震火木之卦,宜合相生,身吉。忧患差,所求如意。诉讼得通,占病不死。岁犯灶君丈人,求之得差。系者得出,行人来至,宅舍可居,宜子孙,田蚕大得,月忌六月八月,大吉利。”藏文本与此不同,一般直接叙述几文几曼和吉凶情况,同样以“九文三曼”为例:“九枚铜钱文(余为曼),此为国王卦。闻佳音。心想事成。获如意财。此卦卜问何事皆佳。”(I. O. ch. 9. II. 68)同时在卦名上依次采用的是诸如“太阳从山间升起之卦”、“人卦”、“土、金卦”、“天方八部之卦”、“哭卦”、“水、金卦”、“贫穷鬼及地下尸鬼作祟之卦”、“水木卦”、“国王卦”、“日月刹时同升之卦”、“千日普照卦”、“日落西山之卦”(I. O. ch. 9. II. 68)等具有明显吉凶象征的称号。

其三,在占文的内容方面。汉文本《十二钱卜法》的卜问事项主要有出行、占病、辞讼、系狱、嫁娶、逃亡、田蚕、移徙、葬埋、宅舍、求官、兴生等;藏文本除没有“田蚕”、“求官”外,其余和汉文本大致相同,另外还增添了“卜问妖魔”、“卜问怨敌”、“卜问有无迫害”等新内容。汉文本所涉及的神鬼一般出现在有关祟因和禁忌的描述中,如“易曰一文十一曼,……行人稽留,病者困,祟在北君灶神,……月忌八月十一月,日忌子、午,妊身生女,宅舍不安,盗犯土公,有犬缩鼻返耳,急宜解之,无凶大吉。”(S. 3724、S. 11415)具体有灶神、土公、赤黑色鬼、丈人、青龙、木神、树神等;这些神鬼在藏文本中均未记载,藏文本中的鬼神主要为女妖、地方妖魔、男妖、饿小鬼、破败魔障与红妖精、挟嫌鬼与厉鬼、战神、损耗鬼、帝释天、地仙桃郎。可见汉文本侧重神祇,藏文本侧重鬼怪。同时,藏、汉文《十二钱卜法》虽都强调要对不吉事项加以厌解,但其方式各异:汉文本要求“急宜解之”或“急解除吉”,但并没有介绍具体的禳厌之法,显得比较笼统;藏文本则非常明确地说明“行仪轨”是其主要的厌胜途径。

通过比较可以看到,敦煌藏、汉文《十二钱卜法》的结构组成与占卜方法彼此十分相近,但在占文内容方面则有着明显的差异。陈践教授业已指出 P. T. 1055、I. O. ch. 9. II. 68 极可能都是以汉文本《十二钱卜法》为底本。虽然囿于材料的限制,我们暂无法确知藏文本《十二钱卜法》的抄译究竟是在敦煌、还是在吐蕃境内进行的,但考虑到唐宋之际敦煌地区蕃、汉文化交流的密切性,特别是在占卜数术方面,敦煌藏文本 P. t. 127 中的《推十二时人命相属法》、《人姓五音归属法》即是在归义军时期的敦煌地区根据汉文本编写的^[5],因此 P. T. 1055、I. O. ch. 9. II. 68 在敦煌或周边区域编译的可能性极大。

关于藏文本《十二钱卜法》(P. T. 1055、I. O. ch. 9. II. 68)的抄写时间和背景问题,有两条线索可供参考:一是书写用纸,I. O. ch. 9. II. 68 的情况陈践教授未予说明,P. T. 1055 是“首尾残缺。纸张被弄碎。已加厚。”^[6]据日本学者高田世雄先生介绍,厚型纸张是吐蕃统治时期所特有的,在其他时代则没有发现过,^[7]据此 P. T1055 可确定为吐蕃统治时期的作品。二是藏文本对汉文本的改编取向,从 P. T. 127 来看,归义军时期藏文占卜书对汉文占卜书的抄译,尽管也存在为适应吐蕃社群需要而加以改造的动机,^[8]但在神灵信

仰和禁忌观念方面触动不大,汉文本中的五帝、北斗七星官神、行为禁忌、五姓归属等基本被 P. t. 127 完整地继承下来,体现着对汉文化及汉族族群的认同。而藏文本《十二钱卜法》虽继承了汉文本的行文结构与占卜方法,但却以吐蕃民族信仰中的神鬼全面取代汉族神祇,其中尤以“战神”和“地仙桃郎”突出。作为吐蕃古老信仰,战神既可以是人的保护神,也可以是部落保护神,^[9]敦煌藏文本 vol. 55. fol. 6《占卜书》记载有“问家人与寿数,往昔富而后贫,由于诸战神与祖神护佑,往昔地位低,如今会高升。”^[10]据王尧先生介绍,地仙桃郎是一种类似狐仙之类的地仙,P. T. 1047《吐蕃羊骨卜辞》多次强调桃郎对人的危害性,如“有两恶人合伙而来之兆。问鬼魔,有鬼、地仙桃郎、败家鬼、鬼王、死鬼。……妖魔、精灵、桃郎地仙结伴。若问敌,与敌和桃郎地仙相遇,……魍魅鬼、地仙桃郎、地仙登保四者一起来害。”^[11]I. O. ch. 9. II. 68《十二钱卜法》对昴星吉凶征兆的添加和描述亦能说明藏文本的改编取向,“昴宿”在中国古天文学中比较特殊,因位处二十八宿中的西方七宿,所以被古代天文星占称作“胡星”,经常用来代表胡族群体,《隋书·天文志》载“昴七星,天之耳目也,主西方,主狱事。又为旄头,胡星又主丧。”但 I. O. ch. 9. II. 68 的占文为“昴宿之卦,诸星围绕之卦,此卦皆吉。”可以说完全扭转了汉族星占的族群观。此种与 P. T. 127 相左的编写取向只能更多地出现在吐蕃统治敦煌时期。对于熟知天文星占的敦煌汉族社群来说,并不会因为吐蕃对包括敦煌在内的河西地区的占领而将昴星所具有的象征意义遗忘,相反,由于类似玉关驿户起义所折射的蕃、汉族群对立情绪的长期存在,曾经一度借助诸如“岁在子年,蕃浑遍川”、“岁在午年,蕃贼寂然”^[12]的星占语言予以宣泄对异族统治的不满。在此背景下,786 至 848 年间掌握着敦煌区域话语权的、包括阴阳卜师在内的吐蕃精英阶层,出于维护自身族群利益的需要,在对汉文本占卜书改编过程中,采取既要适应本民族风俗习惯、亦要凸显其族群本位的编纂取向,也就成为情理之中的事了。而归义军建立之后,虽仍有相当数量的吐蕃人留居敦煌,但随着吐蕃裔民由占领者向社区平民的身份转变,并在敦煌地区的经济、宗教与社会生活中发挥重要作用,^[13]敦煌社会各民族间的文化认同与族群认同也日益加强,敦煌藏、汉文本《推十二时人命相属法》(P. t. 127、P. 3398)对此可以说有着清楚地展示。^[14]I. O. ch. 9. II. 68《十二钱卜法》的创编取向显然与这一时段的社会氛围不相匹配。

相对于汉文本《十二钱卜法》,藏文本另一处甚堪关注的地方就是其强烈的苯教特征,这一判断主要基于文本对“行仪轨”的强调。固然佛教也具有举行仪轨的职能,但此处“仪轨”无疑是苯教的:一则敦煌藏文本占卜书曾明确提到厌禳仪轨为苯教仪轨,如 P. T. 1047《吐蕃羊骨卜辞》载“厉鬼与魔如钉概不走,行苯教仪轨祭祀仍不离去。”^[15]二则 I. O. ch. 9. II. 68《十二钱卜法》所介绍的卦具中包括有羊和绿松石,按照苯教观念,人面临死亡或死后只有通过举行仪轨献祭动物作替身,才能把死者灵魂从死人世界中赎出,其中羊是最主要的替身动物,P. T. 1134 第 193 至 195 行载“遮庇羊玛尔瓦!你是没有父亲的人的父亲,你是母亲的人母亲,给一口草吃,你使人复活;给一口水喝,你赎回(人的灵魂)。”^[16]绿松石同样也具有招魂赎命的功能,褚俊杰先生转译法国学者石泰安解读的一篇苯教文献中记载“该地的鬼怪降临,夺走了小女孩的灵魂(skuvi brla zhig brkus)并找了七颗绿松石。女孩失去知觉,处于非死非活状态。一些仪轨专职人员(gshen)在鬼怪面前,在‘火不起、水不退’的鬼域(srin - yul)举行赎身仪式(glud)。他们施行 nyan 仪式,

仪式中他们使用绿松石和白陶土,这种仪式无疑是为了召回‘魂’或‘命’。”^[17] I. O. ch. 9. II. 68 中的仪轨主要是为问卜者病重而作,如“卜问病人,有邪魔、女妖加害;行仪轨则驱,不行则凶。……卜问病人,病重,行仪规吉”,因此将羊和绿松石等作为卦具显然是要在仪轨中发挥其赎命的苯教功能。运用在占卜之中的苯教仪轨具体包括哪些内容,我们尚不得而知,通观敦煌遗书中的藏文本占卜书,似乎主要有两类:献牲祭祀与念诵苯经。I. O. ch. 9. II. 68 中的山羊即是为献牲而用,Vol. 55. fol. 6《占卜书》所谓“有罗睺与地祇加害,做大赎命替身,善行仪轨”^[18]大概与此同义;P. T. 1047《吐蕃羊骨卜辞》则强调“去某地不再回,念苯经,吉。……妖魔来害,念苯经禳灾相悦。……妇女和苯教女神向精灵和妖魔念苯经,受益。”^[19]

而接下来需要追溯的是,I. O. ch. 9. II. 68《十二钱卜法》见载苯教仪轨在敦煌地区究竟有没有实际的执行?回答这一问题的关键在于以下内容的厘清:敦煌是否存在过苯教教团;如若存在,其在敦煌地区的生存情景又是如何。敦煌遗书中大量的藏文苯教文献特别是苯教仪轨书尽管早已为国内外学者关注,然多是以探讨吐蕃苯教史为主旨,对敦煌苯教文献与敦煌区域社会之间的联系性未曾措意,更未见到直奔敦煌苯教这一主题成果的出现。笔者认为敦煌地区应存在苯教教团的活动,首先,苯教虽然在吐蕃本土经受了长期的“佛苯争斗”和官方打压,但并未因此受到重创,在吐蕃社会中仍有较大影响,且随着吐蕃的军事扩张而不断向西域等周边地区传播;^[20]作为吐蕃的占领区之一,敦煌自然也不能例外,众多敦煌苯教仪轨书的发现、以及敦煌藏文本占卜书中诸如“占卜病人,需苯波为人攘病。……不请精湛苯波作法不成”(ch. 9. II. 19)的记载,^[21]即可作为苯教势力渗入敦煌及周边地区的明证。其次,据石泰安先生介绍,在《八阳神咒经》的敦煌藏译本中汉文“邪师”被直接译作成了“bon—po(苯教徒)”(P. T. 748 第 106 行),P. T. 742 第 1 页第 10 行记载有“读此经,莫信谬误,莫问卜师苯教徒”;同样的翻译还出现在了另一部敦煌藏文本疑伪经《善恶因果经》中。^[22]《八阳神咒经》与《善恶因果经》均是唐宋敦煌极为流行的疑伪经,在吐蕃统治敦煌时期的某一虎年,奉命出使的康 rjeman 甚至远在黠戛斯国抄写《八阳神咒经》,以祈求远离不幸、速归故土。^[23]敦煌藏文疑伪经将汉文本中的“邪师”明确指定为苯教徒的做法,非常清楚地表明在吐蕃占领之后的敦煌的确存在过被佛教视为竞争对手的苯教教团。不过敦煌佛教在排斥苯教徒的同时,也将部分苯教文化予以融摄,P. T. 239 即是一部经佛教徒改造过的苯教仪轨书^[24]。石泰安先生认为该佛教徒“可能是汉人,或者肯定是在汉族影响的背景中写成的,因为它于其末尾加入了一种典型汉地龙的漂亮图案。他很可能曾在敦煌城或该地区供过职。”^[25]这说明苯教仪轨亦为敦煌汉族人所熟知。因此,尽管我们可以肯定地认为 I. O. ch. 9. II. 68 所见苯教仪轨在敦煌地区应存在被实际操作的情况,但考虑到敦煌佛教对苯教徒及苯教仪轨中血祭的极力反对,作为卦具的山羊究竟是以杀牲还是放生的形式来献祭仍尚难断言,这或许应视藏文本的实际操作者而定,换句话说,藏文本《十二钱卜法》的创编者与实施者既有可能是流寓敦煌的吐蕃苯教师、也有可能是敦煌佛教僧人,因为敦煌佛教教团亦是当时掌握占卜技术与祭祀仪轨的群体之一。也唯有如此,我们才能明白敦煌藏文本占卜书为何会出现一方面强调行苯教仪轨,另一方面又进行类似“无能之苯教徒驱不了邪魔”(Vol. 55. fol. 6)语言嘲讽的抵牾,其间的矛盾正是由于苯教教团在敦煌地区深受佛教排挤的特殊境遇、以及

包括占卜仪轨在内的苯教技艺独享权的丧失所使然。

注 释

- [1] 马克《敦煌数占小考》，载《法国汉学》第五辑，北京：中华书局，2000 年，第 194、195 页。
- [2] 黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，北京：学苑出版社，2001 年，第 23—25 页。
- [3] 陈践《敦煌藏文 ch. 9. II. 68 号“金钱神课判词”解读》，《兰州大学学报》（社会科学版）2007 年第 3 期，第 1—9 页。
- [4] 王尧、陈践编著《敦煌吐蕃文书论文集》，成都：四川民族出版社，1988 年，第 92—94 页。
- [5] 参见陈于柱《敦煌藏文本禄命书 P. t. 127〈推十二时人命相属法〉研究》，待刊。
- [6] 王尧主编《法藏敦煌藏文文献解题目录》，北京：民族出版社，1999 年，第 140 页。
- [7] 高田时雄著，钟翀等译《敦煌·民族·语言》，北京：中华书局，2005 年，第 49 页。
- [8] 如 P. t. 127《推十二时人命相属法》在命粮的重量上改用蕃克、蕃升为单位，月份禁忌以四季的孟、仲、季表示。
- [9] 丹珠昂奔《藏族神灵论》，北京：中国社会科学出版社，1990 年，第 33 页。
- [10] 王尧、陈践编著《敦煌吐蕃文书论文集》，第 108 页。
- [11] 王尧、陈践编著《敦煌吐蕃文书论文集》，第 79—94 页。
- [12] 该占辞出现在尾题“大蕃国庚辰年五月二十三日沙州口”的 S. 2729v《占候书》中，此卷图版参见《英藏敦煌文献（佛经以外部分）》第 4 卷，成都：四川人民出版社，1991 年，第 226—235 页。
- [13] 郑炳林《晚唐五代敦煌地区的吐蕃居民初探》，郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究三编》，兰州：甘肃文化出版社，2005 年，第 617—633 页。
- [14] 参见陈于柱《占卜·佛道·族群——敦煌写本禄命书 P. 3398〈推十二时人命相属法〉研究》，《敦煌吐鲁番研究》第十一卷，待刊。
- [15] 王尧、陈践编著《敦煌吐蕃文书论文集》，第 81 页。
- [16] 褚俊杰《吐蕃本教丧葬仪轨研究（续）——敦煌古藏文写卷 P. T. 1042 解读》，《中国藏学》1989 年第 4 期，第 126 页。
- [17] 褚俊杰《吐蕃本教丧葬仪轨研究（续）——敦煌古藏文写卷 P. T. 1042 解读》，第 119 页。
- [18] 王尧、陈践编著《敦煌吐蕃文书论文集》，第 109 页。
- [19] 王尧、陈践编著《敦煌吐蕃文书论文集》，第 86、89 页。
- [20] 朱丽霞《“佛本之争”后的本教》，《宗教学研究》2007 年第 4 期，第 187—191 页。
- [21] 格桑央京《敦煌藏文写卷 ch. 9. II. 19 号初探》，《中国藏学》2005 年第 2 期，第 9—17 页。
- [22] 石泰安著，耿昇译《敦煌写本中的吐蕃巫教和苯教》，载《国外藏学研究译文集》第十一辑，拉萨：西藏人民出版社，1994 年，第 17—20 页。
- [23] 高田时雄著，钟翀等译《敦煌·民族·语言》，第 62—78 页。
- [24] 褚俊杰《论苯教丧葬仪轨的佛教化——敦煌古藏文写卷 P. T. 239 解读》，《西藏研究》1990 年第 1 期，第 45—69 页。
- [25] 石泰安著，高昌文译《有关吐蕃苯教殡葬仪轨的一卷古文书》，中国敦煌吐鲁番学会主编《国外敦煌吐蕃文书研究选译》，兰州：甘肃人民出版社，1992 年，第 263 页。

唐代甘州“中府”钩沉

李并成

(西北师范大学敦煌学研究所)

唐李吉甫《元和郡县图志》卷40《陇右道下》载：“甘州，张掖。中府。”中府，即中都督府。《通典》卷172《州郡二》云：“其边镇及襟带之地置总管府，以领军戎。至(武德)七年(624)改总管府为都督府。”征之都督之设，可上溯至曹魏。《唐六典》卷30云：“魏黄初二年(221)，始置都督诸州军事，或领镇戎、总夷校尉。……自此之后，历代皆有。至隋，改为总管府。皇朝武德四年(621)，又改为都督府。贞观中，始为上、中、下都督府。”此处武德四年当为武德七年之误。《唐会要》卷68“都督府”条：“武德七年二月十二日，改大总管府为大都督府。管十州以上，为上都督府；不满十州，只为都督府。至开元元年(713)著令：户满二万以上，为中都督府，不满二万，为下都督府。”又云：“令都督纠察所管州刺史以下官人善恶。”《新唐书》卷49下《职官四下》：“都督掌督诸州兵马、甲械、城隍、镇戍、粮禀，总判府事。武德初，边要之地置总管以统军，……七年，改总管曰都督，总十州者为大都督。贞观二年(628)，去大字。”可见都督为地方高级军政长官，总一州或数州事务。

依上述规定，都督府设在边镇、襟带之地，并有一定人口数量的要求。甘州(今甘肃省张掖市)位处河西走廊中部，控扼通往西域的河西交通大动脉咽喉，且属边镇，具备设置都督府的条件，惟户口数量较少，远未达到中都督府的户数要求。《旧唐书·地理志》载：“甘州，下。……旧领县二，户二千九百二十六，口一万一千六百八十。天宝，户六千二百八十四，口二万二千九十二。”《新唐书·地理志》亦记：“甘州张掖郡，下。……户六千二百八十四，口二万二千九十二。”

宋人乐史《太平寰宇记》卷152亦曰，甘州“唐天宝户六千二百八十四。”《元和郡县图志》卷40则记，甘州“开元户五千四百四十。”其数更少。即以天宝时的六千多户而言，也距设立中都督府“户满二万以上”的要求差之较远。

上引两唐书《地理志》均记甘州为下州，而并非都督府，更不是中都督府，这与唐代甘州的户口数量是相适应的。《资治通鉴》等其它有关史料中，亦未有在甘州设置都督府的任何记载。那么《元和郡县图志》中甘州“中府”的这条记载是否可信呢？唐代甘州究竟是否设过都督府甚或“中府”呢？这不能不引起我们的关注和思考。事实上，《元和郡县图志》的这条记载，据笔者检索迄今尚未引起人们的足够注意，包括明万历《甘镇志》、清乾隆《甘州府志》、民国《新修张掖县志》以及清代和民国所修的三部《甘肃省志》和近年新纂《张掖市志》等，均对其未置一词。一些学者的有关研究成果中亦未论及此事。如近年艾冲发表《唐代河西地区都督府建制的兴废》一文，^[1]认为河西建有凉、瓜二都督府，凉州都督府的名称、治所无明显变更，瓜州都督府曾几度徙置为肃府、沙府。文中未提及甘

州都督府事。

查河西走廊一带州(郡)设置的等第及有关都督府建制的记载,《旧唐书·地理志》载,凉州为中都督府,瓜州为下都督府,甘、肃、沙三州则同为下州(肃州一度设过都督府,贞观元年罢)。《新唐书·地理志》亦载凉州为中都督府、瓜州为下都督府,甘、肃二州为下州,但记沙州为下都督府。《元和郡县图志》卷40除记甘州为中府外,亦记凉州为中府、瓜州为下府、甘州和肃州为下州,又记沙州为中府。至于沙州设置都督府的有关问题,业经池田温,特别是刘安志先生的精心研究,已得以摸清。^[2]

那么怎样去看待《元和郡县图志》中甘州“中府”的这条记载呢?如果说甘州确实设过都督府的话,那么它又是在一种什么样的历史条件和背景下所设的呢?其中究竟隐藏着怎样的历史迷雾?这正是需要我们加以辨析和澄清的。为之笔者注意到下面一些有关史实:唐天宝十四载(755年)安史之乱爆发,河西、陇右及安西四镇驻防的精兵大部东调平叛,早已垂涎这里的吐蕃自青藏高原乘虚而入,河陇等地相继沦丧。据《元和郡县图志》载,廓州于肃宗乾元元年(758),岷州于上元二年(761),鄯州、河州、临州、兰州于代宗宝应元年(762),秦州、渭州于宝应二年(763),洮州于广德元年(763),凉州于广德二年(764),甘州于永泰二年(766),肃州于大历元年(766),瓜州于大历十一年(776),沙州于德宗建中二年(781)^[3]先后“陷于西蕃”。《资治通鉴》卷223“代宗广德二年十月”条详记凉州陷蕃的经过:时仆固怀恩南寇,威胁京师,驻守武威的“河西节度使杨志烈发卒五千,谓监军柏文达曰:‘河西锐卒,尽于此矣。君将之以攻灵武,则怀恩有返顾之虑,此亦救京师之一奇也!’文达遂将其众击摧砂堡、灵武县,皆下之,进攻灵州。怀恩闻之,自永寿遽归,使蕃、浑二千骑夜袭文达,大破之,士卒死者殆半。文达将余众归凉州,哭而入。志烈迎之曰:‘此行有安京师之功,卒死何伤。’士卒怨其言。未几吐蕃围凉州,士卒不为用。志烈奔甘州,为沙陀所杀,凉州遂陷。”

值得注意的是,上述史料言当凉州被吐蕃大军围困时,河西节度使杨志烈被迫西“奔甘州”,这即意味着杨志烈将河西节度移治甘州。但上述所记志烈奔甘州后“为沙陀所杀”,却并不在广德二年十月。《新唐书》卷6《代宗纪》曰,永泰元年(765)“十月,沙陀杀杨志烈。”即杨志烈被杀于西奔甘州的一年以后,其被杀的原因和地点安家瑶先生已有专文论及,^[4]此处不赘。《旧唐书》卷196上《吐蕃传上》记:“广德二年,河西节度杨志烈被围,守数年,以孤城无援,乃跳身西投甘州,凉州又陷于寇。”这一记载虽较为笼统,但亦清楚无误地表明凉州被围时杨志烈确实“西投甘州”。只是所记凉州“守数年”恐误,因从有关材料来看,凉州于广德二年被围,当年就失陷了,并不存在“守数年”的问题。《新唐书》卷6《代宗纪》云“河西节度使杨志烈及仆固怀恩战于灵州,败绩”是在广德二年十一月乙未,虽没有明确记载凉州失陷的时间,但正是由于灵州之败才导致了凉州的失陷。所谓“守数年”指的恐是甘州“守数年”。

河西节度徙镇甘州后,甘州遂成为统领整个河西军政的大本营,由此必然对甘州的等第提出新的要求,以适应移治的需要。考虑到河西节度原驻地凉州的等第为中都督府,那么移治后的甘州理应升格为与之相当的中都督府。这可能即是《元和郡县图志》所记甘州为“中府”的来由。同时依唐代惯例,节度使一般兼任所在都督府和都护府的都督和都护,河西节度使就曾兼任凉州都督府都督。甘州为下州,与凉州都督府的等第相差数级,

河西节度使移驻甘州后,例兼甘州地方军政长官,但依《唐六典》卷30、《旧唐书·职官志》、《新唐书·百官志》等的记载,下州刺史的级别仅为“正四品下”,这样的级别根本无法与河西节度使的身份相配,以此级别也根本无法行使统领整个河西军政的职权。因之作为新的河西节度使大本营所在地,甘州的等第势必要相应提高,升格为“中府”也就在所必然,顺理成章。

这里,还可再举沙州的例子加以证明。《资治通鉴》卷224代宗大历元年(766)条载:“夏,五月,河西节度使杨休明徙镇沙州。”由于原河西节度使杨志烈早在永泰元年(765)就“为沙陀所杀”,此时继任者为杨休明,其“徙镇”自然是从小州徙往沙州。也就是说甘州作为河西节度的驻地不足两年,即广德二年(764)十月至大历元年(766)五月。文渊阁四库全书本《唐会要》卷70《州县分望道》陇右道条记:“新升都督府:沙州,永泰二年五月升。”沙州也原为下州,所记永泰二年(766年)五月,实即大历元年五月,因代宗永泰二年十一月才改元大历。沙州升为都督府的原因恰是由于此时河西节度使徙镇于此,此点在前引池田温和刘安志的大作中已有精彩论证,不赘。依《元和郡县图志》所记,沙州亦为“中府”,与原河西节度使驻地凉州的等第相当。既然河西节度“徙镇”至沙州,沙州由“下州”相应升格为中都督府,同理,广德二年该节度由凉州徙至甘州,甘州当然亦应升格为中都督府。

甘州作为中都督府及河西节度使的治所,前后不足两年,为时较短。河西节度自甘州徙往沙州后的永泰二年当年,甘州即陷于吐蕃,与中原王朝隔断,这可能即是两唐书《地理志》、《资治通鉴》等史籍漏载甘州设置“中府”的原因吧。

基金项目:教育部人文社科重点研究基地重大项目(05JJDZH234)、甘肃省哲学社科规划项目《古代西北干旱地区的开发及其经验教训的反思》

注 释

- [1] 艾冲《唐代河西地区都督府建制的兴废》,《敦煌研究》2003年第3期,第50—54页。
- [2] 池田温《沙州图经略考》,《榎博士还历纪念东洋史论丛》,东京:山川出版社,1975年,第31—46页;刘安志《关于唐代沙州升为都督府的时间问题》,《敦煌学辑刊》2004年第2期,第59—66页。
- [3] 关于沙州陷蕃的时间有多种说法,现一般采用贞元二年(786年)说,参见陈国灿《唐朝吐蕃陷落沙州城的时间问题》,《敦煌学辑刊》1985年第1期,第1—7页。
- [4] 安家瑶《唐永泰元年(765)—大历元年(766)河西巡抚使判集(伯二九四二)研究》,《敦煌吐鲁番文献研究论集》,北京:中华书局,1982年,第232—264页。

敦煌学与白居易诗抄本之研究

——法藏 P. 2492 与俄藏 Дх. 3865 之缀合

和田浩平

(北京大学历史系)

在对敦煌遗书的研究之中,诗歌的整理被认为是难度极高的。对白氏文集抄本的研究来说,法国所藏 P. 2492 号也是很难的。众所周知,这 P. 2492 文书被称为“白香山诗集”、“敦煌本元白诗抄”、“非白香山诗集”、“非白居易新乐府”、“非白居易诗集”等等。至今为止 P. 2492 似乎从未被定过名。然而如下所述,荣新江、徐俊报告俄罗斯所藏 Дх. 3865 可与 P. 2492 接合。于是此文书才得以命名为《唐诗文丛钞》。如今,敦煌遗书白居易诗抄本的研究,正将迈入新的时代。本文回顾王重民以后至太田次男为止的有关 P. 2492 抄本的研究,并确认 P. 2492 和 Дх. 3865 的接合报告。然后,对于这两份敦煌出土文件缀合以后的白居易诗抄本研究,从敦煌学角度加以探讨。

一、《敦煌古籍叙录》与 P. 2492 号

王重民(1903—1975),原名王鉴,字有三,号冷庐,河北省高阳县淀村人。王氏童年时代的环境、学养及一生事迹等等,可见于相关评传。^[1]在此不加赘述。王重民生平,可以分为三个时期。(一)促进其学术研究发展的北京高等师范学校、北平图书馆时期。^[2](二)收集敦煌学资料的法国、美国求学时期。^[3](三)任教北京大学中文系并发表划时代的敦煌学论著的时期。^[4]

王氏敦煌遗书研究的专著和编纂,可以简略地整理如下:

(一)北京高等师范学校、北平图书馆时期(1924—1934)

《国学论文索引》(1925 手稿)

(二)法国、美国留学时期(1934—1947)

《巴黎敦煌残卷叙录》第一辑(1936)

《巴黎敦煌残卷叙录》第二辑(1941)

(三)北京大学时期(1947—1975)

《敦煌曲子词集》(1950)

《敦煌变文集》(1957)

《敦煌古籍叙录》(1958)

《敦煌遗书总目索引》(1962)《伯希和劫经录》

《补全唐诗》(1963)

在敦煌发现的白居易诗抄文书,作为《白香山诗集》被收录于《敦煌古籍叙录》(以下简称《叙录》)。此《敦煌古籍叙录》辑录过程见于《述例》(1957年完成)。^[5]王重民根据其居留在巴黎时写成的有关敦煌古籍的题记,返回中国后将此整理成《巴黎敦煌残卷叙录》第一辑和《巴黎敦煌残卷叙录》第二辑。解放后,由于目录编纂的需求增多,因此写了《敦煌古籍叙录》。王重民之前,自1909年到1917年,既有罗振玉、王国维、刘师培、陈寅恪等前辈学者写的有关四部书的题记,1925年以后又有一些值得参考的论文发表。王氏将当代学者的研究成果和自己的题记,结集整理出版了《敦煌古籍叙录》一书。此《叙录》中收有敦煌四部书的提要、题跋、论文(全录或者节录),为研究者提供了方便。

敦煌遗书的四部书研究有其历史。王重民于《敦煌四部书六十年(一九〇〇——一九五八)提纲》^[6]“一、敦煌四部书著录,研究与出版”里,对敦煌遗书被劫夺以后的敦煌资料的收集和出版如何影响到中国的敦煌学,加以整理。其内容阐述如下:1920年代敦煌研究的资料缺乏情况和研究工作的停顿。1925年刘复从巴黎带回语言和文学资料以后的敦煌文学研究。1935年向达、王重民从伦敦和巴黎带回大批四部书的照片。抗日战争的影响。解放后的四部书的出版,资料的选择与利用等。

在整理四部书的著录和研究的趋势下,1955年《白氏长庆集》由文学古籍刊行社出版,并附有敦煌本《白香山诗集》的抄本。作为一个研究著录,王重民编辑了《敦煌古籍叙录》五卷,而此《白香山诗集》收在其卷五“集部”。

换个话题来讲,根据《补全唐诗》“序言”^[7](有一九六二年七月记),王重民有敦煌遗书的整理计划。整理诗歌之前,已经有收集词编成的《敦煌曲子词集》(1950)与收集变文编成的《敦煌变文集》(1957)。整理诗歌的计划有两项内容。一项是(一)校录《全唐诗》的异文,一项是(二)弥补《全唐诗》的逸诗。王氏在法国时1935年开始此整理工作。

其中后者(二),他有计划编辑《敦煌诗集》。整篇原稿分为三卷。

第一卷《补全唐诗》收录具名诗人作品

第二卷收录佚名诗作

第三卷收录敦煌作者作品

第一卷的编辑很困难。其工作方法是遇到敦煌遗书的残诗集的作品,先将其与《全唐诗》来校比,同时录出未收在《全唐诗》之内的作品;之后如果存有世传诗集,将其与此残诗集的作品来校比。此工作逐渐地积累下去,草稿于1942年编成,初稿1954年成立,至1963年《补全唐诗》登在《中华文史论丛》。后来王重民夫人刘修业,把遗稿第二卷和第三卷跟第一卷漏编合成了《补全唐诗拾遗》,^[8]1983年其最终稿出版。

就前者(一)校录《全唐诗》的异文来说,《白香山诗集》的著录也可以看作是校录异文的工作之一。这种工作,如《补全唐诗》“序言”回顾说:“二十多年以来,校文只作了一小部份”,这的确是一项很难的工作。《敦煌古籍叙录》《白香山诗集》也不例外,它并非来源于白居易别集,王氏猜错了。

荣新江说:“由于补《全唐诗》的影响,使得敦煌诗歌的整理一直是以同作者或同类诗放在一起的方法来整理的,这样往往割裂了敦煌本卷抄写诗歌内在的理路,违背了原编者的抄写原则”。^[9]根据这一看法,王氏开始时的工作,也是受《全唐诗》制约的一种有合理性的校订工作。一般来说,敦煌遗书资料在其范围之外,对白居易诗抄残卷的整理方法来

说,其初期阶段已有点困难。

那么,当代学者如何使用 P. 2492 号(非白香山诗集)进行敦煌文学研究呢。在此回顾 P. 2492 与 Дх. 3865 缀合的历史,主要以目录的编辑为中心,将其研究整理一下。其可以分为三段时期。

〔第一期〕

1920 年 伯希和《伯希和敦煌收集品目录》初稿完成(P. 2001—3511 号)未出版

1933 年—1934 年 陆翔翻译《巴黎图书馆敦煌写本书目》〔收录 P. 2001 — 3511 号〕

1936 年 王重民《巴黎敦煌残卷叙录》第一辑

1936 年 12 月 王重民《白香山诗集》的著录文〔编号 P. 5542 号〕

1941 年 王重民《巴黎敦煌残卷叙录》第二辑

1955 年 陈寅恪《元白诗笺证稿》(第一次是 1950 年由岭南大学中国文化研究室出版的。作者对此加以修改后,1955 年再次出版。)

〔第二期〕

1955 年 文学古籍刊行社《白氏长庆集》〔全十帙〕,第十帙有《敦煌卷子本白氏诗集》(P. 2492)。

1958 年 王重民《敦煌古籍叙录》〔收录 P. 5542 号〕

1960 年 花房英树在《白氏文集の批判的研究》中介绍了敦煌本 P. 2492

1962 年 王重民“伯希和劫经录”(《敦煌遗书总目索引》)[P. 2492 号]“残诗集天宝年间写本”

1963 年 孟列夫《苏联科学院亚洲民族研究所敦煌汉文写本注记目录》第一册〔未收 Дх. 3865 号〕

1967 年 孟列夫《苏联科学院亚洲民族研究所敦煌汉文写本注记目录》第二册〔未收 Дх. 3865 号〕

1970 年 戴密微等《巴黎国家图书馆藏敦煌汉文写本注记目录》第一卷〔收 P. 2001 号—2500 号〕

1971 年—1973 年 平冈武夫、今井清《校定本白氏文集》(用敦煌本 P. 2492 进行校勘)

1979 年 顾学颀《白居易集》

1982 年 太田次男、小林芳规《神田本白氏文集の研究》

1986 年 黄永武《敦煌古籍叙录新编》〔写错编号为 2497 号〕

1987 年 黄永武《敦煌所见白居易诗二十首的价值》(《敦煌的唐诗》)

1988 年 朱金城《白居易集笺校》

1990 年 太田次男到法国巴黎去调查 P. 2492 号

1995 年 3 月 张锡厚《敦煌本唐集研究》

5 月 施萍婷在俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所,调查敦煌遗书

1996 年 2 月 太田次男《フランス国立図書館〈敦煌本元白詩抄〉》(《旧鈔本を中心とする白氏文集本文の研究》)

1997 年 谢思炜《白居易集总论》

〔第三期〕

1997年 施萍婷《俄藏敦煌文献经眼录》(二)简目〔里面有 Дх. 3865 号〕

1999年 荣新江徐俊《新见俄藏唐诗写本三种考证及校录》〔发现 P. 2492 号与 Дх. 3865 号之缀合〕(后来,此论文见徐俊《敦煌诗集残卷辑考》)

1999年 孟列夫等《俄藏敦煌文献》第十一册〔收 Дх. 3865 号〕

2000年 施萍婷《伯希和劫经录》(《敦煌遗书总目索引新编》)〔P. 2492 号〕

“残诗集〔说明〕中有(1)寄元九微之…(18)盐商妇”

2001年《法藏敦煌西域文献》第十四册〔P. 2433 号—2506 号〕

第一期是没公开影印资料的时期。现在,收在巴黎的法国国立图书馆东方写本部的伯希和(Paul Pelliot)的汉文写本(Pelliot chinois)目录,首次是由伯希和本人作成的。伯希和有个计划以编号 2000 号以前的文书为西藏文献,而以 2000 号以后的为汉文写本。1920年,《伯希和敦煌收藏品目录》(Catalogue de la Collection Pelliot, Fonds des manuscrits chinois de Touen - houang, 2001—3511, 4500—4521)的初稿完成。里面包括 1532 项的简目。但是没有出版过。^[10]此简目有中文译本。一本是罗福苾的《巴黎图书馆敦煌书目》,一本是陆翔的《巴黎图书馆敦煌写本书目》,^[11]但是还留下了有些应该解决的问题。^[12]王重民《伯希和劫经录》(《敦煌遗书总目索引》1962年商务印书馆)虽然解决了此问题,但是仍旧沿袭了陆翔《巴黎图书馆敦煌写本书目》的错误。^[13]王重民是在巴黎亲自调查的中国人之一。王氏在巴黎编辑的卡片目录,不但成了王氏《伯希和劫经录》的基础,而且后来戴密微等根据此草稿作成了《巴黎国家图书馆藏敦煌汉文写本注记目录》(Catalogue des manuscrits chinois des Touen - houang)。^[14]王氏《巴黎敦煌残卷叙录》也是个基础工作,后来此发展到《敦煌古籍叙录》。此《叙录》所录的 P. 5542 编号,有人指出是写错的。^[15]这一段时期尚有陈寅恪《元白诗笺证稿》“新乐府”值得注意。

第二期,因为《白氏长庆集》附有《敦煌卷子本白氏诗集》影印,P. 2492 敦煌本抄本研究得到促进的时期。然后,王重民写《敦煌古籍叙录》,提出了对敦煌本文本的一个看法。此后,中国的敦煌学在北京大学等重点研究机关发展起来,在这种背景之下,王氏《叙录》成立了。可是时代进入文化大革命时期,王重民成了牺牲品,同时敦煌学陷入了停滞状态。文革之后,顾学颉、朱金城等学者用敦煌本来进行校勘,可是对其文本的真正价值还没有加深认识。在此时期,有的中国学者对 P. 2492 的解释沿袭王重民著录文的错误。^[16]在台湾,黄永武为敦煌遗书研究进行工具书编撰工作。同时他从文学观点来进行敦煌本文本价值的研究。在日本,首先花房英树在《白氏文集の批判的研究》中介绍了敦煌本 P. 2492 的抄本。后来,平冈武夫在《校定本白氏文集》之校定过程中,第一次用此敦煌本来校勘。可是敦煌本抄本的价值如何,谁也还没认识到。反之,太田次男在调查金泽本、神田本等日本的古抄本之过程中,独立确立了古抄本的研究方法,而且展开了对敦煌本抄本的客观研究。对第二期的研究而言,我们对用影印文件的研究方法感觉到一种限度。太田在巴黎的调查使我们知道 P. 2492 抄本毕竟不是来自于白居易别集。太田把敦煌本各篇的本文看作来源不一的异质的本文。

第三期是俄罗斯的敦煌遗书文件对外公开的时期。在此趋势之下,P. 2492 重新引起了关注,并出现了新的研究。俄罗斯在前苏联时代,孟列夫出版了《苏联科学院亚洲民族研究所藏敦煌汉文写本注记目录》第一册和第二册,可是里面未收 Дх. 3865 号。后来,俄

罗斯对外公开敦煌遗书文件。施萍婷有机会访问俄罗斯,之后发表《俄藏敦煌文献经眼录》。以此论文为契机,荣新江、徐俊发现了 Дх. 3865 号与 P. 2492 号可以缀合之事。此一发现,不但证实了太田调查的结论之无误,而且重新指出 P. 2492 抄本不是来自白居易别集。如今,包括 Дх. 3865 号在内的《俄藏敦煌文献》第十一册已经问世。还有包括 P. 2492 在内的《法藏敦煌西域文献》第十四册是早就出版的。到此我们可以利用两本清晰的影印资料。可是对白居易诗抄本的缀合研究,还缺乏深入的了解,这就是说,此研究处于发展中的阶段。当然,敦煌本白居易诗抄本各篇的研究,才进入了新的时期。

二、《白香山诗集》的著录文

在第一节,我们知道了王重民对 P. 2492 号本文的一个看法。下面将王重民与太田次男对 P. 2492 的研究成果整理一下。(原文引自《敦煌古籍叙录》,中华书局,1979 年 9 月。为方便起见,附有号码)。

白香山诗集 伯五五四 二一九五五年文学古籍刊行社影印本(附影印宋本白氏长庆集后)

(1)敦煌出《白香山诗集》,袖珍折叶装本,书法甚工,半页十行,行十八字至二十二字不等。(2)遇当代帝王均空格,又以讳避之字代本字,真唐人著作,唐人写本之原式也。(3)今存八叶有半,第一首为《寄元九微之》,下署白乐天名。(4)次为《和乐天韵同前》,下署微之两字。(5)以后存《新乐府》十五首,曰《上阳人》,曰《百练镜》,曰《两珠阁》,曰《华原磬》,曰《别母子》,曰《草茫茫》,曰《天可度》,曰《时世妆》,曰《司天台》,曰《胡旋女》,曰《昆明春》,曰《撩绫歌》,曰《卖炭翁》,曰《折臂翁》,曰《盐商妇》。(6)《盐商妇》仅存一行,以下均一欠。(7)乐府各篇无小序,亦无夹注,为与今本不同。(8)按白氏诗文集,生前手自写定五本,分藏东林南禅等寺,更有传至日本与高丽者;今日本传本与宋明刻本,彼此不稍异,盖均不能仿佛于白氏手定本之旧矣。又明正德年间,海宁卫指挥严震,别刊新乐府二卷,题为《白氏讽谏》,卢文弨曾据以校入《群书拾补》第三十六卷中。(9)持与相校,敦煌本与白集同者十七八,与讽谏同者十八九。(10)余未见严刻,亦不知其所自,而异同独与敦煌本为近,则非从世传白集抽出,必为别有所据可知,自是严刻增价矣!(11)此敦煌小册子,似即当时单行之原帙。(12)所可疑者,寄元九一诗,不应列入讽谏之内;更以时代考之,同为元和四年作品,则此小册子,盖据元和间白氏稿本。(13)白氏诗歌,脱稿后即传诵天下,故别本甚多,即白氏所谓通行本也。(14)然其价值,当仍在今行诸本之上。(15)余生千载之后,睹此残编,为胜于高骈遣使,放翁入蜀矣。(16)白集今以明万历间马元调刻本为最通行,康熙癸未,汪立名又别刻诗集为四十卷,间有据旧本校正处。卢文弨得海虞葛氏影宋本,及严刻讽谏,校入群书拾补。(17)今据汪本,参以汪卢二家校语,作为校勘记如此。(18)一九三六年十二月二十日。

前面敦煌本的著录文可以分为四个部分。

A[(1)–(7)]《敦煌本》的格式

B[(8)–(15)]《敦煌本》与《白氏讽谏》之相似的风格以及《敦煌本》所据本子

C[(16)–(17)]编写校勘记时所据资料

D〔(18)〕编写著录文的日期

其中,D著录文的编写是王重民在巴黎逗留时,与此同时,他进行弥补《全唐诗》的工作。他似乎有想把敦煌遗书列入既成的框框的潜意识,因此诗歌原貌的复原工作很可能做错。

C部分是《敦煌古籍叙录》〔校记〕的说明。

A部分是抄本的格式。

如今,根据太田次男在巴黎调查的《フランス国立図書館〈敦煌本元白詩抄〉》,^[17]来更正王重民著录,并弥补其不足。除此之外,徐俊也曾对此影印资料指出,对此将在第四节里讨论。数字相当于著录文。

《太田的调查》

(1)粘叶装(中国风格的说法,就是胡蝶装),尺寸是(15.65×10.8)厘米。料纸,像楮纸。纸上沾着墨,九页半。……除了开头的双连页的第一页右半页七行、左半页八行以外,每个半页有九行,其每一行大约含有十七个字。写字长度是13.7厘米。封面格式与本文相同,可是破损得很严重。每页中可以看出小的破损、虫眼以及文字不清晰的地方(在页曲折的地方出现得多)。每个页以寒冷纱样的薄布为重叠。

(2)此文件,从料纸来看,难以判断是中唐以后什么时代抄写的。可是从缺字、缺笔等来看,此本文可以看作是为唐代抄本。

(3)九页半。

(6)双连页的最后,右半页保有十行,左半页只有一行而已。此残存一行,只有右一半、左一半被切断。因此,此本文曾经会有更多的页。

B部分就是此著录文的中心。这里看到白氏文集抄本研究上最基本并重要的对单行本的言及,现将其内容整理如下:

(a)日本的传本、中国宋明时代的刻本都不能仿佛于白居易手定本之旧。

(b)《敦煌本》与《白氏讽谏》,比《敦煌本》与《白氏文集》在文字上的一致更多。

(c)卢文弨所据的严震《白氏讽谏》刊本,不是从《白氏文集》中抽出来的,而是从其他的本文抽出来的。

(d)《敦煌本》与单篇流传的原帙有密切的关系。

(e)《寄元九微之》、《新乐府》都是元和四年的作品,而《敦煌本》所据是元和年间白居易的稿本。

(f)脱稿后传诵的通行本,其价值比各种《白氏文集》诸本的文本更大。

其中(a),日本的传本,铃木虎雄曾经将它放在《白乐天新乐府校勘记》(1926)(注18)中做过介绍。^[18]岑仲勉也对它感兴趣(《论(白氏长庆集)源流并评东洋本(白集)》(1947)).^[19]还有陈寅恪在《元白诗笺证稿》(1955)第五章《新乐府》否定铃木的学说。^[20]可是,他们对日本古抄本的了解不全面。况且比他们更早的王重民先生呢!

(b)是校勘结果。由于在校勘时用的单行的文本不多,因此作出客观评价比较困难。

以自(c)至(f)为B部分的框架,就是由(b)校勘结果得出的推测。这里把元和年间白居易的稿本看作是《敦煌本》的文本所据。顺便说一下,(e)《寄元九微之》的成立时期,不是元和四年而是元和五年(参阅,第四节徐俊论文)。

B 的问题,即是(1)日本古钞本的研究、(2)诸文本之间的校勘工作、(3)《敦煌本》所据文本的研究。

对此,太田次男曾经网罗调查过,其成果发表在《台湾国立中央图书馆藏白氏讽谏明刊本について》、^[21]《白氏唐代钞本について》、《フランス国立図書館所蔵〈敦煌本元白詩抄〉》这些论文。他的论文中,对《敦煌本》抄本作出了客观评价。首先看一下《白氏讽谏》研究。

太田氏调查了《台湾国立中央图书馆所藏白氏讽谏明刊本》(明弘治,正德年间刊,四川布政司参政曾大有重刊)(曾本)。他校勘上所用其他的文本是卢文弨的《白氏文集校正》所据的明刊本《严震克承梓本名白氏讽谏》(严本)和清朝光绪十九年刊《新雕校证大字白氏讽谏五十首并序》(光绪本)。另外为人所知的是北京图书馆所藏《白氏讽谏》(明公文纸印本),后来谢思炜做过调查。^[22]

太田先对基本格式(序文的异同,刊刻者,缺笔,宋讳,编次的异同,有关文字的刻误、缺漏、颠倒、略体、题序,序,注文等)与其他两种讽谏本相比,明显看出三本之间的不同。根据太田的调查,我们可以把此三种本文整理如下:

一、三种讽谏本,系统上可以属于所谓的宋本等刊本类。

二、三种讽谏本,虽然是中国刊本,但是它们跟日本的旧钞本有不少一致的部分。因此,可以认为三种本文与宋刊本系统的诸本不一样。

三、讽谏本有只跟敦煌本一致而跟旧钞本、刊本不一致的例子。可知,讽谏本与敦煌本在本文上有着亲密的交流。

基于以上的资料,太田氏得出了如下结论。白氏讽谏五十首是保留原本旧貌的珍贵的新乐府之一,其祖本不得不认为是来自唐代抄本。同时,他还研究了三种讽谏本之间的异同,其结果如下:

(i) 两种明刊本(曾本、严本)本文,其质量比光绪本更良好,而且更加相似日本的旧钞本,有时可以用此两本订正光绪本的错误。

(ii) 三种讽谏本都含有与其他诸本不一致的地方。一、只有曾本(含有严本)与光绪本一致,然而此两本与其他诸本不一致。二、曾本与光绪本不一致,而且此各本与其他诸本不一致。三、曾本、光绪本,其中一本与其他诸本不一致。

通过用这些现存资料的校勘,太田氏推断讽谏本是由于经过一个独立并动荡的过程而被独特改变成立的,所以它提高了敦煌本的存在价值。根据用御物墨迹本^[23]来校勘讽谏本(明刊本)之结果,太田氏还推断讽谏本原来与这些御物墨迹本、敦煌本相似。并且根据调查明刻公文纸印本的谢思炜的看法,讽谏本的祖本是北宋前期的刊本,其中,公文本是早位于曾本,而严本是位于公文本与曾本之间的一个本文。^[24]下面,按照太田氏《白詩唐代鈔本について》、^[25]《フランス国立図書館所蔵〈敦煌本元白詩抄〉》这些论文,将他对敦煌本的见解整理一下。

《作为唐抄本的敦煌本》

敦煌本,有关皇帝的缺笔和文字的缺漏大致正确,因此可以判断是个唐代的抄本。

《敦煌本所据本文》

敦煌本的本文不是从一个大集中一起抄出来的。它是若干篇为单位,与大集无关地独自流传下来的。其中每一篇都来自各种底本,而且动荡过程也不一样。之后,它们有时有个地方,偶尔被一起写成的。各篇本文,质量不均。

《抄写人物与抄写地方》

敦煌本全篇不是由复数人而只是由某一个人的笔法写成的。收集在某一个地方的元白诗以及新乐府的单篇或者几篇,是被一起写成的,这个想法最自然。

《敦煌本的排列与新乐府》

新乐府五十首的次序,旧钞本、刊本都几乎没有变动。可是只有敦煌本的次序比它们的变化大。敦煌本所收单篇的次序不等于白氏文集卷三、卷四的,而且排列标准不清楚。敦煌本虽然是个唐抄本,但是难以一时决定作品的次序,不可保留某时旧貌的次序。而且认为敦煌本相似新乐府的原形还不备条件。

《敦煌本的原貌》

新乐府五十首之中,敦煌本所收作品一共有十五篇,此外还有其第十六篇(盐商妇)。但是此篇仅保留其题与本文之第一行而已。可知,原先会有更多的作品。

《敦煌本的价值》

敦煌本的本文还含有些问题使我们重新考虑有关唐抄本和旧钞本、刊本之间的关系。唐代原有的丰富的面貌,我们从敦煌本的本文中得知一点儿。

现在,我们无法得知在白居易在世时作为单行本流传的新乐府的资料。太田氏对敦煌本所据本文的研究太慎重。前面所述,是第二期王氏对敦煌本 P. 2492 号的看法与太田氏的研究。P. 2492 抄本,在王氏写完著录文之后,经过六十年的岁月,才得到了正确的评价。回顾此六十年间的研究成果,自然会让我们发现今后的课题。当然, P. 2492 与 Dx. 3865 缀合之研究,会有有益的材料。下面第三节,将继续论述 P. 2492 研究史。

三、敦煌本白居易诗抄本的研究史

1、白氏文集的共同研究与《校定本白氏文集》的刊行

1945年,京都东方文化研究所(后来成为京都大学人文科学研究所)开设了“白氏文集共同研究”班。此班第一任主持人是神田喜一郎,后来由平冈武夫主办的。^[26]当时的成员花房英树,在《白氏文集の批判的研究》(1960)“序”,对白氏文集本文研究的情况讲:“白氏文集的本文批判的研究,达到了一个必须使用多种新的资料、综合中国与日本的研究、扩大组织的,这样新的阶段。”此序文所说是当时白居易本文研究的现状与新的题目。此《白氏文集の批判的研究》第一部“传本批判”三“诸本の本文”一“旧钞本”(一)“残篇”里,敦煌本被位于新的资料,花房氏对王重民《敦煌本白香山诗集》(伯五五四二)说:“如王重民氏所云,此所据或者是一种元和时期的稿本呢?”。他受到神田喜一郎博士的鼓励去研究传本,而广泛地寻找散落在国内的要文抄、金泽文库旧藏本、管见抄等这些旧钞本并编写报告。其第三部“作品表と篇目索引”,作为基础研究给研究者提供了作品号码。然而,当时关于本文研究的方法论还没有确立。

其次,自1971年到1973年,平冈武夫主编《校定本白氏文集》三册(京都大学人文科

学研究所)刊行出版了。这是个以那波本(白氏文集七十一卷日本元和四年〔1618〕那波道圆活字印本阳明文库藏)为底本的校订工作,但是用的只是金泽本的现存卷,没涉猎到白氏文集全卷。卷三、卷四新乐府的校订工作上,特别采用了神田本白氏文集等旧钞本。此外,还采用管见抄、东大寺宗性的亲笔本等,现存旧钞本的主要本,同时加上了敦煌本。在历史上,这是一个铃木虎雄博士之后,经过半个世纪才成立的有关新乐府的第一次,并且是真正的校订工作。顺便说一句,太田次男从 1960 年起开始了此金泽本的调查。^[27] 东方文化研究所,在整理用完的会议资料时,太田氏按平冈氏的要求(提供大型尺寸的照片),再次仔细调查藏在大东急纪念文库与天理图书馆的金泽本全卷。

此时第二次调查如下。在大型尺寸的照片上,如果有不鲜明并难以确认的部分,按照金泽本的原来的样子,把它抄写出来。还以丰原奉重改变的部分为中心,调查到了ヲコト点、训点等等。然而,可惜此太田的调查没反映在《校定本白氏文集》,只有研究班的讨论结果直接反映在校定本而已。今井清回想起此研究班的讨论会时说:“讨论的结果,总而言之,只是评价古抄本而已”。^[28] 其校定的原则,对保持着唐抄本旧貌的日本的旧钞本作出很高的评价,并让它位于刊本的上位。反之,最具有代表性的白氏文集刊本的那波本,却被此旧钞本校改了不少。如今,敦煌本抄本校勘的一部分,见《校定本白氏文集》“序说”“三敦煌本”。

在此,先对 P. 5542 号格式作简略的叙述。此本文被认为是唐抄本的面貌,开头《寄元微之》、《和乐天韵同前》两篇都被看作是混入到新乐府的。而且,还由于作品的随意选择和排列的零乱方法,此敦煌本被认为是为欣赏者所任意抄写出的断简。其中有以《道州民》为讲解的例子。道州的人民个子很矮,那以前有一种以人民为矮奴而献上之的恶习。可是,阳城当了道州长管后,就上书建言让天子领悟并且废除了此风俗。之后,阳城长期以来一直受到了当地人民的敬慕。

《道州民》的末句,作为底本的那波本本文如下:

○ (杨)

生男多以阳为字

校定本的校语为“生敦煌本作养”“杨神田本猿投本如此”。^[29] 敦煌本同。其余诸本并阳”。平冈氏校定本文时,没采用离诸本本文的敦煌本的“养”字。又就“杨”字,平冈氏说:“我想向敦煌本与神田本的一致表示敬意,而以底本的‘阳’改为‘杨’。可是为慎重起见,在校勘记上不写‘从‘杨’而只表示敦煌本、神田本、猿投本都作‘杨’。”

人民向阳城的仁政表示感谢并用同音的“杨”给儿童起名。所以,平冈氏根据神田本等遗留的“杨”字来推定此字。这也许可以说好,但是向敦煌本和神田本的一致表示敬意,加上把底本(那波本)的“阳”字改成为“杨”字,此方法,恐怕不行吧? 我们在这里只能看到,敦煌本掌握着本文评价的决定权,没有什么对神田本、宋本等本文的相对性判断的标准。

就“生”字,平冈氏还说:“‘养男’,其他的本文都作‘生男’很正确。唐代俗语,生孩子谓之‘养’。敦煌本的抄出者,把‘生男’不知不觉改变为‘养男’。或者间接听到,或者自己吟诵之后,变成了平时口语”。虽然提出了唐代俗语之学说,我们看不出孤立本文的处理方法。顺便说一句,《长恨歌》有“杨家有女初长成,养在深闺人未识”诗句。可知杨

贵妃成长到佳人,还要长久的时间。《道州民》末句,与其把“养”理解为“生孩子”,不如把此字理解为“抚育”的话,末句会含有丰富的语感。由此可以引申出“抚育男,多以杨为字”。换言之,此末句,与其作为暂时时期去理解,宁可作为被养育到像阳城似的成人的比较长的时间去理解。因为人民都敬慕阳城的为人,这样理解不仅适合于民意而且会让他的崇高德行长久传下去。

研究班的讨论会,在校订新乐府本文的时候,加上了新来的敦煌本抄本。可是,只称赞旧钞本与敦煌本的一致。相对地掌握旧钞本、刊本两个系统的本文的方法论,或者敦煌本有可能分化为日本的旧钞本、中国的刊本等的研究,以及进一步深究单行本本文的研究等等,这样新的研究阶段,当时尚未进入。

2、《神田本白氏文集の研究》的成立

1982年《神田本白氏文集の研究》(太田次男小林芳规著勉诚社)出版了。这是关于神田家族所藏的《神田本白氏文集》(新乐府卷三卷四平安时代末期喜承二年(1107)抄写)的研究。今井清回想起往事说:“太田次男博士等在神田本发现并开拓的“角笔”,我们完全没注意到。这可以说是由于没用原本以及只用照片来工作的。太田教授细致的研究让神田博士赞叹,这里再次想向他深表敬意”。^[30]对此,可以指出有个问题。平冈氏《神田本白氏文集》卷三、卷四“新乐府”的校勘,没采用原本而只用了照片。平冈氏的敦煌本抄本的校勘工作,基本上用中国刊行的诸本来校勘,至少发现到本文上的差异感到满意。因此,校记上仍有不少校改符号等错误都要订正。当时,太田次男本人也对此校定本有点儿怀疑。他在《神田本白氏文集の研究》「白氏新乐府校勘记」里说如下:

其一 把文字改变为旧钞本文字的理由,并没有充分说明。

其二 文字上,随便采用旧钞本、敦煌本,以及其他的本文。在文字的决定上,没什么特别的标准,因此,忽视应有的本文上的系统,只作出了一本平冈氏自己的校定本。

太田氏在第二次调查金泽本本文的质量的过程中,已经熟悉旧钞本本文的实际状态并经验丰富。之后,他逐步确立了旧钞本的处理方法与基本方针。

关于白氏文集的本文,有两个系统。一个是刊本系统,一个是旧钞本系统。为了解决此两个系统之间的关系,他以看实物为前提进行调查。他与其使用缩影胶卷儿和大型照片,宁可使用放大镜。调查方法如下:

(1)旧钞本是日语研究者用的所谓的古点本的资料,但是不把旧钞本看作古点本,而把它看作汉籍而调查。不仅如此,为追求当时的阅读方法,用原本再次对照照片,正式处理ヲコト点、训点等问题。

(2)旧钞本的底本,有时被加上其他本文文字而更改、涂抹、墨消。对这些校改、补入等校注,要处理得慎而又慎。

(3)与其校定本文,宁可以有系统地掌握本文的异同为中心来作校勘表。

(4)为了研究书籍成立的环境、背景、钞写者、编撰者等,重视书籍成立的过程。^[31]

这样,《神田本白氏文集の研究》,不仅使用版本,还使用相当于唐代抄本的现存的日本旧钞本。于是,它作为一个备有影印与翻字文的综合研究而出现了。《校定本白氏文

集》没使用讽谏本(明刊本)、御物墨迹本、庆安刊本^[32]等这些单行本,但是此书采用了这些多种单行本的本文。太田氏写完《御物本白氏新乐府本文について》、^[33]《台湾国立图书馆藏白氏讽谏明刊本について》^[34]等论文之后,继续加深了单行本本文的研究。同时神鹰德治写了一篇题为《庆安三年刊本(新乐府)について》的有关单行本的论文。^[35]在这一背景之下,《神田本白氏文集の研究》成立了。此后,敦煌本终于摆脱了一个过剩评价的阶段。对日本旧钞本的过度称赞也没有了。

太田氏校比的一端如下。《新乐府》《新丰折臂翁》有下句:

○○
夜深大敢使人知 偷将大石鎚折臂(底本那波本)

关于○字部分,表示诸本的异同:

{自把}敦煌本 御物本 神田本 时贤本 等钞本^[36]

{遂把}曾本 严本

{遂將}光绪本

{偷將}宋本 丽本^[37]等刊本 乐府本^[38]

本文上,旧钞本、刊本互相显示出有异时,敦煌本位于它们之间,可以显示其变化之过程,正是宝贵的本文。

○

臂折来来六十年

关于○字部分,表示如下:

{○}敦煌本,御物本,曾本,光绪本,宋本、丽本、马本等刊本,英华本,^[39]乐府本。

{没有○部分的字}神田本,时贤本(校注 成来),猿投贞治六年本,京大三本。

{○成}高野本,猿投贞治二年本,天理永仁本,三条西本。

{以来}猿投观应本。

{已来}庆安刊本。

这里看到旧钞本的多极分化以及讽谏本、敦煌本等本文跟刊本一致的情形。因此,敦煌本本文,不仅是值得引起我们注目的资料,而且是让我们再次考虑旧钞本与刊本之间的关系。敦煌本抄本的本文不是孤立存在的,而是跟诸本有过交流的。敦煌本特别是跟单行本本文有密切的关系,而流浪在边境的本文。到这里,我们对敦煌本的看法显然变了。后来,太田氏为客观研究诸本的本文之间的异同,确立了一些观点。其观点如下:(1)白氏本人的修改与改变、(2)读者的改变、(3)刊本成立时的诸工作、(4)用既逸失也早期传到日本,并且优质的旧钞本来进行的校订工作等。^[40]

3、相对性本文研究的确立与进展

太田氏《神田本白氏文集の研究》(1982)成立的过程中,发生了两个问题。一个是如何应付伪造本文,一个是应该改善国际交流中的本文研究之停顿情况。前者是应该解决用在神田本“校勘记”里的《维吾尔本》之真伪。后者是让外国学者积极使用日本的旧钞本进行研究。首先,将就第一个问题讲一下。太田氏长期以来以为现存的唐抄本白居易诗只有敦煌本而已。可是他知道了在新疆发现的《卖炭翁》一篇诗(被认定为元和十五年820年写作)。对此抄本,郭沫若在《出土文物二三事》(1972)里作出了很高的评价并且

给它起名叫《坎曼尔诗笺》。此诗笺里含有《卖炭翁》等唐代诗三首。此《卖炭翁》一篇本文的下面写着“元和十五年”的纪年。元和十五年是白居易在世时并自《新乐府》成立之后,过了十年有余的。后来,太田氏在《白詩唐代鈔本について》中回想起往事说:

《卖炭翁》本文,不仅含有宋刊本的文字,还有相似宋以后的刊本的文字。因此,我一方面考虑元和十五年纪年的意义,一方面苦思此本文在唐抄本中如何定位。不仅如此,对所有的唐抄本应有的状态与此本文,不得不左思右想了。当时,我觉得把通过旧钞本与宋刊本等刊本类比较之后发现的作为钞本本文的一种特色(后述,主要根据日本旧钞本),应该加以扩大解释或者改变。

这里,我们看到太田氏对于把新发现的质量不同的本文,如何定位自己创造的相对性本文研究的体系之中而苦思。实际上,此《卖炭翁》的本文,作为“卷四卖炭翁一叶元和十五年写,新疆维吾尔自治区博物馆藏本”的名称使用在《神田本白氏文集の研究》“校刊记”里。《敦煌本》、《卖炭翁》虽然都是在边境现存的元和抄本的散篇,但是校勘之后,本文上发现了不少的差异。

此时,太田氏本人没调查实物的《卖炭翁》本文。因此,虽然他有若干怀疑,但是没想否定新发现的本文的存在,仍然一直以为它是唐抄本。后来,太田氏知道了杨镰《“坎曼尔诗笺”辨伪》,^[41]认识到《卖炭翁》一首是最近的伪作并且制作者本人也承认之。于是他调查了此伪造本文《卖炭翁》所据的刊本。其校勘资料是日本的旧钞本等系统不同的本文、唐抄本的敦煌本。仔细比较研究之后,判明了《卖炭翁》本文是由《白香山诗长庆集》(二十卷清汪立名刊本俗称汪本)伪造的。《卖炭翁》一篇本文,不仅完全没有敦煌本那样经过长期流浪之后发生的特色,还几乎不能表示跟日本旧钞本有密切关系的本文上的一致。就是说,没找到可以证明为唐抄本的条件。如此,太田氏的相对性本文研究致力于伪造本文的研究之后,终于发挥了真正的价值。纵然面对未知的、新发现的本文,仍然可能客观掌握其本文。这可以说他确立了白居易本文的研究。下面,将就第二个问题讲一下。太田氏在他论文中有时提到的是顾学颢《白居易集》、黄永武《敦煌的唐诗》、朱金城《白居易集笺校》等论著。首先,看一下他对顾氏与朱氏的见解。

顾学颢《白居易集》(四册)(《中国古典文学基本丛书》)1979年出版了。它以南宋绍兴年间刊本为底本加上标点与校注。朱金城《白居易集笺校》(六册)(《中国古典文学基本丛书》)1955年开始撰写。之后,花了十年时间终于完成之。自此时到1985年加上了修改,然后,出版其第一版。此书以明代万历三十四年(1606)马元调校本为底本。由于此两种出版,中国的学者可以使用宋刊本,而且中国人抱有一份亲切感的马本,作为笺校本重新提供给学者了。顾氏、朱氏两书都具有的特点写在太田次男《书评朱金城〈白居易集笺校〉》(《中国文学报》第四十一册 1990年4月 京都大学)之中。

(a) 两书都完全没使用为基本校勘资料的日本的旧钞本。

(b) 两书在进行校勘时,不仅没使用平冈武夫《校定本白氏文集》,而且对此完全没有言及。

(c) 两书都使用元和抄本的敦煌本以及坎曼尔钞本(卖炭翁)。

(d) 作为大集刊本很著名的宋刊本与马元调刊本,尽管没什么特别的理由,都被改变为《白居易集》这样另一个书名。

另外,两书各有的特点是,

(e)朱金城《白居易集笺校》虽然其《外集》“诗文补遗”使用陈寅恪《元白诗笺证稿》与花房英树《白氏文集の批判的研究》,但是没言及旧钞本的校勘资料。

对(a)(b)(c)项来说,当时资料的信息不多,况且日本的校勘资料一般难得获取。对此太田氏在《书评》里指出:“问题不在信息如何,而在有否对未知的、优质的资料的无限的热情与对旧钞本专心致力的研究态度。”

太田氏对(d)项的看法,是这样的。在日本,学者为了复原白氏原本进行校勘工作,可是在中国,由于罕见现存古抄本资料,接触到差异很多并质量不同的本文的机会不多。因此,中国的学者难以想复原其原本,分析白氏的本意、心情等。某一个时代的校订工作者,用他们的词汇与语言感觉去创造并校定了适合于他们时代的本文。顾氏、朱氏也不例外,他们想找个当代的特色,而其校勘工作的结果,只反映在他们著作里而已。

如此,两书都使用了敦煌本与坎曼尔钞本(卖炭翁),但是本文系统的研究还没加深。因此其校勘工作比较粗略。这两种抄本,只能在跟不少的日本的旧钞本一起使用的时候,或者跟过了流浪过程的特殊资料一起用的时候,才可能作出一定水平的客观评价。流于合理主义,不能做出正确的评价。

下面,将就台湾人黄永武谈一下。黄氏有《敦煌的唐诗》(1987)、《敦煌的唐诗续编》(1989)等研究成果。他在这些论著之中,对敦煌抄本李白、王昌龄、孟浩然、白居易等诗人的作品,用流传下来的各家诗集传本来比较校勘,并且判断其本文的优劣。前辈学者主要专心收集佚失的诗歌的资料,可是他以非佚失的诗歌为中心来校勘研究。众所周知,黄氏发表了《敦煌宝藏》(用缩影胶卷儿,把伦敦、巴黎、北京以及台北国立中央图书馆所藏的藏卷全部影印,为影印本一四〇册,1981—1986)、《敦煌遗书最新目录》(包括伦敦、巴黎、北京所藏,为最完善的目录,1986)、《敦煌古籍叙录新编》(让王重民原版附有照片影印资料,1986)等。为了给敦煌学的全球化做贡献并满足时代的需要,他重新整理了这些敦煌学的基本资料与工具书。黄氏《敦煌所见白居易诗二十首的价值》,^[42]是在这样新的研究情况之下成立的,他当时情况和工作目的如下:

以敦煌写本来校定白居易诗,王重民氏及日本平冈武夫氏,均曾校过,陈寅恪氏以史证诗,亦偶及校文,但是三位都只用伯二四九二号,不用伯三五九七号;再则前两位都是只校文字的异同,少讲异文的是非。且因当时敦煌影本,字迹不明,所校未全核实,因此本文想重加细勘,并从修辞学及文法习惯的观点,举证析论,希望从异文中说明敦煌本在研究上的价值。

P. 3597 号是《白侍郎薄架诗一首》(全唐诗卷五百二)、《夜归》(白氏文集卷二十)、《柘枝妓》(白氏文集卷二十三)此三首。卷末写有“乾符四年二月二十日灵图寺僧某”之年纪,可知是白居易死后三十一年,唐僖宗年代(877)由一个寺僧抄出而成的。

到此,敦煌本白居易诗抄,除了伯希和 2492 号十七首之外,又加上了新的三首。之后,张锡厚探求黄永武未采录的部分,发表了以白侍郎当作白居易的学说。^[43]但是他的学说,被徐俊、^[44]项楚^[45]否定了。因此,只有《夜归》、《柘枝妓》二首被认为是白居易的诗歌。

黄永武校勘时用的是南宋绍兴年间刊本、那波本、汪本、金泽本这四种本文。除此之

外,还有才调集、宋本乐府诗集、文苑英华所引本文、平冈武夫《校定本白氏文集》。因此,黄氏的研究比中国的那以前的研究进步多了。黄氏对王重民、平冈武夫两位的工作说:“两位都是只校文字的异同,少讲异文的是非”。这就是说,他表明了加上“修辞学及文法习惯的观点”来进行融合校勘学和文学的研究。实际上说,黄氏参阅了神田本等日本的旧钞本,但是他主要言及敦煌本与宋明清刊本之间的异同,没言及那些抄本本文的重要性。

当《敦煌的唐诗》出版时(1987),虽然,太田氏《神田本白氏文集の研究》早就问世,可是留下了如何应付伪造本文之问题。他相对性本文的研究还在至应该确立之过程中。黄氏在使用《校定本白氏文集》时,把它看作“只校文字的异同”而选择了避免深入。这里可看到一个黄氏的见识,因为此段时期还没有精确的坐标让我们可以从相对性的角度研究本文上的系统,并且客观判断其本文。可惜的是黄氏没采用太田氏的研究成果。黄永武是个眼界开阔的学者,如果他早期知道金泽本校定工作的内容以及太田氏的研究成果,也许国际敦煌本白居易诗抄本的研究,会向别的发展方向下去。

后来,在中国,谢思炜吸收日本的白居易本文研究的成果,发表了《白居易集综论》(1997)。谢氏充分参考日本的旧钞本,同时改变了至黄永武为止的以刊本为中心的中国的传统研究方法。谢思炜本人也写有《書評〈太田次男旧钞本を中心とする白氏文集本文の研究〉》,^[46]积极采用了太田氏《神田本白氏文集の研究》等有关旧钞本的研究成果。

谢氏曾在《白居易集综论》“一敦煌本的构成和排列”里,就敦煌本所据本文说道:“白居易的《新乐府》组诗在写出、编定中经过若干时日,在未经系统编定前或许曾暂时采用元稹《新题乐府》的顺序并有所流传,而敦煌本所根据的正是这样一个流传本。”(60页)。由于在元稹《和李校书新题乐府十二首》和敦煌本白居易诗抄,《上阳人》、《华原磬》、《胡旋女》三首其次序一致,他得出了此结论。可是徐俊对此说:“只是依据诗卷残存部分所作的一种推测”,^[47]下定雅弘也说:“作为推论的根据是不可能的”。^[48]

我们回顾了王重民《敦煌古籍叙录》的《白香山诗集》以后的敦煌本白居易诗抄本的研究史。如今,我们重新认识到诗歌整理是件太难的事情。敦煌本白居易诗抄本文之研究,首先王重民开辟了新领域,继其之后,太田次男展开了以单行本本文为框架的精确的研究,然后我们才可能把它放在白氏文集诸本之中的准确的位置。如今,国际白居易诗抄本文之研究,还在发展之中。

四、P. 2492 号与 Дх. 3865 号之綴合

俄罗斯科学院东方学研究所圣彼得堡分所,是世界上敦煌吐鲁番文献的主要收藏地之一。其前身是1818年建立的亚洲博物馆,1930年改为苏联科学院东方学研究所。1950年,该所迁往莫斯科时,在列宁格勒设立分所,一度称亚洲民族研究所,现在称之为彼得堡东方学研究所。上个世纪末和本世纪初俄国和苏联从中国西北地区收集的文献材料,都收藏在该所的图书馆里,其总数达几万件之多。

其中,奥登堡(С. Ф. Ольденбург 1863—1934)考察队所获敦煌汉文文献,首先由亚洲博物馆写本特藏部保管员弗路格(К. К. Флуг 1893—1942)从事整理工作。在弗路格工作

的基础上,从 1957 年开始,由孟列夫(Л. Н. Меньшиков 1926—2005)领导的研究小组重新开始汉文写本的编目工作,其成果是于 1963 年和 1967 年分别出版了《苏联科学院亚洲民族研究所藏敦煌汉文写本注记目录》第一、二册。这就是所谓的《敦煌汉文写本注记目录》。其著录不到三千号,谁也没发现可以与 P. 2492 接合的资料的存在。^[49]

1999 年,荣新江、徐俊在《新见俄藏敦煌唐诗写本三种考证及校录》论文,^[50]题为“二 P. 二四九二 + Дх. 三八六五非白居易诗集”(文责,徐俊)^[51]里报告了法藏 P. 2492 与俄藏 Дх. 3865 的缀合。可以说,从此之后,敦煌本白居易诗抄本文的研究进入了新的阶段。看一下到该报告出现为止的研究情况。

徐氏的发现报告是受到施萍婷先生《俄藏敦煌文献经眼录》(二)“简目”^[52]的启发写成的。至其发表简目的经过,见《俄藏敦煌文献经眼录之一》。^[53]

1995 年 5 月,敦煌研究院以段文杰院长为团长的考察团一行五人,应邀访问了俄罗斯。我作为成员之一,有幸忝陪末席,在圣彼得堡停留了近两个月。从 6 月 8 日开始,每天急匆匆地在俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所看该所收藏的敦煌遗书。我一共看了 370 多件。…由于看得匆忙,难免顾此失彼。…当我着手整理这篇《经眼录》时,上海古籍出版社与俄罗斯科学出版社东方文学部合出的《俄藏敦煌文献》已经出到第 5 卷,…。按理说,这部分可以省略。但我考虑再三,还是一并发表。…按《俄藏敦煌文献》的“编例”第 6 条,“关于所收文献的详细说明,见本书末附录之叙录”,而附录要放在“书末”,书未出齐之前,读者无法看到详细说明,我的《经眼录》则加了说明项。…

《俄藏敦煌文献》编辑出版是从 1992 年起开始,俄罗斯科学院东方学研究所圣彼得堡分所与俄罗斯科学出版社东方文学部和上海古籍出版社合作将俄罗斯所藏 18000 多文件都影印出版的项目。施萍婷女士的《经眼录》是其第 5 卷(自第 1 卷到第 5 卷,弗路格编目)出版之后发表的。

施萍婷《俄藏敦煌文献经眼录》(二)的“简目”如下:

Дх. 三八六五

名称 1 招北客词岑参(原题) 2 李季兰诗 3 叹旅鹰(原题) 4 红线毯(原题) 说明其他漏记。

《经眼录》(二)的报告时,俄藏 Дх. 3865 的本文还没对外公开,将刊于第 11 卷。于是荣新江、徐俊得到上海古籍出版社的合作,把未出原卷影印件翻看了一遍,就发现 Дх. 3865 号本文可以接合 P. 2492 号本文的事情。因此,写成了初步的考证和校录。按照他们的报告,将被命名为《唐诗文丛钞》的整体内容整理一下(但是,这里同时参考太田次男《フランス国立図書館所蔵〈敦煌本元白詩抄〉》。作品号码依据花房英树《白氏文集の批判的研究》)。

P. 2492(《法藏敦煌西域文献》所收法 Pel. chin. 2492 白香山诗集 289 页至 294 页)

- | | | |
|---------------|---------------|-------|
| (1)《寄元九微之》白乐天 | (白氏文集卷九 作品号码 | 0421) |
| (2)《和乐天韵同前》微之 | (元氏长庆集卷六) | |
| (3)《上阳人》 | (白氏文集卷三 上阳白发人 | 0131) |
| (4)《百练镜》 | (同卷四 | 0146) |

- | | | |
|---|-------|-------|
| (5)《两珠阁》 | (同卷四) | 0148) |
| (6)《华原磬》 | (同卷三) | 0130) |
| (7)《道州民》 | (同卷三) | 0139) |
| (8)《别母子》 | (同卷四) | 0157) |
| (9)《草茫茫》 | (同卷四) | 0168) |
| (10)《天可度》 | (同卷四) | 0171) |
| (11)《时世妆》 | (同卷四) | 0159) |
| (12)《司天台》 | (同卷三) | 0135) |
| (13)《胡旋女》 | (同卷三) | 0132) |
| (14)《昆明春》 | (同卷三) | 0137) |
| (15)《撩绫歌》 | (同卷四) | 0155) |
| (16)《卖炭翁》 | (同卷四) | 0156) |
| (17)《折臂翁》 | (同卷三) | 0133) |
| (18)《盐商妇》(仅有第一行) | (同卷四) | 0162) |
| Дх. 3865(《俄藏敦煌文献》所收俄 Дх. 03865 76 页—77 页) | | |
| (18)《盐商妇》(自第二行起) | | |
| (19)《李季兰诗》(不见於全唐诗) | | |
| (20)《叹旅雁》(白氏文集卷一二) | | 0591) |
| (21)《红线毯》(白氏文集卷四) | | 0153) |
| (22)《招北客词》岑参(文苑英华卷三五六 招北客文) | | |

下面,看一下徐俊氏《伯二四九二俄藏 Дх. 三八六五唐诗文丛钞诗二一首》(后载於《敦煌诗集残卷辑考》卷上法藏部分上)。

他的论文从引用王重民《敦煌古籍叙录》白香山诗集的格式(参照第二节(1)一(7)部分)开始,这里将从其案语起引用。

案上引文字多有欠准确处:“半页十行”应为“半页八至十行”,“仅存八页有半”应为“九页有半”。又谓《新乐府》十五首也误,应为十六首,《叙录》列举《新乐府》诗题及所附校勘记,均漏脱《道州民》一首。又其中《胡旋舞》一首有题注“天宝年中外国进来”,谓“各篇无小序,亦无夹注”不切。

伯二四九二较好地保存了原有袖珍折叶装本的形式,现存九叶又半,准确表述应作九对折页又一单页即共十九页(page)。依据伯二四九二影件所展示的情形推测,所谓折叶装大体与胡蝶装类似,不同的是胡蝶装为单面有字,而此册为双面书写。现存诗册第一页并非单页,因此可以推测诗册首部无残缺。第十九页为单页,所钞最后一诗为白居易《盐商妇》,仅存诗题(占一行)和诗之首行,其后页缺。现经比定,俄藏 Дх. 三八六五册页即为紧接其后的诗册散页。

俄藏 Дх. 三八六五册页,孟列夫等《苏联科学院亚洲民族研究所藏敦煌汉文写本注记目录》未曾著录,向不为世人所知。施萍婷先生《俄藏敦煌文献经眼录(二)》最先对其作了简略的著录云:

名称:一、招北客词岑参(原题);二、李季兰诗;三、叹旅雁(原题);四、红线毯(原

题)。说明:其他漏记。

案俄藏 D_x 三八六五两面钞写,影件为三拍,前后两拍均为单页,中为对折页实存册页四页(page),施先生著录的是四页所存的诗题及作者的标目。

伯二四九二第十九页末行为白居易《盐商妇》:

盐商妇,多金帛,不事田农与蚕绩。南北东西不失

俄藏 D_x 三八六五第一页缺题残诗九行即《盐商妇》,其首行为:

家,风水为乡舡作宅。本是扬州小家女,嫁与西江

二者正缀接,可成完篇。俄藏 D_x 三八六五册右上角残存字迹,正可与伯二四九二末行左侧略残之字拼合,使《盐商妇》等字完好无缺。另外从诗册形制、题署行款、每行字数等判断,也可以肯定二者原为同一诗册。根据折叶装册页的阅读顺序,俄藏 D_x 三八六五所存作品的顺序应为:《盐商妇》(白居易,首残)、《李季兰诗》(首句“故朝何事谢承朝”)、《叹旅雁》(白居易)、《红线毯》(白居易)、《招北客词》(岑参,后残)。

接着,徐俊氏引用《白香山诗集》的诗册的性质(参照第二节(8)一(13)部分)如下:

因为伯二四九二所钞白居易诗的主体是白氏《新乐府》,且其文字独与《白氏讽谏》为近,王先生遂将敦煌写本看作当时单行的《白氏讽谏》原本。为了解释其中与白氏《新乐府》并存的两首元白唱和诗,王先生又用“同为元和四年作品”,所据为“元和间白氏稿本”作了勉强的解释。其实,白氏《新乐府》始作於元和四年,但并非全部完成於元和四年;两首元白唱和诗的创作时间也并非元和四年。写本中题为《寄元九微之》的诗,见於《白氏长庆集》卷九,题作《初与元九别后,忽梦见之。及寤,而书适至,兼寄(桐花诗)》。怅然感怀,因以此寄(元九初谪江陵)》。题中所及元稹《桐花诗》,见《元氏长庆集》卷六,题作《三月二十四日宿曾峰馆夜对桐花寄乐天》。后来,元稹在元和十年所作《桐孙诗》诗序中说:“元和五年,予贬掾江陵。三月二十四日,宿曾峰馆。山月晓时,见桐花满地,因有八韵寄白翰林诗。”这就是说,写本中的元白唱和诗,是由元稹元和五年《三月二十四日宿曾峰馆夜对桐花寄乐天》诗所引发的,其后有关此诗的往返唱和,均作於元和五年。

应该说王先生这里仅仅是表述上的不精确,就伯二四九二所载白氏《新乐府》和元白唱和诗而言,谓其为同一时期的作品是不为大错的。但与此相关的俄藏诗册的缀接,使我们不得不改变原先的认识。首先,敦煌写本非但不是《白氏讽谏》,也不是白氏别集的通行本,而是一个既钞有元白唱和诗,白氏《新乐府》,又钞有岑参《招北客词》及女冠李季兰诗等多人作品的诗文丛钞。其次,写本所载白氏作品不仅有元和四年始作的《新乐府》,元和五年所作的元白唱和诗,还有作於元和十年的《叹旅雁》——这是一首《新乐府》以外的白氏作品。新增的两首白居易诗,也没有像研究者所期望的那样按照某种依据排列顺序,而是接钞在李季兰诗之后,并且将《新乐府》之一的《红线毯》钞在了《叹旅雁》之后。如果没有俄藏唐诗册页的发现与缀合,我们可以说,伯二四九二《白居易诗集》是敦煌写本诗集中最具别集特征的一种。这惊讶的发现,使我们更加深了对敦煌写本诗集性质、概念的理解。严格的符合传统意义上的集部概念的敦煌本诗集,确实非常之少,即使是在典型的别集类写本中,有些也可

能只是某一诗歌综集(包括专集和选集)的残段,称之为别集或具有别集特征,只是依据诗卷残存部分所作的一种推测。

现在,将徐俊氏对白居易诗的看法整理一下:

一 P. 2492 与 Дх. 3865 可以缀合,来自同一诗册。

二 P. 2492 与 Дх. 3865 缀合的本文不是来自白氏别集通行本。

三 P. 2492 与 Дх. 3865 缀合的本文是由白氏元白唱和诗(元和五年作)、《叹旅雁》(元和十年作)、李季兰诗、岑参《招北客词》文等一起抄成的诗文书。

从被切断的字迹来判断的话,如徐俊所讲,也许《法藏敦煌西域文献》P. 2492、《俄藏敦煌文献》Дх. 3865 此两件影印文献可以缀接,无法否定此学说。

但是仍存在若干问题。第一,缀合的报告是只由照片而作的。因此,还有必要在俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所,用放大镜等工具面对原件精确地调查。施萍婷曾在圣彼得堡分所有机会调查原件,但是,很遗憾由于时间的限制,不能报告其详细的内容。

第二,Дх. 3865 存有的作品之中,徐俊氏给白居易的(18)“盐商妇”(自第二行起)、(20)“叹旅雁”、(21)“红线毯”作的“校录”,为弥补欠字与欠文,只使用《白氏长庆集》、《全唐诗》而已,这是故态依旧的,应该使用日本的神田本等旧钞本本文。

第三,奥登堡在敦煌如何获取资料的问题。藤枝晃说:“斯但因(第二次探险分)、伯希和、北京(第一次分)这些三次资料的收集,有其可信度,但是大谷、奥登堡俩探险队以及斯但因第三次探险队收集的资料,不仔细研究,无法使用”。^[54]大谷探险队获取敦煌遗书是 1911 年的,当时王道士已经伪造了不少的文件,况且自此之后,还过了三年的俄国奥登堡队的条件,比它更坏了。在《俄藏敦煌文献》“前言”孟列夫说:“奥登堡深入到当地居民之中寻觅写卷,最终搜集到三百五十件。此外,还在石窟底部沙土之中,发掘出大量残卷。”^[55]又根据《俄藏敦煌文献》第十七册“出版后记”,^[56]第十一册以后的文献资料含有很多残片。Дх. 3865 就是这样的资料之一。假如我们的资料是在敦煌街头找到的,或者是从埋在石窟底部沙土之中得来的话,^[57]很明显资料的命名需要特别细心。

在前面所述里,我们确认了俄藏 Дх. 3865 与法藏 P. 2492 可以缀合之事。被王重民看作《白香山诗集》别集的本文,其实是包括白氏以外诗人的本文在内的诗歌综集的一部分。其整体本文不仅有可能追溯到白氏在世时,而且在白氏文集本文研究上可以成为一种标准。

结 语

前面讲到的是关于敦煌学的白居易诗抄本研究。最后,将对今后待继续研究的方向提出建议。第一,到俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所去面对 Дх. 3865 原件而仔细调查其状态。因为 P. 2492 的研究史使我们知道根据影印资料研究有限。第二,客观掌握 P. 2492 与 Дх. 3865 的缀合资料。既然获取资料的途径不明确,须按照《瑶池新咏》等白居易诗以外的缀合例子的报告,^[58]再次研究之并考虑其位置。第三,对 Дх. 3865 与 P. 2492 缀合资料之中白居易的每篇本文,必须加上质量的研究。既然太田次男认为 P. 2492 每篇本文的性质不同,缀合的全篇本文也有从文学角度上进行研究之余地。第四,除了自第一

到第三的从文献学与文学角度的研究以外,还需要有关纸张性质的科学分析,之后用此结论来对前三个题目再次比较研究。^[59]

进入 1990 年代以后,那以前从来不能看到的《法藏敦煌西域文献》、《俄藏敦煌文献》等大型敦煌资料陆续出版,在这种新资料使人高兴而吃惊的情况之下,报告了我们 P. 2492 与 Px. 3865 的缀合。如果,这只是个发现的报告,也可以说是从二十世纪初以来的寻宝之延长。此发现由于跟资料的获取以及其真贋的问题有密切的关系,不仅是白居易诗歌偶尔缀接的问题,而且是一个可以提醒敦煌学的研究者十分注意到资料用法的问题。

注 释

- [1] 刘修业编《王重民教授生平及学术活动编年》,见王重民《冷庐文藪》(附录一、二),上海:上海古籍出版社,1992年;《当代著名目录家·书目编纂家王重民》,《中国著名目录家传略》,北京:书目文献出版社,1993年;《近现代人物·王重民》,《敦煌学大辞典》,上海:上海辞书出版社,1998年;郑伟章《王重民》,《文献家通考》下册,北京:中华书局,1999年;陆庆夫、王冀青《中国的敦煌学家·王重民》,《中外敦煌学家评传》,兰州:甘肃教育出版社,2002年;北京大学信息管理系编《王重民先生百年诞辰纪念文集》,北京:北京图书馆出版社,2003年;《敦煌学国际研讨会论文集》,北京图书馆出版社,2005年。
- [2] 《敦煌遗书论文集》“序”,中华书局,1984年。
- [3] 荣新江《北京大学与敦煌学》,《敦煌学新论》,甘肃教育出版社,2002年,第107页。
- [4] 荣新江《北京大学与敦煌学》,《敦煌学新论》,第111页。
- [5] 《述例》原来附在《敦煌古籍叙录》。拙稿引用的王重民的论文都是来自《敦煌遗书论文集》。
- [6] 根据刘修业的《编例》,她把王氏未发表的《敦煌四部书六十年(一九〇〇—一九五八)提纲》一起编进《敦煌遗书论文集》。
- [7] 《敦煌遗书论文集》上编。
- [8] 《敦煌遗书论文集》,可以看到刘修业的具体整理。
- [9] 荣新江《敦煌四部书抄本与中古学术史研究·集部》,《敦煌学十八讲》,北京:北京大学出版社,2001年,第277页。
- [10] 伯希和废弃目录编写之后,那波利贞、王重民、杨联陞继承之。参考文献:白化文《国外汉文目录篇·法国的敦煌学目录和工作》,《敦煌文物目录导论》,台北:新文丰出版社,1992年。荣新江《敦煌宝藏的收藏与整理·伯希和收藏品》、《敦煌学对欧美东方学的贡献·法国》,《敦煌学十八讲》。
- [11] 荣新江《海外敦煌吐鲁番文献知见录》,《法国收藏品·法国国立图书馆》,南昌:江西人民出版社,1996年。
- [12] 《敦煌遗书总目索引》(后记),北京:商务印书馆,1962年。后来收在《敦煌遗书论文集》。
- [13] 徐俊《伯二四九二,俄藏 Px 三八六五唐诗文丛钞诗二一首》,《敦煌诗集残卷辑考》“卷上法藏部分上”,中华书局,2000年。
- [14] 白化文《国外汉文目录篇·第二章·法国的敦煌学目录和工作》,《敦煌文物目录导论》及荣新江《敦煌宝藏的收藏与整理·二·伯希和收藏品》、《敦煌学对欧美东方学的贡献·三·法国》,《敦煌学十八讲》。
- [15] 误记的指出,见在《巴黎国家图书馆藏敦煌汉文写本注记目录》第一卷。参见荣新江、徐俊《新见俄藏敦煌唐诗写本三种考证及校录》,《唐研究》第五卷,北京大学出版社,1999年。
- [16] 徐俊《伯二四九二,俄藏 Px 三八六五唐诗文丛钞诗二一首》,《敦煌诗集残卷辑考》,可以看到至近年为止的踏袭的例子。

- [17] 见太田次男《旧鈔本を中心とする白氏文集本文の研究》(中), 東京: 勉誠社, 1996年。
- [18] 大正十五年(1926年)七月稿成立, 后来收在《业间录》, 昭和二年(1927年)。并且铃木同年八月在京都帝国大学举行的讲课内容, 作为《白乐天诗解》刊行。其《新乐府》“字句解”是用日本古抄本来弥补的。
- [19] 此论文原载于《历史语言研究所集刊》第九本, 1947年。后来收入《岑仲勉史学论文集》, 中华书局, 1990年。岑氏论文的“注释十七”, 我们看到岑氏对铃木虎雄的《校勘记》所据的抄本感兴趣。
- [20] 关于《新乐府》序“首句标其目(古十九首之例也), 卒章显其志, 诗三百(篇)之义也”一文, 神田本以及其他日本的抄本“目”字下有“古十九首之例也”七字, 而且“三百”两字下有“篇”一字。对此铃木虎雄云:“有者是也”, 但是陈寅恪否定之。
- [21] 此论文原载于《日本中国学会报》三十, 1978年。后来收入《旧鈔本を中心とする白氏文集本文の研究》(中)。
- [22] 谢思炜《明刻本〈白氏讽谏〉考证》, 《白居易集综论》有明刻公文纸印本的详细介绍, 北京: 中国社会科学出版社, 1997年。
- [23] 御物本: 御物新乐府传伏见天皇临模本二轴。
- [24] 见《明刻本〈白氏讽谏〉考证》以及《〈新乐府〉版本及序文考证》, 《白居易集综论》。
- [25] 此论文原载于《史学》第六三卷第四号, 1994年。后来收入《旧鈔本を中心とする白氏文集本文の研究》(中)。
- [26] 关于开设共同研究班的详细内容, 见《平岡先生に聞く》, 《白居易研究讲座》第五卷, 勉誠社, 1994年; 以及今井清《白氏文集の会読について》, 《白居易研究年报》第二号, 勉誠社, 2001年。
- [27] 关于太田的调查见《白氏文集旧鈔本に関する総論》, 《旧鈔本を中心とする白氏文集本文の研究》(上)。
- [28] 今井清《白氏文集の会読について》。
- [29] 猿投本: 文集卷三观应三年写本猿投神社藏。
- [30] 今井清《白氏文集の会読について》, 《白居易研究年报》第二号。
- [31] 太田次男《白氏文集旧鈔本に関する総論》, 《旧鈔本を中心とする白氏文集本文の研究》(上)。
- [32] 庆安刊本: 新乐府, 庆安三年, 片山舍正刊本。
- [33] 此论文原载于《日本中国学会报》二十八, 1976年。后来作为《宫内厅侍從職蔵“書跡御物本白氏新樂府の本文”》收入《旧鈔本を中心とする白氏文集本文の研究》(中)。
- [34] 此论文原载于《日本中国学会报》三十, 1978年。后来作为《台湾国立中央図書館白氏諷諫明刊本》收入《旧鈔本を中心とする白氏文集本文の研究》(中)。
- [35] 见《日本中国学会报》三十四, 1982年。
- [36] 時賢本: 文集卷三元亨四年侍从時賢写本, 宫内厅书陵部藏。
- [37] 丽本: 香山集七十一卷朝鲜刊本天理图书馆藏。
- [38] 乐府本: 乐府诗集一百卷宋郭茂倩辑上海涵芬楼景印明嘉靖刊本四部丛刊本。
- [39] 英华本: 文苑英华一千卷宋太平兴国七年李昉等奉勅撰明隆庆元年胡维新等刊本。同前、北京图书馆藏明钞本。同前、静嘉堂文库藏明钞本。
- [40] 太田次男《白氏文集旧鈔本に関する総論》, 《旧鈔本を中心とする白氏文集本文の研究》(上)。
- [41] 此论文载于《文学评论》, 1991年第3期; 日文版收入《史学》第六三卷第四号, 三田史学会, 1994年8月(译者和田浩平)。此外杨镰氏有《西域史地研究与〈坎曼尔诗笺〉的真伪》, 《中国边疆史地研究》, 1994年第2期; 日文版收入《史学》第六四卷第二号, 三田史学会, 1995年3月(译者和田浩平)。
- [42] 《敦煌的唐诗》, 台北: 洪范书店, 1987年, 121页。

- [43] 张锡厚《读敦煌本〈白香山诗集〉残卷》，《敦煌本唐集研究》，新文丰出版公司，1995 年。
- [44] 徐俊《敦煌写本唐人诗歌存佚互见综考》，《敦煌吐鲁番研究》第一卷，北京大学出版社，1995 年，以及徐俊《书评张锡厚〈敦煌本唐集研究〉》，《唐研究》第二卷，北京大学出版社，1996 年。
- [45] 项楚《文人诗歌》三《作者有疑问的佚诗》，《敦煌诗歌导论》，成都：巴蜀书社，2001 年。
- [46] 此书评见《白居易年报》第三号，勉诚社，2002 年。日语翻译者和田浩平。
- [47] 徐俊《伯二四九二，俄藏 Дх 三八六五唐诗文丛钞诗二一首》，《敦煌诗集残卷辑考》。参见拙稿第四节。
- [48] 下定雅弘《白居易研究の課題を考える—謝思煒〈白居易集綜論〉に即して—》，《白居易研究年报》创刊号，勉诚社，2000 年。
- [49] 荣新江《敦煌宝藏的收藏与整理三·奥登堡收集品》，《敦煌学对欧美东方学的贡献一·俄国》，《敦煌学十八讲》。
- [50] 此论文见《唐研究》第五卷，北京大学出版社，1999 年。
- [51] 此论文后来作为《伯二四九二，俄藏 Дх 三八六五唐诗文丛钞诗二一首》，收入《敦煌诗集残卷辑考》“卷上法藏部分上”。
- [52] 此论文见《敦煌吐鲁番研究》，北京大学出版社，1997 年。
- [53] 此论文见《敦煌研究》1996 年第 2 期。
- [54] 藤枝晃《敦煌トルファン写本研究事情》，《敦煌学とその周辺》，なにわ塾叢書 51，1999 年。其他有关伪造文献的参考文献：石塚晴通《敦煌写本的问题点》，《敦煌文献论文集》，沈阳：辽宁人民出版社，2001 年；《敦煌文献中混入日本抄本及伪抄本》，《新世纪敦煌学论集》，巴蜀书社，2003 年；《敦煌写本的文献学的研究和科学分析的接点》，《敦煌学国际研讨会论文集》，北京图书馆出版社，2005 年；赤尾荣庆《关于伪写本的存在问题》，《敦煌文献论文集》；荣新江《敦煌藏经洞文物的早期流散》，《敦煌文献论文集》。
- [55] “前言”写作日期是 1991 年 4 月 27 日。汉语翻译者，冰夫。
- [56] “出版后记”，编者 2001 年 6 月写作之。
- [57] 关于奥登堡第二次中亚考察队（1914—1915）在敦煌的文献资料的搜集，有关参考文献如下：И. Е. 斯卡奇科夫《一九一四—一九一五年俄国西域（新疆）考察团》，《中华文史论丛》第 50 辑，上海古籍出版社，1992 年；孟列夫《一九一四—一九一五俄国西域（新疆）考察团资料研究》，《中华文史论丛》第 50 辑；府宪展《奥登堡在莫高窟（一九一四—一九一五）》，《敦煌吐鲁番研究》第七卷，中华书局，2004 年。
- [58] 荣新江、徐俊《新见俄藏敦煌唐诗写本三种考证及校录，一 Дх 三八六一 + 三八七二 + 三八七四为唐蔡省风〈瑶池新咏〉》，《唐研究》第五卷，北京大学出版社，1999 年。
- [59] 科学分析的方法，见《敦煌写本的文献学的研究和科学分析的接点》，《敦煌学国际研讨会论文集》。

敦煌、吐鲁番文献方言词语例释补遗

黑维强

(陕西师范大学文学院)

古代文献词语的方言考释有两个角度:一是确定古代文献中的词语属于古代某地方言。考释的主要根据是古代文献有明确记载,即古代文献有明确的文字记录说明是某地方言;古代文献没有说明是某地方言,而需要通过考证说明是当时某地方言,如某地出土文献,用当时当地的方言写成,或者大量使用某地方言词语,这些词语为同一时代的其它传世文献所无,即此文献之外再也没有别的文献使用,其中有的词语被这个地区的现代方言所保存,所谓古今一脉相承。二是利用现代某些方言资料考释古代某些文献词语的词义,所考词语,有的在古代是通语所用词语,这些词语在通语发展进程中消失了,却在现代某些方言中残存下来了;古代就是某方言所用词语,一直被今天的方言保存下来了。这一角度的考释,实际上是一种训诂的方法,早在汉魏时期的训诂实践中就开始运用了。古今方言之间还有另外两种情况需要注意:第一,某些词语在古代某一时期是某地方言,后来进入通语,或者在非常大的区域内使用,使用了一定时期之后,随着时代的发展演变,通语和该词语原来所属方言的口语中不再使用它们了,但是在另外一地的方言中被保存下来了,一直沿用到今,就古今两头看,彼此之间似乎是方言的一个迁徙,其实不是。第二,移民造成方言迁徙问题。某些词语在古代某一时期是某地方言,该地因为战乱、自然灾害等原因发生了大规模的向外移民,使得该地的方言随着移民而到达另外一个地区,有些词语和其他方言现象一直被保留至现今,但在原来移民迁出地的故土口语中,随着时代发展这些词语和其他方言现象后来消失了,如客家方言曾经是北方地区的方言,今天故土的北方地区口语中这些词语和其他方言现象消失,而仍然在异地的客家方言里保存下来了。这两种情况的方言现象,言今方言来自古代语言(包括通语、方言)易,说今方言就是古代某地方言难,以今方言考订某书作者的籍贯更难;顺流而下说容易,逆流而上推困难。难也好,易也罢,利用现代方言资料考释古代文献词语还是有效的训释手段之一。在训释过程中以一般的训诂手段为主,方言考证法为辅,最好是二者的相互结合,互为补充,互为发明。

敦煌、吐鲁番文献中的方言词语大致有两种情况:有些词语只出现在敦煌、吐鲁番文献中,其他传世文献不见,应当是唐五代西北地区独有的词语;有些词语除了敦煌文献,其他传世文献也可以见到,使用地区较广,为当时比较通行的词语,不为唐五代西北方言所专有。对于前者,在今天西北地区保存是自然的事情。我们设想,如果当初的唐五代西北方言没有这些词语,那么,今天的西北方言中就不可能有这些词语的保存,这些词语能在西北方言中存在自然是无本之木了。对于后者而言,不一定就是西北方言词,有的在今天

的西北方言使用外,在北方的其他方言中使用,甚至在南方方言也使用。另外,唐五代的西北方言所占据的地域要比现代的西北方言区域要宽广,陕北和山西省的大多数地方(即今之晋语所在地)也在唐五代西北方言的区域之内(乔全生 2004)。因为受到地理环境等因素的影响,敦煌、吐鲁番文献中的一些词语在晋语中保存下来了,而关中、甘肃、新疆等地的大多数地区却因受中原地区权威方言的影响、受明清之际移民等因素的影响而大多消失了。

我们曾经对敦煌、吐鲁番文书中的一些方言词语利用陕北方言等材料作过一些考释、印证,后来又陆续发现了一些词语在陕北方言中还保留着,通过它们能考释、印证一些词语的意思。本文是续篇。文中所举陕北方言例子,仍然以绥德话为代表,所释词语右上角有“*”号者为《汉语大词典》(下称《大词典》)、《汉语大字典》等大型工具书没有收录,或没有收录该词义。

【乏羊*】瘦而体质很弱的羊。P. 2032V《后晋时代净土寺诸色入破历祿会稿》779 行:“豆貳斗,磴踏后件餒乏羊用。”(释录 3/503)本件文书还有“瘦羊”。777 行:“豆叁(壹)斗,餒瘦羊用。”同一件文书对羊的限定一为“瘦”,一为“乏”,说明它们所指的意义不同。另一件文书也有“瘦羊”。P. 3234V(7)《年代不明[10 世纪中期]诸色入破历祿会稿》:“豆三斗餒瘦羊用。”(释录 3/441)如何区别其所指呢?陕北方言为我们提供了二者区别的一个极好线索。陕北方言有“乏羊”和“瘦羊”的叫法,且有区别。乏羊是比瘦羊还要瘦,而且体质极差,瘦弱到了不能随群放牧的程度。瘦羊不等于乏羊,但是乏羊一定是瘦羊。有些羊瘦,但是体质却好,可以群牧,并不能称为乏羊。根据陕北方言两个词语的区别,我们推测敦煌文献的用例可能亦此。今西北地区河西走廊一带,新疆等地也有“乏羊”一词,义同陕北方言。

【接子*】漏斗。P. 3638《辛未年(911)正月六日沙州净土寺沙弥善胜领得历》:“抄子壹,接子壹,土心秤壹量,并石锥铁钩。”(释录 3/117)敦煌文献的入破历、领得历等,在物品的抄录中,多以类相从,从事物的属性、物品的功能等角度列书。这一书写体例对词语性质的确定,词义的考释,都是有着重要意义的。这件文书亦同。“抄子”、“土心秤”都是称量东西时的器具,说明“接子”也是同类或相关的事物。陕北方言将“漏斗”称为“接嘴子”。敦煌文献中的“接子”可能与“接嘴子”所指相同。

【烈子*】裂缝,裂纹。“烈”为“裂”的借音字。S. 4199《年代不明(10 世纪)某寺交割常住什物点检历》:“新大铸镢貳,各壹尺捌寸,底上有破碎烈子,各叁脚全。”(释录 3/28) S. 2607V, 14《年代不明(10 世纪)某寺交割常住什物点检历》55 行:“又貳尺铸镢壹面有口烈子。”(释录 3/44)陕北方言存此词,裂纹叫“裂子”。

【牙盘(子)*】本指长形的盘子,后亦指方形的盘子。有的带有脚。P. 2613《唐咸通十四年(873)正月四日沙州某寺交割常住物点检历》:“帐写牙盘子壹,长貳尺。”(释录 3/9)“长貳尺”表明盘子的长度是貳尺。这是一个极其典型的用例,为我们确定“牙盘”的形状提供了一个有用的信息,说明“牙盘”最初的形制是长形的。S. 1774《后晋天福七年(942)某寺法律智定等交割常住什物点检历状》:“小黑牙盘子壹,无连蹄屨。赤心竞盘壹。五尺花牙盘壹,无连蹄。”(释录 3/18)“五尺花牙盘”是谓五尺长的盘子,用“五尺”来限定“牙盘”,表明其长度。又如,S. 1642《后晋天福七年(942)某寺交割常住什物点历》:

“小黑牙盘子壹,无连蹄。赤心竞盘壹。五尺花牙盘壹,无连蹄。”(释录 3/20) P. 2706《年代不明某寺常住什物交割点检历》:“谈叶叁斤,肆尺花牙盘壹,见在阴寺主。”(释录 3/7) 又:“故破牙盘壹,无脚。捌尺大牙盘壹,无脚。”(释录 3/11) 这三例亦其用例。

根据敦煌文献来看,“牙盘(子)”最初的命名可能是与“团盘子”相对而言的。“团盘子”是指圆形的盘子。“长”与“团”语义相对是有语言根据的(见下文)。例如, P. 3556《施捨疏》:“六尺牙盘壹面,大团盘壹面。”(释录 3/91) 例中“牙盘”与“团盘”并列而举,说明彼此的形状有别,否则不会分而列之的。后来可能就泛化了,不单独指长形的,也包括方形者在内了。敦煌文献有两个例子能说明这一点。S. 2607₁₋₄《年代不明(10世纪)某寺交割常住什物点检历》:“方牙盘壹,小花团口。”(释录 3/43) P. 3638《辛未年(911)沙州净土寺沙弥善胜领得历》:“故牙盘壹,无龕牙盘壹,小方牙盘壹,高脚佛盘壹。”(释录 3/117) 这二例中的“方牙盘”、“小方牙盘”,用“方”来修饰“牙盘”,说明“牙盘”不仅仅指长形了,还指方形。指方形的例子,仅见这两例。从文献的时代来看,方形的“牙盘”时代比较晚,所见的两个例子都是10世纪的。

以上所举例子中,有的还谓“牙盘”是“无连蹄屮”、“无连蹄”,说明有些牙盘没有脚。言下之意是说一般的牙盘是有脚的,或者是有底座的。高启安(2004:82)对此有考证,不赘。

“牙盘”在传世文献中用例频见。例如,唐郑还古《博异志》:“四郎怒,以酒卮击牙盘一声,其柱上明珠戛戛而落,暝然无所睹。”五代尉迟偓《中朝故事》卷上:“每人对易文,皆自备两牙盘果食,便对御前,从容良久而退。”明于慎行《谷山笔麈》卷15:“天宝二年,玄宗幸望春楼,观江、淮运艘,韦坚上百牙盘食。盖以牙盘装食味于上,谓之看食,即今之看盘也。”这几例用的是“牙盘”的本义。亦代指盘中食物。例如,唐杜佑《通典》卷47:“(天宝)五载诏:‘……其以后享太庙,宜料外每室加常食一牙盘。仍令所司,务尽丰洁。’”《旧唐书》卷9《本纪第九》:“丙午,制今后每月朔望,宜令荐食于太庙,每室一牙盘,仍五日一开室门洒扫。”

上面我们说到,“牙”与“团”相对是由语言根据的,这从今天的方言可以得到说明。在今陕北方言中“牙”有长的意思,亦正好与“团”相对。在绥德县,有的地方把圆形的枣子叫做“团枣”,把长形的枣子叫做“牙枣”,有的地方还将“牙枣”叫“长枣”。敦煌文献的“牙盘(子)”的意思理解上由此能够得到启发。高启安(2004:83)将此解释为“指在盘子上作装饰‘牙’的盘,与盘之形状、用途、大小无关”,这里的“牙”具体是指什么,没有进一步说明。那么,这个装饰的“牙”是什么东西?考察敦煌文献,我们觉得不是装饰物,而是如上所述的盘子的形制。敦煌文献的“牙盘(子)”用例丰富,各种命名里,指形制方面的命名是无疑的。

【来者*、来】犹“的话”,助词,表示假设。上图174(6)《丁丑年(917?)赤心乡百姓郭安定雇驴契》:“若身不平善来者,仰口承妻立驴。”(契约304) P. 3649v《后周显德四年(957)敦煌乡百姓吴盈顺卖地契(习字)》:“自卖己后,永世琛家子孙男女称为主记。为唯有吴家兄弟及别人侵射此地来者,一仰地主面上并畔觅好地充替。”(契约30)北生25v《宋开宝九年(976)莫高乡百姓郑丑搥卖宅舍契(习字)》:“自卖如后,一任丑搥男女收余居主(住),世代为主。若右(有)亲因(姻)论治此舍来者,一仰丑搥(并)邻觅上好舍充

替一院。”(契约 33) S. 1398《宋太平兴国七年(982)赤心乡百姓吕住盈吕阿鸾兄弟卖舍契》：“自卖已后，□□若中闲(间)有兄弟及别人争论此舍来者，一仰口承□□二人面上取并邻舍充替。”(契约 37) P. 3186《宋雍熙二年(985)牒(稿)》：“若也有甚高下死生，或欠他人债负，恐来论说，今对官面前明敕文凭，只后更不许△兄弟边论说活计。若也论说来者，切望大王处分。”(释录 2/306) S. 1946《宋淳化二年(991)押衙韩愿定卖妮子契》：“中间有亲情眷表识认此人来者，一仰韩愿定及妻七娘子面上觅好人充替。”(契约 79) P. 4017《卖地契样文》：“(前缺)□□乡□□时□□当房兄弟及别人□□说论来者，一仰残儿泣伴觅上好地充替。”(契约 51) S. 5700《卖舍契样文》：“后若房从兄弟及亲因(姻)论谨(理)来者，为邻看好舍充贲(替)。”(契约 54) 以上诸例，或为契约文书，或为牒文，“来者”出现的环境都是用在表示假设意思的句子中，都是放在动词或动词短语(多为动宾短语)后边，也就是说，这里的“来”不可能是动词“来”，“来”在这里没有表示移动之义。此其一。其二，“来者”经常与表示假设意义的连词“若”配合使用，犹如今之“的话”与“如果”搭配使用一样，说明这是一个表示假设语气的助词。在敦煌文献中，有时也单独用“来”表达。例如，S. 1398《宋太平兴国七年(982)赤心乡百姓吕住盈吕阿鸾兄弟卖地契(习字)》：“住盈阿鸾二人能辩修(收)读(赎)此地来，便容许□□兄弟及别人修(收)读(赎)此地来者，便不容许修(收)读(赎)。”(契约 35) 这一例“来”与“来者”同时出现，而所表达的语气一致，因此，它们的意思当为相同。再比较如下几例。P. 3394《唐大中六年(852)僧张月光博地契》：“立契，或有人忤悖菌林舍宅田地等，称为主记者，一仰僧张月光子父知当。”(契约 5) P. 3573p1《后梁贞明九年(923)索留住卖奴仆契》：“中间若□别饰(识)认称为主记者，仰留住觅于年岁人充替□□买了，世世代代永为段家奴仆。”(契约 77) S. 3877v《天复九年己巳(909)洪润乡百姓安力子卖地契(习字)》：“中间若亲姻兄弟及别人争论上件地者，一仰口承人男檣樵兄弟祇当，不忤买人之事。”(契约 18) P. 3331《后周显德三年(956)兵马使张骨子买舍契》：“中间或有兄弟房从及至姻亲忤悖，称为主记者，一仰舍主宋欺忠及妻男邻近稳便买舍充替，更不许异语东西。”(契约 26) 这里用“者”的句意与上引用“来者”、“来”的句意相同，“者”是表假设语气的助词，故此可证明它们的用法相同，意思一致。陕北方言存此义。“你就这么个做来者，以后人家谁还信你叻。”“那他耍耍来者，你就陪去。”

【枚*】个，量词。用于指人。王梵志《贫穷田舍儿》：“如此硬穷汉，村村一两枚。”(王梵志 651) 意为每村有一两个穷汉。“枚”作量词早在先秦就出现了。例如，《左传·襄公二十一年》：“识其枚数。”孔疏：“今人数物犹云一枚、二枚也。”《说文解字系传》卷 9“箇”下云：“人言一个一枚，依竹木而言之也。”量词“枚”，在汉语史中是否用于指称人，王力先生(1989:28)持否定态度，认为“枚”仅仅用于指称物的，“只是不能称人类”。其实上引例子是很典型的指人的用例。项楚先生(1991:656)还引例子来证明。《鸡肋编》卷中：“人肉之价，贱于大豕，肥壮者一枚不过十五千，全躯暴以为腊。”元周达观《真腊风土记》：“人家奴婢，皆买野人以充其役，多者百余，少者亦有一二十枚。……少壮者一枚可直百布，老弱者一枚止三四十布可得。”此皆指人的例子。再如，元杨景贤《西游记》第 3 本第 11 出：“听老汉说：行者你大哮喘，有女一枚年十八，有妖一洞号三绝，(将我孩儿撮将去了)撇下

年老志诚的爷。”我们也曾就此例和陕北方言作过考证,认为此“枚”指人无疑。陕北绥德话用“枚”来指人,限于女性。例如:“快看你家那枚女去,哭起咧。”“你家这三枚女都好个子。”陕北方言是一活的资料。

【摩候罗、摩喉罗】梵语 Muhurtu 的音译。极为短暂的时间,意译为须臾。又指婴孩形状的玩具,多于七夕时用,作送子的吉祥物。此义语本梵语 Mahoraga,音译为摩喉罗伽。下例皆为后一意思。P. 4004《庚子年(940 或 1000)后某寺交割常住什物点检历》:“摩喉罗共荷叶肆事,内三叶并钵子壹,欠在寺主保惠,又两叶欠在寺主明戒,又壹叶欠在寺主明信。”(释录 3/32)S. 1774《后晋天福七年(942)某寺法律智定等交割常住什物点检历状》:“摩候罗壹,在柜。”(释录 3/17)S. 1642《后晋天福七年(942)某寺交割常住什物点历》:“摩候罗壹,在柜。”(释录 3/19)P. 3111《庚申年(960)七月十五日于阗公主捨施纸布花树台子等历》:“磨日侯罗壹拾,瓶子捌拾肆。”(释录 3/99)宋吴自牧《梦粱录·七夕》:“内庭与贵宅皆塑卖唱乐,又名摩喉罗孩儿。”周密《乾淳岁时记》:“七夕节物,多尚果食茜鸡及泥孩儿,号摩喉罗,有極精巧饰以金珠者,其值不费。”《京本通俗小说·碾玉观音》:“这块玉上尖下恩圆,好做一个摩候罗儿。”元杜仁杰《集贤宾·七夕》曲:“沉李浮瓜肴饌美,把几个摩河罗儿摆起。”陕北绥德话有“摩孩儿”一词,当为“摩喉罗孩儿”的省略,多作为比喻用。例如:“娃娃贵气的和个摩孩儿的。”“这是我们家的老摩孩儿。”

【拗头戾跨*】表示不满意。王梵志《出门拗头戾跨》:“出门拗头戾跨,自道行步趋踰。”(王梵志 438)项楚先生(1991:439)注曰:“形容扭捏作态貌。跨:通‘跨’,腿股。……戾:读为‘揅’。”陕北方言有“拗腰揅胯”一词,意思与“拗头戾跨”义近。

【拗揅】(1)扭转折取。P. 4075V《养男契样文》:“(前缺)家贖诸杂物色便共承分亨支,若也听人构厌,左南直北,拗揅东西,不听者当日口手趁出门外,针草莫与,便招五逆之子,更莫再看。”(契约 370)仔细揣摩文义,例中“听人构厌,……不听者”很明显是分别指四种情况,如果养男出现这四种情况之一,就要被“趁出门外”。“左南直北”指东奔西跑,东走西闯,那么“拗护东西”的“东西”如果再指逃跑,就与“左南直北”意思重复。而且“东西”理解为物品、事物较为合适。这样,“拗护东西”当指扭转折取东西,例中“拗揅东西”指偷东西。传世文献亦见。清纪昀《阅微草堂笔记》卷 21:“追得后,蹴踏头项,拗揅蹄肘,绳勒四足深至骨,痛若刀割。”“拗揅”为同义复词。《玉篇·手部》:“揅,拗揅也。”唐玄应《一切经音义》卷 19:“拗,揅也。”慧琳《一切经音义》卷 79:“揅,手拗揅也。”又:“揅,扭也。”卷 63:“拗揅,今以手摧折物者也。”陕北方言仍然在使用。“拗揅”,意思有二:一是扭转折取;二是闹别扭。例如:“你到咱园子里拗揅两个南瓜好上午吃。”“你这就解下(懂得)个拗揅。”上引 P. 4075V 例子的“拗揅东西”,陕北方言一般说成“拗东揅西”,意思是偷人东西。

(2)又指不顺。《燕子赋(一)》:“当彊々劝谏,拗揅不相用语。”(校注 378)按,例中的“揅”《校注》注释云:有的卷子写作“戾”、“列”。唐不空译《大乘瑜伽金刚性海曼殊室利千臂千钵大教王经》卷 10:“其性拗揅,出语直突。”《全唐文》卷 889 五代林罕《林氏字源编小说序》:“临文改易,或参差之,长短之,屈曲之,拗揅之,务于奇怪,以媚一时。”宋陈岩肖《庚溪诗话》卷上:“然近时学其诗者,或未得其妙处,每有所作,必使声韵拗揅,词语泄,曰‘江西格’也。”

【罄身】空身。指没有携带行李物品。P. 3281v《押衙马通达状稿》：“今岁伏承大夫威感，罄身得达家乡，父母亡歿，活道破落，男女细累，衣食无求，纵有兄弟自救，并总□□一十余年，不得相见，□□乍到不经时月，便被瓜州离，实将苦屈，准内地例，刺史合与判官鞍马装束，并不支給。”（释录 4/376）“罄身得达家乡”就是指空身到达家乡。“罄声”一般是与出门在外相联系，与家居相对而言。传世文献如，《太平广记》卷 87《释摩腾》：“乃誓以罄身，躬往和劝，遂二国交欢，由是显誉。”《元朝秘史》卷 3：“（脱黑脱阿）罄身顺着薛凉格河走入巴儿（舌）忽（中）真地面里去了。”又卷 7：“成吉思在巴勃渚纳海子住时，有弟合撒儿，将他妻并三子也古、也松格、秃忽撒在王罕处，罄身领几个伴当走出，来寻成吉思。”卷 8：“王罕桑昆父子二人，罄身走至的的克撒合勒地面涅坤水处，王罕行得渴了，将入去饮水，被乃蛮哨望的人豁里速别赤拿住，自说我是王罕。”《醒世恒言》卷 15：“两个女童都也吓得目瞪口呆，跟着空照罄身而走。”《清平山堂话本》卷 4：“遂唤原媒，眼同将妇罄身赶回。”《金瓶梅》85 回：“分付小玉：‘你看着，到前边收拾了，教他罄身儿出去，休要带出衣裳去了。’”《醒世姻缘传》20 回：“如今又领了老婆孩子各人占了屋，要罄身赶我出去，还恐怕我身上带着东西，一伙老婆们把我浑身翻过。”《明珠缘》17 回：“坐了两个月监，将万金资本都花为乌有，只落得罄身人回去。”以上数例“罄身”，都指空着身子。“罄”本义是器皿中空，《说文解字·缶部》：“罄，器中空也。”引申为空着，没有。陕北方言今天仍然在使用。还有“罄人”的说法，即随身不带任何东西、行李等。《大词典》首引书证为元代文献，时代滞后。

【眼】量词，用于房屋等。P. 2803v《唐天宝九载（750）八月一九月燉煌郡仓纳谷牒十六件》：“肆日，纳百姓宋希盛等和余粟壹阡柒拾陆硕，入东行从南第一眼，空。”（释录 1/447）（释录 1/450）“已上都计粟壹阡柒拾陆硕，并和余，入东行从南第壹眼。”（释录 1/453）“六日，纳燉煌县百姓天九二分税小麦贰佰捌硕，入北行从东第玖眼。”（释录 1/452）“禾壹佰陆拾陆硕，入北从东第五眼。”（释录 1/461）陕北方言称呼窑洞的单位为“眼”。与敦煌文献比较，陕北方言缩小了使用范围。

【质泥*】淤积泥土。P. 2507《唐开元二十五年（737）水部式残卷》60 行：“诸水碾碓，若拥水质泥塞渠，不自疏导，致令水溢渠坏，于公私有妨者，碾碓即令毁破。”（释录 2/579）意思如果让水中的泥沙淤积堵塞渠道。“质泥塞渠”是动宾联合短语，“质”与“塞”词性相同而对举，皆为动词。“塞”是堵塞，“质”是淤积。如果“质泥”了，水渠自然就会被“塞”。今陕北方言，谓淤积为“质”。例如：“下哩大雨把水壕质平咯。”“新打的坝两三年就质起来咯。”

【身马*】身体。偏义复词。《唐总章元年（668）海槌与阿郎阿婆家书》：“三仝（个）阿兄身马得平安已不？次，阿女更千万再□□男迪君，女受姜、小男小君等进（近）得平安。”（吐 5/161）此例是出门在外的海槌给父母写的家信，信中间的是三个兄弟身体如何。这里的“身马得平安已不”不是说人和马匹是否平安，“马”在此不表意。因为三个兄弟在家居住，与行途用马没有必然联系。陕北绥德话有“身马”一词，正是指的身体、身躯。例如：“人家那些人好身马。”还有“身高马大”（指身躯高大）一语。

【革子*】犁地、拉车时套在牲畜颈上的曲木。类似今之牛柅。“革”为“柅”的借音字。P. 2917《乙未年（935 或 995）后常住什物交割点检历》：“磑车壹乘，革子在索僧正。”

(释录 3/27) 这里将“革子”与“车”列在一起记录,说明他们之间是有一定的关系。S. 4199《年代不明〔10世纪〕某寺交割常住什物点检历》:“革子壹,在大和尚。”(释录 3/29)今陕北地区来套在牛脖子上 V 型木头用具称之为“牛梃子”。“梃”在绥德话中根据语音演变规律当读“ŋə³³”,但在“牛梃子”中音变为“kə³³”,音与“革”相同。ŋ、k 发音部位相同,故而有变音基础。从今天来观察,敦煌文献中的“革子”当与现代的“牛梃子”之类为同类用具。古今时代虽然不同,但是其作用、价值应该是不变的,所以作了上面的解释。

本文为国家社科基金项目《敦煌社会经济文献词汇研究》(04BYY015)与陕西省社科基金项目《绥德方言研究》(07J003Z)成果之一。

参考文献

- [1] 高启安《唐五代敦煌饮食文化研究》,北京:民族出版社,2004年。
- [2] 国家文物局古文献研究室等《吐鲁番出土文书》(1—10册),北京:文物出版社。1981—1991年。简称《吐》。
- [3] 乔全生《现代晋方言与唐五代西北方言的亲缘关系》,《中国语文》2004年3期。
- [4] 唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》(1—5辑),北京:书目文献出版社,全国图书馆文献缩微复制中心,1986—1990年。简称《释录》。
- [5] 项楚《王梵志诗校注》(上、下),上海:上海古籍出版社,1991年。简称《王梵志》。
- [6] 项楚《敦煌变文选注》,成都:巴蜀书社,1990年。简称《选注》。

注 释

- [1] 参见黑维强《敦煌文献词语陕北方言证》,《敦煌研究》2002年1期;《敦煌文献词语陕北方言证(续)》,《敦煌研究》2005年1期;《敦煌文献词语方言续考》,《西北民族大学学报》2005年2期。
- [2] 承蒙李并成、周磊先生告知,谨表谢意。另外河西地区常常将“乏羊”作比喻来指称人。

敦煌吐鲁番法典文书与唐代法律文化

黄正建

(中国社会科学院历史研究所)

本次大会的议题之一是“敦煌学与传统文化”。“古代法律文化”是“传统文化”的一部分,牵扯问题甚多,本文只是最一般地谈一点与此相关的粗浅想法,错误之处在所难免,希望得到与会代表的批评指正。

首先要说明两点:

第一、何为“法典文书”。我们知道,在敦煌吐鲁番文书中发现有许多与唐代法律相关的文献,一般习称为“法制文献”。比如池田温、冈野诚的名作《敦煌吐鲁番所见唐代法制文献》,^[1]以及刘俊文的大作《敦煌吐鲁番唐代法制文献考释》^[2]就都是这样称呼的。称“法制文献”,内容除律令格式外,还包括有“判”(《池田冈野文》、《刘著》),以及“制敕”、“牒”、“案卷”(《刘著》)等文书。其中《刘著》将这些文书明确区分为“法典写本”和“法律档案”两类。由于笔者最近在整理和研究天一阁藏《天圣令》,对法典比较感兴趣,因此在这篇小文中只涉及“法典文书”部分。

所谓“法典”,主要指由政府公开发布的成文法,在唐代大致有律令格式、格后敕,以及分类编纂的法律如《格式律令事类》、《刑法统类》等。所谓“法典文书”,即指在敦煌吐鲁番文书中发现的这些“法典”的写本。

《刘著》考释的法典文书共 28 件。其中的 2 件“式”,以后研究证明属于“奏抄”和“旨符”,因此只有 26 件。后来池田温先生在国家图书馆藏敦煌文书中又发现了一件《户部格》残卷;^[3]荣新江、史睿、雷闻、土肥义和、李锦绣等先生在《俄藏敦煌文献》中发现并研究了两件令式或《格式律令事类》残卷;^[4]雷闻介绍和研究了新出吐鲁番文书中的一件《礼部式》残卷。^[5]这样,目前我们知道的敦煌吐鲁番“法典文书”大约就有这 30 件。需要说明的是,这 30 件中有一件即被《刘著》定名为“天宝令式表残卷”的文书(P. 2504)从严格意义上说应该不属于“法典”,但由于它的性质是“令式”的摘录汇编,且学界传统上都将其归入“法典文书”,因此我们也把它算作一件。

以下我们所发议论,主要就依据这 30 件文书。

关于这些文书的研究概况,可参考周东平在《二十世纪唐研究》中所撰《法制》一章^[6]中的相关论述,以及李锦绣所撰《敦煌吐鲁番文书与唐史研究》中“法律文书”一节。^[7]

简单地说,近百年来对法典文书的研究水平很高,成果众多。这些研究解决了敦煌吐鲁番法典文书的形式、定名、年代、内容等大部分问题。其中尤其需要提出的是《池田冈

野文》关于研究史三个阶段的划分和法制文献重要价值的论述、《刘著》所作的系统梳理和详尽“笺释”，以及冈野诚关于文书“书式”的研究。^[8]特别是冈野诚，后来在《敦煌资料と唐代法典研究——西域発见の唐律、律疏断简の再检讨——》一文^[9]中从法典研究的方法论出发，提出了研究唐代法典文书残卷时应该明确区别的以下四个时间点：

- 1、制定时——它是哪年度的法典？
- 2、书写时——它是何时、由何人（官司或官员个人）在何处写的，又藏在何处？
- 3、废弃时——它是何时，因何种事情而被废弃的？
- 4、再利用时——它是何时、如何被再利用的？（530页）

由于敦煌吐鲁番法典文书的特殊性质，因此这几个问题在研究这些残卷时就显得格外重要，但却往往被研究者忽略，故而此后真正理解这几个问题的重要性并从这个角度进行法典文书研究的学者还不多见。

以上是我们要说明的第一个问题：何为法典文书。

第二、何为“法律文化”。关于这一点，法学界有种种不同定义，其中有一种认为：若从广义上说，法律文化“泛指人类在漫长的文明进步过程中从事法律活动所创造的智慧结晶和精神财富，既包括法律意识、法律思想，也包括法律规范、法律制度、法律实践和法律设施，是法的制定、法的实施、法学教育和研究活动中所积累起来的经验、智慧和知识，是人们从事各种法律活动的行为模式、传统、习惯”。^[10]

不过这种说法还是有些复杂。如果更简单一些，似乎可以把“法律文化”分解为物质文化、制度文化、精神文化和社会文化。所谓物质文化，大致指与法律相关的设施；制度文化指与法律相关的各种制度、规范；精神文化指与法律相关的思想和意识；社会文化则指法律在社会中的实施。这最后一点也可以叫法律的社会性，是法律文化的重要组成部分，包括有法律在社会中的传播和普及程度；民众对法律的认知、学习和掌握；以及法官在社会中的地位、作用等等。

这就是我们要说明的第二个问题：何为法律文化。

现在我们来看敦煌法典文书^[11]与法律文化的关系。我们知道，敦煌发现的法典文书大部分是中央政府颁行的正式法典——律令格式。这些法典不仅存在于敦煌，也存在于其他地区。因此，如果我们用敦煌发现的法典文书比如唐律或律疏来研究唐代法律思想，并不能显现敦煌文献的特点，即我们用《唐律疏议》也能得出相同结论来——甚至还要全面系统的多。其他如研究法律规范、法律制度等方面也同样。利用传世文献，我们一样能对这些问题进行比较详细的研究。

那么，敦煌法典文书与法律文化的关系究竟怎样呢？《池田冈野文》在谈到敦煌法律文献的价值时指出了以下四点：

一、提供在传存文献看不到的许多令、格、式、判等的新条项。

二、让我们知道与传存文献相对应的律、律疏及令以下等在唐代的原形；有助于现行本的校订，进而给予传存文献之保存原形程度的评价标准。

三、对于校订日本大宝、养老律令也有某种程度的参考价值；进而提供研究有关日本承受法典过程与编纂者之修订意图等有益的线索（特别是永徽律令，开元律令也有间接利用的可能）。

四、可作为研讨七、八世纪之际,在沙洲、西州有关法之统治实态的题材;进而有助于认识当代法制的底层。^[12]

这四点中,第一点指出了这批文献的新资料性;第二点主要是文献学上的价值;第三点是从日本学者的立场出发。这三点虽然都与法律文化有或多或少的关系,但其独特作用并不十分突出。唯有第四点,指出了敦煌法律文献与法律文化关系的一个重要方面。

这个方面实际就是前面指出的法律文化中的“社会文化”或法律的社会性的一面。由于这批文书发现于敦煌和吐鲁番,并以千年以前的原始状态存在着,因此具有传世文献所没有的巨大价值。利用这些文书,我们就能以敦煌、吐鲁番为例,来研究法典文献在地方上的保存、传播、作用,及其与地方法官的关系等问题,而这些问题靠传世文献是无法进行研究的。敦煌法典文书正是在这一点上凸显了它在研究法律文化特别是法律的社会文化方面,具体说就是法典在地方的存在与实施方面,具有无与伦比的重要价值。

二

关于敦煌法典文书在地方的存在和实施问题,除《池田冈野文》,以及冈野诚后来的一些研究外,关注的学者并不多。本文也只是在前人研究的基础上提出一些问题、或一些研究角度以供大家参考。

1、从敦煌法典文书看唐代法典对地方的颁布。

唐代法典制定出来后,是要“颁于天下”^[13]的。这在文献中有明确记载。但是颁到地方的哪一级政府呢?史无明文。

现在我们知道,在敦煌法典文书中有一些盖有官印,被认为是官方文书(或曰官写本)。它们是《刘著》所录第六件“永徽擅兴律”、^[14]第十三件“开元名例律疏”、第十七件“永徽东宫诸府职员令”、第十八件“开元公式令”、第二十四件“贞观吏部式”,共五件。这五件文书上所盖官印,有两件是“西州都督府之印”,有三件是“凉州都督府之印”。

由此我们或可推测,当时(唐前期)法典只颁行到“都督府”或相当于都督府的一级政府。《旧唐书》卷五十《刑法志》说开元二十五年撰成《格式律令事类》四十卷,“敕于尚书都省写五十本,发使散于天下”。^[15]这一法典只写了五十本,散发到何处一定有一个等级标准。我利用《旧唐书·地理志》粗略查了一下开元二十五年前后的都督府,大约有四十余个^[16],如果加上京兆府、河南府、河中府、太原府、成都府,以及大都护府等,与五十的数字大略相当。因此我所推测的这五十本“散于天下”的法典只颁行到都督府一级,或许还是可以成立的。^[17]

那么,“州”一级政府如何得到法典呢?推测可能是派人到都督府去抄写。这是敦煌法典文书提供给我们的一个很重要的线索。

前述第十七件“永徽东宫诸府职员令残卷”,在卷末抄录此令撰定者的姓名后,有三行署名:

213	沙州写律令典赵元简初校
214	典田怀悟再校
215	凉州法曹参军王义

我们知道,地方政府经常会设置一些“典”,负责抄抄写写的工作。比如员外司马,“准例配得直典一人,每月请纸笔钱一千文”。文书中的“写律令典”可能就是配给沙州司法参军的“典”,专门负责去凉州都督府将法典抄写回来。另一个“典”田怀悟,应该也是“写律令典”。

这些“典”将法典抄好,经都督府的法曹参军审阅,并盖上官印后,再带回本州,从而保存在本州。这件文书发现于沙洲而非凉州就是一个证明。

至于县级政府如何得到法典,我们尚不知道。目前也没有发现县级政府保存有法典的确凿证据。如果有的话,我想也应该是派人到州政府去抄写的吧。

这样一种法典的颁布、下传过程,可能是写本时代的特点。也许到了刻本时代,事情会变得相对简单一些。

2、敦煌法典文书中律和律疏的性质

敦煌法典文书中律和律疏最多,一共有16件,远多于令(2件)、格(6件)和式(3件)。以往的研究对这些律和律疏的年代,及其与现存《唐律疏议》的比较讨论比较多,而对其性质则较少涉及,至多指出有官印者(2件)是官写本;无者为私人写本。其中《池田冈野文》曾认为,“律疏颁布以后的时代,无律疏伴随,只律本文、注之写本较为流布的情况,显示现阶段的断狱,一般所实用的,为只含有律条之书”(295—296页)。当《刘著》所录的第十三件吐鲁番文书“开元名例律疏”出土后,刘俊文撰文批评了上述说法,指出:“实际情况正如《唐六典》注所说,律及律疏作为具有同等法律效力的现行法典,二者是‘并行’的。无论在中央,还是在基层;无论在内地,还是在边远地区,都是如此”。^[19]

问题是这些律和律疏在书式上有很大不同。比如有的是每条单列,有的是连续抄写不分条;有的注是大字,有的注是小字;有的注单起行,有的注排在正文下;有的疏单起行,有的疏接排在注下,如此等等。关于这些书式的不同,冈野诚的文章有所涉及,刘俊文在论著中也多次提到,但他们研究书式异同的目的是为判定年代,^[21]而没有通过这种不同来探讨法典文书的性质。

这些律和律疏文书在书式上的其他不同还表现在:字迹上有的抄写整齐,有的抄写潦草;每行字数上有的比较规范,字数在十八字左右,17有的则多达三十余字。

这些有着不同书式的律和律疏文书,除反映了时代的不同,以及官方文书和私人文书的不同外,还意味着什么?这些法典文书究竟具有什么性质?换句话说,它们到底是干什么用的?

这里的关键问题在于:除了官文书外,其他文书真的是用于地方官员断狱的吗?

我们知道,地方政府中保存有法典,这是没有疑问的。到唐代后期,甚至出现了“律令尘蠹于栈阁,制敕堆盈于案几”^[23]的状况。这些保存在官府的法典自然都是官写本,供法官或长官断狱时用。但是,即使这样,往往也会出现“自律令颁下,积有岁时,内外群官,多不寻究”^[24]即并不去查找保存于官府的法典的现象。到唐后期,由于保存的法典过多,官吏们更加犯懒,有时就干脆让上级部门替他们查找断案的根据。贞元二年,刑部侍郎韩洄奏:“刑部掌律令,定刑名,按覆大理及诸州应奏之事,并无为诸司寻检格式之文”的道理。^[25]这两个例子从反面告诉我们:法官或长官断案,利用馆藏法典就足够了。那么他们还有必要另抄一份法典作为私人写本保存并使用吗(敦煌法典中的《令》就都是官方

写本,可见法官或长官不必另抄一份《令》文保存)?

我现在有一个推测:这些非官方写本的律和律疏,是供学习用的,具有类似教材的性质。

唐代制度,国子监有律学,律学生“以《律》《令》为专业”;^[26]举试之制有六科,其中“明法试律、令各一部”;^[27]科目选还有“明习律令”科^[28]。地方州府虽然没有律学生,但要想进入国子监律馆,或参加“明习律令”科的科目选,自然要精读律令,也就是说,需要有律令作为学习的教材。

但是,那为何敦煌法典文书中律和律疏很多,令却很少呢?这可能和以下两个原因有关。第一、唐代曾经规定“明经举人,有能习律一部,以代尔雅者,如帖经俱通,于本色减两选,合集日与官”。^[29]明经在唐代是科举的大宗,地方州府皆有业明经者,如果习“律”就可以尽快得官,势必提高他们学律的积极性。《律》作为教材有较大的需求量就可以想见了。第二、北宋初规定“诸道司法参军皆以律疏试判”,^[30]即地方法官升级考试要考律疏。这一规定虽然是宋代的,但所考一定是唐律疏,并且这种考判考律疏的规定可能也来自唐代。《新唐书》卷一二〇记杨仲昌玄宗时“授蒲州法曹参军,判人异等,迁监察御史”^[31]。由法曹升为中央法官,所考的判可能也应该是律疏。

这样,由于明经要学习律,法曹(司法)参军考判要考律疏,因此这两种法典作为教材而较多地被抄写被保存就是可以理解的了。敦煌文书中有许多学习用书比如蒙书比如经部的典籍等,律和律疏可能与它们也有相同性质,只不过更专业一点罢了。这也是敦煌法典文书中律和律疏最多的原因所在。

从具体的文书看,比如《刘著》所录第五件“垂拱职制户婚厩库律残卷”,有朱笔断句和涂抹现象,就很像是一件学习用书。^[32]

当然这个看法推测成份很大,还需再作进一步的论证。

3、从敦煌法典文书看唐代地方的法官

关于唐代地方上的法官,传世文献上有许多记载,但敦煌法典文书还是可以提供一些重要的补充。

例如,从《刘著》所录第十二件“开元律疏卷第二名例残卷”最后的署名,可知“刊定”律疏的“法官”大都不是在法司工作的官员。他们一个是“前左武卫胄曹参军事”,一个是“滑州酸枣县尉”,一个是“卫州司户参军事”。其中第一个法官的身份并不明显,后两位则分别以“明法直刑部”和“明法直中书省”的身份显现其“法官”的职能。^[33]如果没有此件文书面世,我们就不会知道《唐会要·定格令》或《旧唐书·刑法志》中提到的他们“直中书”或“直刑部”的确切含义。这也告诉我们一个信息:在唐代前期,法司的官员可能只是最一般的技术官僚,真正具有较高法学水平的官员往往并非任职于法司。^[34]

从前引“永徽东宫诸府职员令残卷”后面的署名看,在州一级的政府中设有“写律令典”。这是敦煌法典文书提供给我们的一条新信息。我们不知道这个“典”是专门写律令的呢?还是兼有其他职务,从前引州司马的“典”有专门的“纸笔钱”看,似是专门写律令的典。^[35]这种“典”我们不能称其为“法官”,顶多只是“法吏”。领导他们的应该是司法(法曹)参军。

州府的司法参军^[36]是地方的专职法官。传世文献中对此也有许多记载。从这些记

载看,真正由“明法”出身的很少,许多人都是经各种路径特别是明经出身担任此官的。比如封某,“以明经擢第,解褐守恒州参军,秩满,补许州司法参军”;^[37]杨仲宣“授河南府河阳县尉。寻应藻思清华举……除蒲州司法参军”;^[38]崔景晖“年十七,与亲兄峻同举明经,调补梁州南郑尉……改晋州司法参军”;^[39]殷践猷“开元初,举文儒异等,授秘书省学士,寻改曹州司法参军、丽正殿学士”;^[40]令狐丞简“以经明居上第,调补阳安县主簿,历……汾州司法参军”,^[41]如此等等,甚多。明经出身任法官,可能与他们因要“习律”故而也算懂一点法律有关。^[42]

前述“永徽东宫诸府职员令残卷”最后署名是“凉州法曹参军王义”。《池田冈野文》引《唐六典》州府司法参军掌“律令格式,鞠狱定刑,督捕盗贼,纠逖奸非之事”和人员设置,指出“显示法曹职务之繁忙”(295页)。从此件文书看,法曹参军确实负责律令格式,包括其抄写和保存。但是我想这可能只是唐前期的情况。《唐六典》所说司法参军掌“律令格式”事,只见于《唐六典》,在《旧唐书》卷四四《职官三》中就只写“掌刑法”。^[43]如果说《旧唐书》此处有脱漏的话,那《新唐书》卷四九下《百官四下》记司法参军的职掌,也只说是“掌鞠狱丽法、督盗贼、知赃贿没人”,^[44]而没有掌“律令格式”的记载。这里还有个旁证:敦煌法典文书中的“永徽东宫诸府职员令残卷”在讲到亲王府官时,说“法曹参军事一人(掌律令格式、罪罚、工匠营造及公廨舍宇之事)”(《刘著》188页)。亲王府的法曹兼掌士曹事,暂且不谈,这里明确记载了法曹参军要掌“律令格式”。但是到了《唐六典》,在亲王府官员内记“法曹掌推按欺隐,决罚刑狱等事”,^[45]没有了掌“律令格式”的职责。这一变化与从《唐六典》到《新唐书》的变化是相同的。因此我们说,唐开元时的亲王府和唐后期的州府,其司法参军可能逐渐不再负责律令格式的抄写和保存,对法典的关心也就相应小了。

《刘著》所录第十一件“开元名例律疏残卷”,背面是《佛说相好经》。在经的最后,有一句署名:“清信佛弟子敦煌郡司法参军冯如珪在任所自写记之”。对此署名,《池田冈野文》认为:“但谓郡法曹之负责人冯如珪无罪恶感,而将内容并不古的官本律疏切断,以利用纸背之事,当难以成立。是故本卷并非官府备用的原本,或许可视为书写官本途中发生损害,或者为官人个人用的抄写之本比较妥当”(244页)。

《池田冈野文》的这个说法或许有道理,但通过以上对地方司法参军的分析,我们可以看到司法参军后来已经不把法典当回事了。因为第一他们未必是懂法律的法官,第二他们已经不再司掌律令格式,因此无论此件律疏是否官本,都不会被这位司法参军重视。在他的心目中,佛教重于法典,写经胜于习律。

而且,在唐后期,不仅地方法官不重视律令格式,长官往往也不懂法律。道州刺史吕温因为法律文献太多,“惰者委成一吏……勤者检阅而山积”,让法吏何洛庭辑出《道州律令要录》,写在厅壁上,但同时他也老实承认“某不深于法”。^[46]这位刺史已经算是关心法制建设了。若等而下之,就必然出现“天下州县官等,皆罕悉律令,莫知重轻,唯任胥徒”,^[47]或“律令尘蠹于栈阁,制敕堆盈于案几,官不遍覩,法无定科。今则条理轻重之文,尽询于法直,是使国家生杀之柄,假在于小人”^[48]的状况。

那么在唐后期,地方上起实际作用的法官是什么人呢?胥吏的作用到底有多大呢?这都是研究唐代法律文化特别是法律的贯彻执行情况所不能回避的问题。

以上我们极粗略地谈到了几个敦煌法典文书与唐代法律文化关系的问题,涉及到唐代地方政府中法典的颁行(传播)、律学知识的学习、法官的作用等。其他一些问题因篇幅有限就省略了,留待今后再作进一步的探讨吧。

注 释

- [1]原载《法制史研究》27,1978年,后由高明士先生译成中文,以《敦煌、吐鲁番所发现有关唐代法制文献》之名发表在《食货月刊》复刊第9卷第5—8期,1979年。以下引文均出自高明士译文,并简称为《池田田野文》。
- [2]中华书局,1989年。以下简称《刘著》。
- [3]池田温《北京图书馆藏开元户部格残卷简介》,载北京图书馆敦煌吐鲁番学资料中心等编《敦煌吐鲁番学研究论集》,北京:书目文献出版社,1996年。
- [4]荣新江、史睿《俄藏敦煌写本〈唐令〉残卷(DX. 3558)考释》,《敦煌学辑刊》1999年1期;李锦绣《俄藏DX. 3558唐〈格式律令事类·祠部〉残卷试考》,《文史》60,2002年;雷闻《俄藏敦煌DX. 06521残卷考释》,《敦煌学辑刊》2001年1期;土肥义和《唐考课令等写本断片(DX. 六五二一)考——开元二十五年撰〈格式律令事类〉に関連して》,《国学院杂志》105—3,2004年等。其中关于DX. 3558的性质,学界还有不同意见,参见荣新江、史睿《俄藏DX. 3558唐代令式残卷再研究》,载《敦煌吐鲁番研究》第九卷,2006年;以及辻正博《〈格式律令事类〉残卷の発見と唐代法典研究——俄藏敦煌文献DX. 03558およびDX. 06521について》,载《敦煌写本研究年报》创刊号,2007年3月。
- [5]雷闻《吐鲁番新出土唐开元〈礼部式〉残卷考释》,《文物》2007年2期。
- [6]胡戟、张弓、李斌城、葛承雍主编《二十世纪唐研究》,北京:中国社会科学出版社,2002年,第138—177页。
- [7]李锦绣《敦煌吐鲁番文书与唐史研究》,福州:福建人民出版社,2006年,第397—404页。
- [8]例如有《敦煌発見唐水部式の书式について》,载《东洋史研究》46—2,1987年9月。论文分析了《水部式》的书式,指出从书式看,其内容可分为两大类:全国性的、通用的规定,以及地方性的、或涉及官衙职务特殊性的规定(71页)。这种分析极富启发意义。
- [9]载《讲座敦煌5:敦煌汉文文献》,东京:大东出版社,1992年。
- [10]赵震江《法律社会学》,北京:北京大学出版社,2006年,第299页。
- [11]为行文方便,以下我们将“敦煌吐鲁番法典文书”均简称为“敦煌法典文书”。
- [12]《食货月刊》复刊第九卷第7、8期,1979年11月,第294—295页。
- [13]《旧唐书》卷五十《刑法志》,北京:中华书局,1975年,第2141、2149、2150页等。
- [14]为方便起见,以下所引文书均使用《刘著》的编号、定名和录文,不再出注。详情请参见《刘著》相关部分。
- [15]《旧唐书》卷五十,第2150页。
- [16]这是极粗略的统计,因为都督府的置废变化很大,且有些边境的小的都督府是不能统计在内的。因此要想作出精确统计,还要再下一些功夫才行。
- [17]《刘著》在谈到第十二件“开元律疏卷第二名例”时指出:“估计此卷系尚书省颁往沙州之官文书,有可能即是史籍所云:‘敕于尚书都省写五十本,发使散于天下’者”(第134页)。这一说法恐不确。据《旧唐书》卷三八,开元二十八年天下州府有“三百二十有八”(第1393页),如果法典散发到州,写五十本是远远不够的。
- [18]《唐会要》卷五九《刑部员外郎》,中华书局,1990年,第1034页。
- [19]刘俊文《吐鲁番新发现唐写本律疏残卷研究》,载《敦煌吐鲁番文献研究论集》第二辑,北京大学出版社,1983年,第539页。不过后来冈野诚在《敦煌资料与唐代法典研究——西域发现唐律、律疏之再探讨》(载《讲座敦煌5:敦煌汉文文献》,东京:大东出版社,1992年)对这一批评作了回应。

- [20]除前面提到的关于水部式的研究外,在《西域发现唐开元律疏断简之再探讨》(《法律论丛》第50卷第4号,1977年)中对三件开元律疏的书式也作了研究。
- [21]这种判定也有不准确处。例如《刘著》所录第十四件“永徽职制律疏残卷”,其书式是“诸”字一律比第二行以下高一格。刘氏根据日本学者仁井田陞的研究,指出这种书式与《养老律》相似,因而所据底本应当为永徽律(第163页)。冈野诚则认为此残卷仍应是开元律疏,书式的不同是因为它是私人所抄的略写本的缘故(见所著《日本における唐律研究——文献学の研究を中心として》,《法律论丛》第54卷第4号,1982年,第70页)。冈野诚还在注19的论文中提到北宋初年据唐律覆刻的《律附音义》中的律文,也是“诸”字顶格,第二行以下低一格的(第523页)。但冈野没有把它看作是官写本。现在我们又有一个证据:2006年,新发现的天一阁藏北宋《天圣令》出版(《天一阁藏明钞本天圣令校证》,北京:中华书局,2006年)。从《天圣令》的格式看,其书式也是“诸”字顶格,以下文字均低一格,与此件“职制律疏”相同。因此似乎可以说,这种书式是官方而非私人的抄写格式,它不仅出现于唐前期,而且一直延续到北宋年间,与律令的年代没有必然关系。
- [22]《唐会要》卷二六《牋表例》规定表启奏状“一行不得过一十八字”。第505页。
- [23]《白居易集笺校》卷六五《策林四》“五十六、论刑法之弊”,上海:上海古籍出版社,1988年,第3530页。
- [24]《全唐文》卷四太宗《禁官人违律诏》,中华书局,1983年,第55页。
- [25]《唐会要》卷三九《定格令》,第706页。原文作“贞观二年”,误。
- [26]《唐六典》卷二一《国子监》,北京:中华书局,1992年,第562页。
- [27]《唐六典》卷二《吏部》,第45页。
- [28]《全唐文》卷九六五《请定科目选官事例奏(太和元年十月中书门下)》,第10028页。
- [29]《唐会要》卷七五《明经》,第1375页。北宋初也有类似规定。《宋史》卷一五五《选举志一》记太平兴国“八年,进士、诸科始试律义十道,进士免帖经”(北京:中华书局,1977年,第3607页)。
- [30]《宋史》卷一《太祖本纪》建隆三年八月条,第12页。
- [31]《新唐书》,中华书局,1975年,第4315页。
- [32]其他有朱点的文书可能也是如此。比如《刘著》第一件文书。
- [33]关于这两个“明法直”,李锦绣在《唐代直官制》一文有所涉及(《唐代制度史略论稿》,中国政法大学出版社,1998年,第12页),但所录此件文书的署名,在这两个明法直前均多录了“前”字,不确。
- [34]但是后期则有所不同。
- [35]李锦绣在《典在唐前期财务行政中的作用》一文(载《学人》第三辑,1992年)中没有注意此类有专门职掌的“典”。
- [36]府所设当为“法曹参军”,为行文方便,以下一般以“司法参军”称之。
- [37]《全唐文》卷二一五陈子昂《临邛县令封君遗爱碑》,第2172页。
- [38]《全唐文》卷二三五席豫《唐故朝请大夫……杨府君碑铭》,第2372页。
- [39]《全唐文》卷三二一李华《太子少师崔公墓志铭》,第3251页。
- [40]《全唐文》卷三四四颜真卿《曹州司法参军事秘书省丽正殿二学士殷君墓碣铭》,第3497页。
- [41]《刘禹锡集》卷二《彭阳侯令狐氏先庙碑》,中华书局,2000年,第24页。
- [42]这大概也是很少看到进士科出身者任地方法官的原因吧。
- [43]《旧唐书》,第1920页。与前后如司兵、司士的职掌比较,司法的职掌过于简单了,疑此处有脱漏。
- [44]《新唐书》,第1313页。
- [45]《唐六典》卷二九,第732页。
- [46]《全唐文》卷六二八吕温《道州律令要录序》,第6337页。
- [47]《全唐文》卷八五懿宗皇帝咸通七年《大赦文》,第899页。
- [48]《白居易集笺校》卷六五《策林四》“五十六、论刑法之弊”,第3530页。

《西夏天盛十五年(1163)王受贷钱契等》考释

孙继民 许会玲

(河北省社会科学院;河北师范大学历史学院)

《俄藏黑水城文献》汉文部分第6册第321页刊登有两件文书图版,其二编号为俄文 No. 7779A,该书后附的《叙录》拟题为《天盛十五年王受贷钱契等》。这页文书涉及到西夏的高利贷活动,具有较高的史料价值,史金波先生《西夏社会》一书和杜建录先生《黑城出土的几件汉文西夏文书考释》(《中国史研究》2008年第4期)一文曾分别对这件文书进行过研究,但笔者以为仍有余意可求,故作是文以求教于大家。

据《附录·叙录》介绍,该文书为西夏写本。“未染麻纸。被切割成大小略同的2块残片,各高9.6,宽29.7,中约缺半个字。共12行。楷书,墨色偏淡。前2行为另一文书,有‘将本利钱不见交还之时’、‘一任称折’‘出卖前去’等字。第3行‘(天)盛癸未十五年[正]月十六日(1163.2.19,仁宗在位)’,即立契日期。放贷人:赵国,立文字人:王受,同立文字人:小受、周遇僧。有‘取到课钱’若干,‘日生利’若干。借贷期限‘壹佰叁拾夜’,若未能及时交还,则‘取并正契家资’‘等一任充值’‘只此文契为凭’等字。背为收支钱帐。共6行。楷书,墨色浓。有‘收钱’‘支使钱’若干贯文,‘同利’‘借过’及‘还绢钱’‘粮麦五斗添钱’若干等字。”^[1]为研究方便,现对照图版参照《吐鲁番出土文书》整理规则,将文书内容移录如下:

(前缺)

- 1 [] 将本利钱不见交还之时,一面同 [] .
- 2 [] 物色一任称折,不[思]出卖前去。
- 3 [] 盛癸未十五年[正]月十六日,立文字人 [] .
- 4 [] 今于古牵(齐)赵国 [] 处,取到课钱壹 [] .
- 5 [] 贯文,每贯日生利 [] ,每夜送壹贯 [] .
- 6 [] 壹佰叁拾夜[满]。如若少欠[交],在 [] .
- 7 [] 行交还之时,将[同]取并正契、家资 [] .
- 8 [] [] [] 一任充值还数足,不词怨人 [] .

9 只此文契为凭。

10 立文字人:王受

11 同立文字人:小受

12 同立文字人:周遇僧

(后缺)

此页文书前后均缺,上下两端均残,所缺字数不详,上端缺文根据3行所缺西夏仁孝“天盛”年号的“天”字推测,最少缺一字。第3行“月”,杜文作“五月”,史文作“正月”,根据图版“月”上一字已残,但此字上部笔画与本行的“十五年”的“五”字截然不同,可以排除是“五”字的可能,应为“正”字。第4行“古耆赵国口”的“耆”字,杜文和史文都未释读。从图版上看,此字为上下结构,上边为“文”下边为“耳”,即“耆”。^[2]第6行“壹佰叁拾夜”的“”字,杜文和史文都未释读,但根据图版,“”字的基本框架可见。又,《俄藏黑水城文献》第六册第325页编号为俄NO7779E的《贷钱契》有“贰拾文限陆拾伍夜为满”等语,其中的“满”字与《王受贷钱契》的“满”字框架相同,由此可以判断“壹佰叁拾夜”之下一字为“满”字无疑。第7行“交还之时”的“之”字,杜文释作上一字“还”的重文符号,史文释作“之”。从图版看,此字与1行“交还之时”的“之”字相同,所以此字也应该释为“之”。史文为是。第8行“充值”的“充”字,杜文释作“克”字,史文释作“充”字。从图版上看,无法清楚地辨认为是“充”还是“克”,然而从文意上讲,应为“充”字。“充”即充当、当作、充足之义,如白居易《卖炭翁》有“半匹红绡一丈绫,系向牛头充炭直”句,其中的“充”字即是充当、充作等意。此处释为“充”字应无大误。

关于本件文书的性质,《附录·叙录》和杜文都没有涉及,史文则认为“后记立文字人王受,同立文字人小受及同立文字人周遇僧,人名下无画押,此契尚不是具有法律效力的正式契约。”^[3]笔者赞同史先生的观点,并以为这件文书是件草稿或抄件,理由如下:

首先,此页文书是内容不同的两件文书的合抄件。从图版和录文可见,此页文书由两部分内容组成,第1至2行为第一部分内容,第3至12行为第二部分内容。第一件部分内容不完整,前后均缺,但前部所缺是人为割断,后部所缺是书写中止。其残存内容大意是说,借贷方如在规定的时间内不能偿还债务,债权人就有权利根据契约内容的规定将“物色一任称折”、“出卖前去”。文书内容至此戛然而止,既无下文,也无一般契约文书的尾部签名画押,显然本身就不是一件完整的契约。第二部分内容倒是一件完整的契约,主要内容是王受从齐赵国口处借钱以及相关的约定,第3行标明立契时间是“天盛癸未十五年正月十六日”;第4至第6行是交代借贷的基本情况,放贷人是“齐赵国口”,借贷的种类是“课钱”,借贷的计息方法是“日生利”,还本付息的方法是“每夜送一贯口”,归还的期限是“壹佰叁拾夜”;第6至第9行是规定违约的责任,王受如到期未能偿还债务,欠缺的部分将用王受的家资“口口一任充值还数足”;第10至12行是借贷人王受及其保人小受、周遇僧的署名。两部分内容不同的文书写在同一页纸上,而且一部分内容完整一部分内容未完,只能说明它是由两件内容不同的文书撮抄在一起的,是非正式的契约草稿或抄件。

其次,正如史先生提到的那样,这两件文书的契文尾部都不完整,人名下缺少画押。

根据已知的西夏借贷契约的文本构成,多数契约的最后一项内容是立文字人、同立文字人、知见人等的署名及画押,各人的署名、画押都分别占一行,写在行的中间或中间靠下部位。与之相比,第一件文书内容未完,根本就不存在立文字人、同立文字人、知见人等的署名及画押,第二件文书的尾部虽有立文字人、同立文字人、知见人等的署名,但署名的笔迹全部相同,每一署名之下也无画押,这也说明此页文书并非正式的契约文书。

再次,从书法上看,不仅第二件文书即第 3 行和第 12 行的文书笔迹相同,而且第一件文书即第 1 行至第 2 行也与第二件文书的笔迹相同。换言之,第 1 行至第 12 行文书两件文书的笔迹完全相同,这毫无疑问说明两件文书是同一人所写。我们知道,契约是当事人双方以至多方进行约定的文本或文书形式,其效力的发生必须通过当事人双方或多方的签名画押来体现,而每个人的笔迹不同就必然决定了当事人签名画押的差异。因此,辨别签名画押的笔迹真伪差异不仅是民间经济活动中运用契约的重要内容,而且也是官府处理经济纠纷的重要依据之一。宋人《名公书判清明集》一书就有不少关于笔迹鉴定的事例,例如卷“陈安节论陈安国盗卖田地事”一案记陈安国瞒过其母亲与其弟陈安节私典卖田地,后来官府经过查证发现,“以契上所书陈安节三字比之,陈安国及陈安节两人经官状词,亦各有陈安节三字,则知陈安国假写无可疑者”,“又唤上书铺辨验,亦皆供契上陈安节三字,皆陈安国所写。”这虽然说的是宋朝,但道理同样适用于西夏。因此,既然本页文书笔迹完全一致,那只能说明它不是借贷双方共同签名画押的结果,而是出自同一个人手笔的抄件。

基于以上三点认识,笔者赞同史金波先生本件“不是具有法律效力的正式契约”的观点,并推定它可能是一件契约的草稿或抄件(当然也不排除是某人习书契约的可能),绝不可能是具有效力的实用文书;此件文书应定名为《西夏天盛十五年(1163)王受贷钱契稿(或抄件)》(以下简称《贷钱契》)。

《贷钱契》虽然只是一件契约的草稿或抄件,但其内容无疑反映了西夏民间借贷活动和当时社会状况的一个侧面,因而具有较高的史料价值。笔者以为这些价值至少可以从以下两个方面加以说明。

第一,《贷钱契》反映了西夏货币借贷的计息方法、还本付息的方式和西夏国内商业经济和货币经济的发展。文书第 5 行称此次王受借贷“每贯日生利口,每夜送壹贯 ”,表明计息方法是按日计息,当晚偿还本利;第 6 行“壹佰叁拾夜 ”,似是指借贷的总时间以满 130 夜为期限,表明借贷钱币到期纳清,债务消失。至于第 1 行所谓“将本利钱不见交还之时”,则说明前一件契约的还本付息方式是到期本利并还,后一件王受的借贷契因残缺而不明还本付息的方式,但理应与前件相同,应是届时“将本利钱”一起“交还”。《贷钱契》所反映的西夏上述民间借贷的计息方式从西夏的法律规定也能得到证实,《天盛改旧新定律令·催索债利门》即有对借贷行为计息方法和还本付息方式的相关规定:“前述放钱,谷物本而得利之法明以外,日交钱、月交钱、年交钱,执谷物本,年年交利等,本利相等以后,不允取超额。若违律得多利时,有官罚马一,庶人十三杖。所超取利多少,当归还属者。”^[4]可见西夏法律规定的计息方法和还本付息方式有“日交钱、月交钱、年交钱”等等,《贷钱契》无疑属于其中的“日交钱”一种。《俄藏黑水城文献》之中除了《西夏天盛十五年王受贷钱契稿(或抄件)》之外,涉及西夏贷钱活动的文书还有

NO7779E《贷钱契》、и.н. No. 7779B,《西夏天盛十五年令胡阿典借钱帐》等,可见西夏民间的货币借贷现象并非偶然个例,具有一定的普遍意义。我们知道,天盛十五年(1163)是西夏仁宗仁孝统治时期。仁孝重文轻武,除了和金国因边界问题偶尔发生局部战争外,大规模的战争很少发生,是西夏历史上少见的和平时期,也是西夏农业、手工业、畜牧业的获得发展的时期,还是商业和货币经济得到快速发展的时期。可以这样说,《贷钱契》在一定程度上印证了上述史实。^[5]

第二,《贷钱契》透露了西夏契证文本中有关“正契”的某些信息。《贷钱契》7行有“交还之时,将[同]取并正契、家资”等语。按西夏汉文契约出土极少,《俄藏黑水城文献》只有6件,据笔者有限的见闻,其中提及“正契”的仅此一件。西夏汉文契约中的所谓“正契”,应类同于同一时期宋代文献中频频出现的“正契”一词。《宋会要辑稿·食货》61之63称:“人户出典田宅,依条有正契,有合同契,钱业主各执其一,照证收赎”,“人户典卖田宅,议定价值,限三日先次请买定贴,出外书填,本县上簿拘催,限三日买正契。”这里的“正契”也称为“官契”或“红契”,是指经过官府加盖印章的田宅凭证,是获得官方承认的合法契证。宋代法律规定民间典卖田宅时必须经官府登记,征收契税,《文献通考·征榷六》记载宋乾道七年(1171)臣僚言:“民间典卖田产,必使之请官契、输税钱。”只有典卖双方到官府登记交纳契税后,契照才具有法律效力。与红契相对,白契是指民间自行缔结,没有经过官方认可亦即没有加盖红色印章的草契。《贷钱契》中的“正契”也应该是指经过官府印押的红契,是官方承认并具有法律效力的田宅契证。在黑水城和武威出土的西夏文献中就见到多件盖有印章的契约,如史金波《西夏时期的黑水城社会》一文称黑水城出土的西夏文天盛二十二年(1170)土地买卖契约就盖有朱印,“表明是经官纳税的红契”,天庆五年(1198)的一件西夏文卖地契盖有“买卖税院”的朱印。^[6]武威出土的西夏时期汉文《崑名法宝达卖地契残页》也盖有官府的印章。^[7]这说明西夏也与宋朝一样,契约文书有红契白契之分,存在“正契”与非正契之别,《贷钱契》以实物的形式揭示了这一点。

二

《贷钱契》的价值除了以上两点之外,还有最重要的一点,这就是对研究西夏王朝的爵封制度的启发意义。

如上所见,文书4行残存的内容是“今于古耆(齐)赵国口处,取到课钱壹”。对这些内容,杜建录文认为“值得重视的是放贷的‘本’是‘课钱’,是封建国家赋税收入,可见这是一件官府借贷文书。”此件文书未必是官府借贷文书,但杜先生由“课钱”而联想到官方文书,这对我们理解“古耆(齐)赵国口处”的内涵极富启发意义。笔者由此而推测,“古耆(齐)赵国口处”的“国”之下所缺一字很有可能是一“王”字。从图版可见,《贷钱契》系由上下两残片拼合而成,但上下两片之间不能完全缀合,中间有缝隙。不过,这个缝隙不会很大,从3行“[正]月”二字的“正”下半部和“月”的上边缘已残,7行的“同”字中间部分残缺,上下两片之间的间隙不足一字。^[8]既然《贷钱契》上下两片之间缝隙不足一字,那为什么我们还推测4行“国”之下、“处”之上的缝隙所缺一字为“王”呢?如果确是一“王”字,为什么此字上下没有留下残笔画呢?我们推测,此一“王”字可能书写时字型太小,很

类似 3 行的“十”字、5 行的“日”字、7 行的“正”字等，所以其他行断裂处的缝隙均不足一字，而此行的缝隙却恰巧残缺了一字型较小“王”字。而且从 10 行“王受”一名也可以看到，《贷钱契》中“王”字的字型确实较其他文字为小。

如果我们的推测不误，4 行的缺字果然是“王”，那么 4 行的残存内容应该是“今于古查(齐)赵国王处取到课钱壹”等字。何谓“古查(齐)赵国王”？笔者推测这里的“古”字应该是类比，而“查(齐)赵国王”才是西夏王朝的一个正式封爵号。并且，西夏王朝曾经存在过一个“查(齐)赵国王”封爵号也是完全可能的。我们知道，《俄藏黑水城文献》第 3 册所收 TK124 号文书为《金刚般若波罗密经》，经末有一篇西夏天盛十九年的施经发愿文，尾题最后一段话是“天盛十九年五月日太师、上公、总领军国重事、秦晋国王谨愿”。^[9]史金波先生《西夏“秦晋国王”考论》曾对尾题中的“秦晋国王”进行考证，^[10]指出这位“秦晋国王”就是西夏中期权位显赫、把持朝政近二十年汉人权臣任得敬。史金波先生还指出，西夏的“秦晋国王”这一封爵不见于史籍记载，仅见于俄藏黑水城文献。因此，笔者推测《贷钱契》中的“齐赵国王”也应类似于《金刚般若波罗密经》尾题中的“秦晋国王”，同样是不见于史籍记载的西夏封爵。

《贷钱契》“齐赵国王”的确认对于我们认识西夏的封爵制度具有重要意义。首先，《贷钱契》“齐赵国王”的确认有助于证实西夏双国王爵制度的存在。顾名思义，“齐赵国王”与“秦晋国王”一样，都是齐与赵、秦与晋双国号封王，即获此封王者均是爵兼齐、赵两国或秦、晋两国之号。关于西夏的封王之制，史金波先生前文已经指出见诸文献的有崇宗乾顺贞观三年(1103)封甚弟察哥为晋国王，元德二年(1120)封宗室子仁忠为濮王，仁礼为舒王。以后仁友被封为越王，天庆三年(1196)其子安全封为镇夷郡王。彦忠曾被封为齐王，^[11]天庆十年(1203)其子遵项嗣齐王爵。献宗德旺之弟被封为清平郡王，其子睨被封为南平王。史先生上举与王有关的爵号有晋国王、濮王、舒王、越王、齐国王、镇夷郡王、南平王，如果再加上《宋史·西夏传》明确记载的任得敬曾封楚王，则见诸文献的与王有关的西夏爵号有 8 种之多。^[12]这 8 种爵号大致可以分为三类，一类是郡王，如镇夷郡王、清平郡王等；一类是单字地名加王号，^[13]如濮王、舒王、越王等；^[14]一类是通常以复字形式出现的古国名加王号，如晋国王、齐国王等。^[15]这三类爵号，古国名加王号的晋国王、齐国王都是单一国王封号。史籍表明，单一国王封号是西夏封爵制度中固有的一种。

那么，除了史籍所表明的以上三种类型之外，西夏封爵制度是否还有其他王号形式的爵号呢？黑水城文献意义的一个重要方面就是为我们做出肯定的回答：有。这就是俄藏 TK124 号文书《金刚般若波罗密经》尾题所出现的“秦晋国王”和俄藏 инв. No. 7779A 号文书《贷钱契》所出现的“齐赵国王”。西夏封爵制度中不仅有单一国王封号的单国爵号，而且还有兼封两国国王的双国爵号。如果说“秦晋国王”以前只能作为我们提出思考这一问题的初步证据甚至说孤证的话，那么“齐赵国王”则毫无疑问证实了西夏双国王爵制度的存在并强化了原来略显单薄的证据。我们由此可以得出这样的结论：西夏封爵制度存在兼封两国的双国王爵是一个不争的事实。

其次，《贷钱契》“齐赵国王”的确认有助于揭示西夏双国王爵制度的来源。我们从“齐赵国王”和“秦晋国王”两个封号可见，它们除了双国之名并列之外，就是齐、赵、秦、晋各个国名都是先秦时期的诸侯国名。这种以古代两个诸侯国名并列作为本朝封王爵号的

制度,既不见于西夏之前的隋唐时期及其以前各朝,也不见于同时代的宋朝及以后的元明清诸代,只见于与西夏并存的辽、金两个朝代。为了便于比较和说明,笔者曾据《辽史》、《金史》检索有关辽、金两朝的单国爵号和双国王爵的名称情况,得出了以下资料并加以列表:

辽代单国爵号表:

单国爵	首见卷数	单国王爵	首见卷数
楚国王	《辽史》卷8《景宗本纪一》	隋国王(追封)	《辽史》卷20《兴宗本纪三》
梁国王	《辽史》卷14《圣宗本纪五》	许国王(追封)	《辽史》卷20《兴宗本纪三》
吴国王	《辽史》卷14《圣宗本纪五》	越国王	《辽史》卷20《兴宗本纪三》
齐国王	《辽史》卷15《圣宗本纪六》	宿国王	《辽史》卷21《道宗本纪一》
晋国王	《辽史》卷15《圣宗本纪六》	魏国王	《辽史》卷21《道宗本纪一》
秦国王	《辽史》卷16《圣宗本纪七》	鲁国王	《辽史》卷21《道宗本纪一》
韩国王	《辽史》卷19《兴宗本纪二》	宋国王	《辽史》卷21《道宗本纪一》
赵国王、	《辽史》卷19《兴宗本纪二》	陈国王	《辽史》卷21《道宗本纪一》
燕国王	《辽史》卷19《兴宗本纪二》	郑国王	《辽史》卷22《道宗本纪二》
蜀国王(追封)	《辽史》卷20《兴宗本纪三》	丰国王	《辽史》卷87《萧孝穆传》

辽代双国王爵表:

双国王爵	首见卷数	双国王爵	首见卷数
燕赵国王	《辽史》卷20《兴宗本纪三》	宋魏国王	《辽史》卷98《萧乌纳传》
秦越国王	《辽史》卷25《道宗本纪五》	秦晋国王	《辽史》卷109《宦官传》
燕晋国王	《辽史》卷69《部族表》		

金代单国王爵表:

单国王爵	首见卷数	单国王爵	首见卷数
汉国王	《金史》卷3《太宗纪》	卫国王(追封)	《金史》卷65《斡赛传》
吴国王	卷3《太宗本纪》	燕国王(追封)	《金史》卷70《撒改传》
晋国王	卷4《熙宗本纪》	郑国王(追封)	《金史》卷71《斡鲁传》
宋国王	卷4《熙宗本纪》	隋国王	《金史》卷73《阿离合懣传》

鲁国王	卷 4《熙宗本纪》	许国王	《金史》卷 132《言传》
兖国王	卷 4《熙宗本纪》	齐国王	《金史》卷 84《髡盪温敦思忠传》
越国王	卷 4《熙宗本纪》		
曹国王	卷 5《海陵本纪》		
冀国王	卷 19		
岐国王	卷 33《礼志五》		

金代双国王爵表:

双国王爵	首见卷数	双国王爵	首见卷数
梁宋国王	《金史》卷 4《熙宗本纪》	辽越国王追封	《金史》卷 76《杲传》
周宋国王	《金史》卷 5《海陵本纪》		
秦汉国王	《金史》卷 66《勳传》		

从以上列表可见,辽、金两朝的封爵制度都存在单国王爵和双国王爵,辽代的单国王爵有楚国王、韩国王、宿国王、赵国王、魏国王,鲁国王、宋国王,陈国王、秦国王,郑国王、燕国王、越国王、晋国王、蜀国王(追封),隋国王(追封)、许国王(追封)、吴国王、丰国王等,双国王爵有秦越国王、燕晋国王、宋魏国王、秦晋国王和燕赵国王。金代的单国王爵有汉国王、吴国王、晋国王、宋国王、鲁国王、兖国王、越国王、曹国王、冀国王、岐国王、隋国王、许国王、齐国王、卫国王(追封)、燕国王(追封)、郑国王(追封)等,双国王爵则有梁宋国王、周宋国王和秦汉国王。^[16]当然,以上所列只是《辽史》和《金史》所见的单国王爵和双国王爵,不见于两史的一定还有,例如辽清宁四年(1058)《显州北赵太保寨白山院舍利塔石函记》题记即有“晋许国大长公主”等字样,^[17]这个双国王爵的“晋许国”即不见于《辽史》。再如辽咸雍五年(1069)《秦晋国妃墓志》称墓主:“赵、魏、燕、宋、吴越、齐楚、秦晋,即前后所封之号也。”^[18]这里的吴越、齐楚两个双国王爵号同样不见于《辽史》。^[19]

辽、金两个朝代封爵制度都存在单国王爵和双国王爵,那么,西夏的封爵制度或者说双国王爵制度是主要来源于辽代呢?还是主要来源于金代呢?这不妨从以下三点谈起:第一,与辽、金两朝王爵制度的特点相比较,西夏更接近于辽代。就辽、金两朝都存在单国王爵和双国王爵而言,两者的封爵制度基本一致,但在爵号的使用方面仍有一定的差异,例如单国爵号,辽代使用春秋战国时期的诸侯国名较多,像楚国、韩国、赵国、齐国、魏国,鲁国、宋国,秦国,楚国、郑国、燕国、越国、晋国、吴国等即是,占《辽史》所见全部国名的70%(如果不包括追封的国名则占82%);金代虽然也使用一些春秋战国时期的诸侯国名,但其他国名相对较多,像汉国、兖国、曹国、冀国、岐国、隋国、许国等即是,占《金史》所见全部国名的44%(如果不包括追封的国名则占54%)。再如双国王爵号,辽代的秦越国王、燕晋国王、宋魏国王、秦晋国王和燕赵国王,其中的各个单国均是历史上确实存在且是

春秋战国时期的诸侯国名,而金代的梁宋国王、周宋国王、秦汉国王和辽越国王,其中的单国宋、周、汉、辽,或非诸侯(例如周、汉),或不属春秋战国时期(例如汉、辽),或不曾称王(例如宋)。西夏的单国王爵尽管所知有限,只有晋国王、齐国王,但与辽、金比较,应该说还是比较接近于辽而与金的差异比较大。西夏的双国王爵也只有“齐赵国王”和“秦晋国王”,其中的单国之名都是先秦时期的诸侯国名,而且作为单国之名的齐国、赵国、秦国、晋国都在辽代出现过封王,并且双国王爵的国名使用也接近辽代,其中的“秦晋国王”与辽代的“秦晋国王”完全相同。所以,就这一点而言,西夏双国王爵制度应主要来源于辽代,西夏的封爵制度至少有一部分是仿效辽代。

第二,与辽代王爵制度进封顺序相比较,西夏也接近于辽代。辽代爵封晋升的顺序大体是由郡王进封为一般封王,再由一般封王进封为单号国王,又由单国爵号进封为双国爵号。如《辽史》卷21《道宗纪一》清宁元年十一月“丙寅,以南院大王侯古为中京留守,北府宰相西平郡王萧阿剌进封韩王”,这是由郡王进封一般封王。《辽史》卷20《兴宗纪三》二十一年冬十月“甲午,辽兴军节度使萧虚烈封郑王,南院大王、潞王查葛为南院枢密使,进封越国王。”由潞王到越国王,这是由一般封王晋升为国王。同上卷同年十二月戊子“进封皇弟越王和鲁斡为鲁国王,许王阿琏为陈国王,楚王涅鲁古徙封吴王。”和鲁斡由越王到鲁国王,阿琏由许王到陈国王,也是由一般封王进封为单号国王。《辽史》卷19《兴宗纪二》重熙十二年(1043)八月“辛丑,燕国王洪基加尚书令,知北南院枢密使事,进封燕赵国王。”这是由单国爵号进封为双国爵号的实例。^[20]西夏的王爵进封顺序由于资料的限制而无法详知,但从目前所知天盛十二年任得敬曾先封楚王,天盛十九年已经具有秦晋国王的封号看,西夏也应有自郡王进封为一般封王,直至双国王爵的进封顺序。现存的史料至少透露出西夏达致双国王爵顶层的途径有仿效辽代制度的迹象,

第三,从辽、西夏均有“秦晋国王”封号以及地位相近来看,西夏更接近于辽代。金代双国爵号未见有秦晋国王之号,而辽和西夏均有,且地位有相近之处。史金波先生前揭文章已经注意到西夏的任得敬与辽代的耶律淳都曾封秦晋国王,并比较了二人获得此封号的背景及显示的政治意义。实际上,除了史先生已经指出的诸点之外,任得敬与耶律淳还有一点相似,即两人都在处于一人之下、万人之上特殊地位的同时,也享有“不名”的特权。例如耶律淳,“进封秦晋国王,拜都元帅,赐金券,免汉拜礼,不名”。卷末有史臣语,亦称:“耶律淳在天祚之世,历王大国,受赐金券,赞拜不名。一时恩遇,无与为比。”^[21]史先生也注意到《金刚般若波罗密经》尾题中的“太师、上公、总领军国重事、秦晋国王”只有各种称号而未记姓名。由此可见,任得敬不仅与辽代的耶律淳封号相同,地位相同,甚至在享有“不名”的特权方面也完全相同。西夏的双国王爵制度应主要来源于辽代在这里也同样得到了印证。

基于以上三点,并考虑到辽朝早于西夏,西夏曾长期臣服于辽,辽代早在任得敬称号秦晋国王之前的50多年就已有“秦晋国王”之号,我们可以得出这样的认识,即西夏的双国王爵制度应该主要来源于辽代,金代之于西夏的作用至多是相互影响的关系;不仅西夏的双国爵号制度如此,整个西夏的封爵制度亦应做如是理解。

了解西夏的封爵制度至少是其中的双国王爵制度受到辽、金特别是辽代的影响,这对于我们认识西夏官制的来源构成极富学术意义。我们知道,关于西夏建国后仿效宋朝政

治制度建立的是一套官制还是蕃汉两套官制,学术界曾长期存在不同观点,现在,这一纷争已趋于沉寂,一套官制说逐渐为多数学者所接受。但是,《宋史》卷 486《夏国传下》所记西夏“设官之制,多与宋同。朝贺之仪,杂用唐、宋而乐之器与曲则唐也”,说的是其官制“多与宋同”,反映了宋朝人以及《宋史》编纂者早已认识到西夏的官制并非全部照搬宋朝。既然西夏的官制“多与宋同”,那么就必然是有一部分官制“不与宋同”,问题是这些不与宋同的官制究竟包括哪些方面,具体有什么内容,以往人们对此并不十分清楚,甚至不曾提出。因此,我们上述有关西夏封爵制度至少是其中的双国王爵制度受到辽、金影响特别是来自辽代的认识,无疑提出了西夏官制来源构成的问题,丰富并推进了这一问题的相关研究。我们由此可以进一步推断:在“多与宋同”的西夏官制结构中,也有一部分与宋不同的官制成分,这些与宋不同的官制成分就至少包括了封爵制度;西夏官制在主要摹仿宋制的同时也兼采部分辽、金特别是辽代制度。

注 释

[1]《俄藏黑水城文献》第 6 册,上海:上海古籍出版社,2000 年,第 65 页。

[2]“𡗗”即“齐”的别字或俗字,《汉语大字典》3 册 2170 页认为是“齐”的讹字。敦煌吐鲁番文书中常见书“齐”为“𡗗”者,如阿斯塔那 108 号墓所出唐西州营文书有“𡗗汉子”一名,《吐鲁番出土文书》图录本第 4 册第 23 页即在此字之旁标注为“齐”字。又如敦煌所出 P. 2522 号《唐贞元十道录》第 124 行有“𡗗文宣帝”,唐耕耦等编《敦煌社会经济文献真迹释录》第一辑第 74 页录文即释作“齐文宣帝”。

[3]史金波《西夏社会》,上海:上海人民出版社,2007 年,第 193 页。

[4]史金波、聂鸿音、白滨等译注《天盛改旧新定律令·催索债利门》,北京:法律出版社,2000 年,第 189 页。

[5]目前发现的西夏契约文书多是粮食借贷、土地买卖等方面的内容,涉及到贷钱的内容极少。虽然传世文献中对西夏高利贷的贷钱活动也有涉及,例如西夏第二代皇帝谅祚时“牙头史史屈子者,狡猾,为众贷谅祚息钱,累岁不能偿”。(彭百川《太平治迹统类》卷 15《神宗经制西夏》,四库影印本 408—402。)然而内容颇简。因此《受贷钱契》所反映西夏的贷钱计息方法、还本付息方式等内容,对研究西夏的高利贷弥足珍贵。

[6]见沈卫荣、中尾正义、史金波《黑水城人为环境研究——黑水城人文与国际学术讨论会文集》,北京:中国人民大学出版社,2007 年,第 425 页。

[7]见《中国藏西夏文献》第 16 册,第 46 页。

[8]从 10 行“字”、11 行“文”字中间所缺部分看,也可以证实这一点。

[9]见第 3 册第 71 页。

[10]见《宁夏社会科学》1987 年 3 期,并收入中国社会科学院学术委员文库《史金波文集》。

[11]据《宋史·西夏传》称:“齐国忠武王彦宗之子大都督府主遵项立。”可见彦宗应称“齐国王”,“忠武”应为谥号。

[12]此外,西夏还有死赠的王号,如天盛十六年(公元 1164 年)仁宗赠已故的野利仁荣为广惠王。这不属于本文论列范围。

[13]这些单字地名多为古国名或古方国名。

[14]获封者应相当于唐宋的亲王。

[15]“南平王睨”作为西夏的亡国之君,“南平王”应是他皇帝身份的贬谥而非王爵。

[16]另有追封的辽越国王,见《金史》卷76《完颜杲传》。

[17]向南《辽代石刻文编》,石家庄:河北教育出版社,1995年,第291页。

[18]向南《辽代石刻文编》,第341页。

[19]另外,《辽代石刻文编》第584页《妙行大师行状碑》还有“秦越国”之名。

[20]又,向南《辽代石刻文编》第306页《辽耶律宗政墓志》记载墓主王位爵号的顺序是“始封中山郡王”、“进封鲁王”、“进封宋王”、“改封郑王”、“册封越国王”、“改封赵国王”、“册命为魏国王”,这也可以反映自郡王而一般封王再到单号国王的进封顺序。

[21]《辽史》卷30《天祚皇帝本纪》。

论敦煌民间结社中的转帖

孟宪实

(中国人民大学国学院)

在敦煌出土的结社文书中,学者有多种分类方法,但是,所有的研究者都承认,这些文书中,转帖是最多的一种。宁可、郝春文先生的《社邑文书》共收集到转帖 218 件,其中重复的 25 件。而他们收集到的全部结社文书是 396 件。^[1]转帖在敦煌结社文书中的比例是极高的。这种转帖有些都标示有自己的名字,有的写着“社司转帖”,有的则把自己结社的名称放在转帖之前,比如“亲情社转帖”,“渠人转帖”等等。作为结社的一种重要资料,这些转帖传达给我们的许多重要信息,是值得我们深入研究的。

一、转帖的一般种类

关于敦煌的转帖,宁可、郝春文先生的《社邑文书》根据转帖的事由,把转帖分成数类,这就是身亡转帖,春座、秋座、座社等局席转帖,建福、设斋、设供等转帖,少事商量转帖,再限纳物、饷脚、筵设等转帖,事由不明转帖。同时,把渠社、渠人转帖及有关人文书单划一类。山本达郎、土肥义和、石田勇作的《社文书》则把转帖分为社司转帖、亲情社、兄弟社转帖、渠人社转帖、行人转帖(包括其他)、当寺转帖和徒众转帖(包括其他)。后者划分转帖主要不是根据转帖内容而是根据转帖所属结社的性质。虽然任何划分都不免有不足之处,但这些划分本社就是一种重要的研究。因此也就成为我们进一步思考的重要基础。

不同性质的结社应该有不同的活动。在敦煌的相关资料中,多与生产关系不大。但渠人社的资料中却十分明显的存在着有关生产的问题。既然存在着不同结社的问题,根据结社性质的划分转帖确实存在着合理性。所以,在划分这些社司转帖的类别的时候,具体转帖的内容显然也是重要的,因为不是所有的转帖的所代表的结社的情况或性质我们都能知道。这就是说,在内容相近的转帖中,我们可以看到结社相似的问题,即所有的或大多数的结社,他们的活动是相似的。在转帖分类问题上,《社邑文书》与《社文献》两部最重要的资料综合研究著作,他们所持的理据都是清晰的,而分歧也是难以弥合的,所以分类交叉现象是很正常的。比如说《社邑文书》把渠人社的转帖单列,就是采取了《社文献》的主要分类办法,但是属于特殊问题的特殊处理。而《社文献》其中的社司转帖类,其实并没有坚持结社性质的分类原则。就亲情社、兄弟社的转帖而言,《社文献》收集的实例,用《社邑文书》的分类方法都是身亡转帖,但是如果一个结社,不管是称作亲情社还是兄弟社,他们的活动不可能只有丧葬互助一种。应该承认的是,更多的结社并没有自己命

名,这些相互熟悉的人组织起来进行生活互助,从设想到实施都是脚踏实地的。而现存下来的转帖,更多的是我们无法复原给原来的社。

那么我们将如何介绍这些转帖呢。所有的转帖,都是社人集合通知。集合社人从事什么活动,确实可以大略分类。所以,《社邑文书》的分类方法至少有一个方便之处,那就是通过这种分类方法,可以了解结社集体活动的基本种类。作为结社的成员,他们在结社之外当然有更重要的活动,那才是他们生活的主体。而结社,是他们主体生活的补充和援助。通过这些结社的集体活动,我们可以从中了解当时人们集体活动的具体情况,更是一种社会历史的考察。但是,这种补充决不是可有可无的,援助的意义显然是很重要的。在一个以个体家庭生活为主体的时代,在什么问题上需要社会其他成员的援助呢?这当然也是社会历史的关注内容。

就转帖的内容进行分类,现在得知,关于春座、秋座、座社的内容最多。这是一种社内宴会,称作春座、秋座和座社。其中,春座与秋座与春秋二社的祭祀有关,其他座社则是轮流主办的社人宴会。^[2]

S1453V2 号文书,为《光启二年(886)十月座社局席转帖抄》,内容如下:

社司 转帖 右 缘年支
座社局席,幸请诸公等。帖至,并限
今月十日于节如蓝若门前取齐。如
若于时不到者,罚酒一角;全不来者,罚
半瓮。其帖速递相分付,不得停滞。如滞
帖者,准条科罚。帖周却付本司,用告罚。

光启二年丙午岁十月录事张欺

(名单略)

在这类转帖中,事由部分,或者说“常年春座局席”(如 S5139V3),或者说“年支秋座局席”(如 S1386V1),或者如这里所引只说“年支座社局席”。凡此等等,不一而足。具体的局席有大略相同的规定,但也有很不同之处。比如,多数局席要求社人都要以纳物的方式参加,但也有的社并没有这样要求。对于有纳物要求的社,纳物多少也有不同。对于迟到和不来者,惩罚也不等一样。对于这类活动,我们有专门章节讨论,这里只讨论转帖。

这类转帖与其他类型的转帖在样式上没有独特之处。这就是说,敦煌发现的结社转帖,在结构和形式上,是非常稳定的。最一般的形式,就是这样:先从转帖开始,有自己的命名者要写上自己的命名,如亲情社;多数没有自己的结社命名,只写社司转帖。然后写明事由,然后写明要求,集合的时间地点清楚,关于迟到和不来的惩罚明文写入,耽搁转帖传递的也要有惩罚,最后声明转帖本身要返回社司。然后是撰写转帖人署名,最后是全体社人的名单。这个名单是发通知的人书写的,社人接到通知要在自己的名字下作出记号。这样,我们可以总结转帖的几个基本构成要素。第一、集合事由;第二、时间、地点;第三、携带物品和有关准备;第四、迟到、不来的惩罚说明;第四、转帖的传递要求以及耽搁的惩罚说明;第五、转帖书写人署名;第六、社人名单及其已知确认。

另外一种转帖是身亡转帖。有社人去世,或与社人有密切关系者去世,依照原来和临时的商议决定赠物并参加丧葬活动。通知社人参加这样的活动的转帖就是身亡转帖。现

以 P4991 号文书《壬申年(972)六月廿四日李达兄弟身亡转帖》为例,先了解一下转帖的一般形式。这个文书的命名是《社邑文书》的命名,而《社文书》的命名为《壬申年(972)六月廿四日社司转帖》。

社司 转帖

右缘李达兄弟身亡,准条合有赠送【缺】

油粟,鲜净褐縹色物叁丈。幸请诸公等,帖至,限□

日辰时于蓝若内送纳。捉二人后到,罚酒壹角;全

不来,罚酒半瓮。其帖立递相分付,不得停滞;如滞

帖者,准条科罚。帖周却付本司,用凭告罚。

壬申年六月廿四日录事押牙王帖。

社官李僧正 李社长 张员恩 汜幸通 王富庆 王愿进

张清山 张富进 张富恩 张富奴 张憨儿 张保干 张立光

张不籍 张再成 邓万通 邓憨儿 王定子 曹和通 曹安定

曹定富 曹闾梨 李住奴 李富通 李残儿 李虞侯 李德友

阴章六 阴海定 阴住子 阴愿保 李富郎 王衍子 李粉堆 李不勿

在这个转帖里,人名之中除了社官李僧正、王定子、曹和通、曹安定、李残儿之外,其他人名边都有墨点一个。

S5632《丁卯年(967)二月八日张憨儿母亡转帖》。而《社文书》命之为《丁卯年(967)二月八日亲情社转帖》。

亲情社 转帖

右缘张憨儿母亡,准条合有吊酒壹瓮,

人各粟壹斗。幸请诸公等,帖至,限今月九

日辰时并身及粟于显德寺门前取齐。

捉二人后到,罚酒一角。全不来,罚酒半瓮。

其帖立递相分付,不得停滞。如滞帖者,准条科

罚。帖周却付本司,用凭告罚。

丁卯年二月八日录事法律应净帖。

社官汜德子 汜清子 汜延受 汜恩信 汜定迁

汜盈达 汜骨子 汜胡僧 押衙阴定安 汜清儿

汜定子 汜盈子 汜王三 汜丑儿 唐再昌 令狐郎

少令狐郎 大石郎 小石郎 曹愿昌 阎子张郎 王郎

大索朗 荆朗 大曹郎 小曹郎 唐粉子 兵马使半王

三 张吉昌 水池小索郎 兵马使阴定奴 保元张郎

在这个转帖中,人名的边有三种记号,社官汜德子、汜盈达、汜骨子、汜胡僧、汜清儿、汜王三、汜王三、唐再昌、令狐郎、阎子张郎、王郎、荆朗、大曹郎、小曹郎、唐粉子、兵马使半王三、张吉昌、水池小索郎、兵马使阴定奴、保元张郎等边上是有墨点标示。社官汜德子、汜清子、汜延受、汜恩信、汜定迁、押衙阴定安、汜定子、汜盈子、唐再昌、令狐郎、少令狐郎、大石郎、小石郎、曹愿昌、阎子张郎、王郎、大索郎、荆郎、小曹郎、唐粉子、兵马使半王、兵

使阴定奴、保元张郎等名字边有小圆圈。而在汜延受、押衙阴定安、汜盈子、唐再昌、令狐郎、大索郎、荆郎、小曹郎、兵马使阴定奴等人名边上有勾画。对于这些记号,宁可、郝春文先生认为:“疑墨点为社人自己所标,表示已知;圆圈和勾画为社司所加,表示到场及纳物与否”。^[3]

我们很容易看到,这种身亡转帖与春座局席转帖等在文本结构上几乎一致。这里稍微需要说明的是,丧葬互助是结社的重要目的之一,而不同的结社关于具体的规定是可以不同的,其中纳物部分尤其可以表现社人的经济状况。

虽然有些转帖因为残损我们已经看不到原貌,所以集合社人的事由也就不清楚。但是有一批被称作“少事商量转帖”,虽然并没有残缺,但我们依然不能了解他们集合的事由。这是一种全体社人的开会通知。根据《社邑文书》的搜集,一共有 15 件这类转帖。^[4]以 S5631《庚辰年(980)正月十四日少事商量转帖抄》为例,了解这类转帖的一般形式。

社司 转帖 右缘少事商量,幸请诸公等,
帖至,限今月廿日卯时于普光寺门前
取齐。捉貳人后到,罚酒壹角;全部
来者,罚酒半瓮。其帖速递相分付,不
得停滞;如滞帖者,准条科罚。帖周
却付本司,用凭告罚。庚辰年正月十
四日录事韩愿清帖。社官杨愿受
社长孔文富 石录 白保富 韩愿清 白
保富 孔继存 张延愿 陈胜传 石愿子 张
残定 白汜三 张盈达 阎愿兴

从中我们不难看到,这种少事商量转帖与其他转帖形式上完全一致,只是事由上有所区别。少事,小事也。但是,因为需要社人共同商议决定,所以要开会。虽然这类集会不是既定活动,但是开会也一样遵守其他既定活动的规矩,迟到和不来者一样要接受物质惩罚。但是,没有纳物要求。

在转帖的形式上,我们也可以发现另外一种。上文罗列的各种要素一一具备,但在次序上有所变化。有一种渠人社,他们的转帖在标题之后先是被通知的名单,然后说“上件渠人……”。现以《甲申年(984)二月廿日渠人转帖》为例展示如下:

渠人 转帖 张愿昌 张定德 张丑慙 张愿通 张善
盈 张定奴 张 张丑奴 张勿成 汜义成 汜富达 汜
页子 贺方子 尹再昌 宋三郎男
上件渠人,今缘水次逼近,切要通底河口。人各锹鏊壹
事,白刺三束、枝一茎。帖至,限今月廿二卯
时,于粟子口头取齐。如有后到,决杖七下。全段
不来,重有责罚。其帖各自示名递过者。

甲申二月廿日录事张再德贴。

这件转帖来自 P5032,而这件文书中粘连多件渠人转帖,是探讨渠人社的最重要的一组资料。现在的这件转帖,是召集同社人疏通河底劳动的,这是渠人社集合很重要的活

动,是这个结社所特有的工作。与常见的其他种类不同,这个结社是以劳动生产为重要内容的结社。对此,我们有专门的章节讨论。这里需要说明的是,这种类型的转帖在这个渠人结社中广泛使用。在发现的 17 件渠人转帖中,这种名单在转帖前类型的转帖占据主流,共有 11 件。名单在转帖后部类型的,清楚的共有 4 件。另外有 2 件残损不清。这种占据渠人社转帖主流的转帖类型,因为名单在转帖前部,“渠人转帖”这个题目之后,立刻就是渠人名单,所以下文往往与此相配合,有“上件渠人”、“已上渠人”等转接语词。然后提出时间地点和诸要求等等。就形式上看,这种类型上的变化并不大,只是名单放置的位置不同而已,而基本要素并没有改变。不过,与通常那种形式的转帖的区别,是否是有意味的呢?对此,在渠人社一节中,我们有集中的讨论。

二、转帖的相关规则

以上,我们介绍的是一般的转帖形式和基本类型。所谓转帖就是通知书,“是社邑通知社人参加活动的通知单”。“社司转帖一般要写明因何事、带何物、在何时,到何地去取齐,迟到、不到以及违帖延误者的罚则,发帖的时日和发帖者的职务、姓名等。多数实用社司转帖在帖文后(有的在帖文前)要列上被通知者的姓名。被通知者接到转帖后,在自己的姓名右下角写上知字(少数)或在姓名右侧用笔加一墨点(多数)等表示已知的记号。再转给下一个人。如此接力式下传,直至最后一个人,再转回到发帖者手中。有的实用社司转帖在社人姓名旁还有社司的勘验符号”。^[5]一般情况大略如此。我们从这些一般的情况入手,了解转帖的相关规则。

准条。首先在这里应该强调的是,转帖的内容不是随意的。这就是说,转帖的内容要有根据,在我们上举的资料中已经可以看得出来,那就是“准条”。结社的集体活动是准条举行,科罚也是准条办理。这个“条”就是社条。现在发现的社条,虽然内容不等一样,但是,凭社条行事都是重要法则。结社的基本活动,都是在立社之初商议好的,有的临时活动,也要社人共同商议决定。比如社人或相关人员死亡,其他社人要有吊赠,这是所有结社都十分重视的活动,甚至可以说这是结社的重要目的之一。丧葬互助的办法,物品种类和数量,在许多社条中都有规定,有的虽然没有规定,但临时也要讨论决定。社内其他活动也一样有此类规定。

P3544《大中九年(855)九月廿九日社长王武等再立条件》中规定:“社内每年三斋而社,每斋人各助麦一斗,每社各麦壹斗,粟壹斗。其社官录事行下文帖。其物违时,罚酒一角。其斋正月、五月、九月,其社二月、八月。其斋月违月,罚麦壹硕,决杖卅。行香不到,罚麦一斗。”

S2041《大中年间(847—860)儒风坊西巷社社条》是一件多次补充之后的社条,其中有“若右赠孝家,各助麻壹两,如有故违者,罚油壹升。”又有“所置赠孝家,助粟壹斗,饼贰拾。幡须白净壹尺捌寸,如分寸不等,罚麦壹汉斗。人各贰拾幡。”这反映的是不同时期的不同规定,但都有明确规定。

P3489《戊辰年(968)正月廿四日桂坊巷女人社社条》中的有关规定与我们上文例举的转帖内容最相近。“各自荣生死者,纳面壹斗,须得齐同,不得怠慢,或若怠慢者,捉二

人后到,罚一角;全不来者,罚半瓮。”S6537V《上祖社条》中规定:“凡有七月十五日造孟兰盆兼及春秋二局,各纳油面,仰录事于时出帖纳物。若主人不于时限日出者,一切罚麦三斗,更无容免者。”所谓罚麦罚酒,应该是指本应纳物之外的部分。

总之,转帖中的内容,具体的活动,社人的义务,迟到或不来者要承担的惩罚,都是事先规定好的,并且有社条的白纸黑字为证。所谓准条云云,决非虚言。

放帖。转帖的发放,一般由社录事经手办理。在众多的转帖中,多有社录事署名者。需要继续申明的是,录事发放转帖,其实就是一次活动的发动,而每一次活动都涉及社人利益,因为迟到或不来者都要科罚。所以,即使是少事商量这种活动也应该有所根据的。即是说,发动社人活动,必须有理据。这个理据,要么是社条的具体规定,要么是社条允许的。

在P3544《大中九年(855)九月廿九日社长王武等再立条件》中规定的条款中有直接的说明:“其社官录事行下文帖”。文帖,即转帖的另一种说法。在社条中明文规定转帖是由录事“行下”的,这就是说转帖的撰写、发放和回收等,属于录事的工作职责,而且是事先明确规定的。当然,这是指多数情况下。我们也能见到其他人放帖的。S5825《某年四月一日设斋转帖》放帖人就是“社长杨岸”。有的转帖在放帖人的位置上标明“社官”,可以认为是录事的另外一种说法,如S5631《庚辰年(980)正月十四日少事商量转帖抄》,在放帖人的位置上写着“社官杨愿受”,同时在社人名单上有“社长孔文富”,那么杨愿受应该就是录事。因为我们见到的社条比较少,不知道是否所有社条都规定录事放帖。但在已知的社条中,虽然没有都如此,但类似的依然不少。P3489《戊辰年(968)正月廿四日桂坊巷女人社社条》中也有很具体的规定:“或有凶事荣亲者,告报录事,行文放帖,各自兢兢,一一指实,记录人名目。”这里,关于转帖的许多内容实际上已经进行了明确的规定。不仅有程序规定,还有内容规定。丧家要告诉录事,录事“行文放帖”。行文,就是撰写;放帖,就是发放并回收转帖。“各自兢兢”指的是态度,包括所有社人。“一一指实,记录人名目”当然是指转帖的内容,各项内容应该明确并且记录人名。S5629《敦煌郡等某乙社条壹道》是一个社条文样,就是社条的样本,它更能代表社条的一般状况。其中有一条规定是“自后若社人不听三官条式者,痛杖十七。”条式,可以看作是发帖的另一种说法。

关于放帖的程序,在S2041《大中年间(847—860)儒风坊西巷社社条》中的规定与上文不同。其中,关于孝家的权力义务规定很具体明确:“或孝家营葬,临事主人须投状,众共助成。”如果说“告报录事”,可以是口头报告,但这里的“投状”无疑是要求书面报告了。在这里,显然突出了投状这个环节,但省略了放帖环节。

滞帖。转帖发放,多是在活动的前一天进行,有的甚至是当天发放,当天活动。因此转帖的运转速度决定着通知是否及时传到到每一个社人。所以转帖中都强调快速传递的必要性,并且明确不得滞帖,若发生滞帖,要准条处罚。我们现在没有进一步的资料可以说明,什么情况下是滞帖以及如何惩罚。

在耽误转帖运行的各种情况中,肯定是滞帖最常见也最容易引起争端,所以每一个完整的转帖资料都有这方面的规定。在现在所知的资料中,只有一件转帖提到另外一种情况,那就是远比滞帖更严重的问题。S705《某年十月十八日社司转帖》中有这样的言辞:

“……其帖速递相分付,不得滞帖。如有匿帖者,准前科罚。”“匿帖”,在这里应该属于“滞帖”的一种,但事耽搁与有意匿藏的动机是有很大的差距的。甚至,即使在今天的环境中都无法设想,如何可以匿帖。一定是先有匿帖这种行为存在,才有这样的转帖用语出现。一定是滞帖比较常见,所以才有每帖都要申明的滞帖惩罚。

示名。录事放帖,见到转帖的社人要一一进行已知确认,这称作“示名”。上文的“一一指实”,也应该包括这个含义。已知确认是很重要的一个环节。转帖通知社人集合,如果有的社人没有接到通知就不会按时参加活动。而结社最重要的就是集体活动,因为许多这类集体活动都有集资(物)内容,有人不参加就会出现一系列问题。没有接到通知的人,是否接受处罚;被通知人方面接受惩罚是否合理;凡此等等,都是一个组织中必须要面对的问题。所以,强调已知的确认是很关键的。对此,在 S2041《大中年间(847—860)儒风坊西巷社社条》中的规定很有意义。“或文帖至,见当家十岁已上夫妻子弟等,并承文帖,如不收,罚油一胜(升)”。这就是说,家中只要有十岁以上的人在家,就有接受转帖的义务。扩大接受转帖的家庭成员范围,就是为了增加接收率。

在已知的转帖中,有一部分就是实际的转帖流传下来的,另外一部分属于抄件。这其中的分别,最重要的就是在名单中是否有什么记号存在。关于这个记号,杨森先生有专文讨论。他的文章范围是关于敦煌社司文书的画押符号等问题,包括了我们这里讨论的转帖但并不限于转帖。^[6]根据杨森的调查,在各种结社文书中,有许多地方需要签名画押,而使用在转帖上最多的是墨点等记号。在当时的教育条件下,这应该是正常的。加之,如十岁以上的孩子也可以签署已知确认,那么家墨点就比写字更容易实现。在我们的统计中,转帖中多数并没有写明需要示名,也许这是一个常识性的要素。但是,确实依然有的转帖写明这一点。其中,还有一些差别,这就是“示名”与“署名”的差别。对此,列表以明确。

关于有明确“示名”要求的转帖一览表

原编号	原文	《社邑文书》页码	《社文献》页码
P4987	其帖各自示名递过者	119—120	67
P2880	其帖各自示名递过者	206	54
S327V	其帖各自示名递过者	208	115
P2679(3)	其帖各自示名递过者	351—352	61
S6123	其帖各自示名递送者	378	67
P5032	其帖各自示名递送者	382	70
P5032	其帖各自示名递送者	384	70
P5032	其帖各自示名递送者	386	71
S11353	其帖各自急速署名递送过者	338	
BL 殷 41V	其帖署名(下缺)	368	
P2558	其帖各自署名递过	376	69

署名与示名,应该含义相同。但是,示名的说法范围似乎更广泛,所有记号都可以看

作是示名。要求署名的转帖,也应该是示名的一种。这里,之所以强调这个问题,是相信示名表达的是社人对于转帖的已知确认。这样一来,转帖也就成了一种简单的契约,是“同意”的确认。这虽然是一个细节问题,但也可以看到结社的本质倾向。

P5003《某年九月四日社户王张六身亡转帖》:

社司 转帖

社户王张六身亡

右件社户,今月四日申时身亡,葬宜五日殓送,
为缘日速,准条合有吊赠。借布人各一疋,领巾三
条,祭盘麦各三升半,赠面各三升半。其布、麦、
面等,并限明日寅时,于官楼兰若齐集。
取三人后到,准条科罚。其帖获时递相
分付,如停帖不行,准前。帖周却付本司。
九月四日酉时。录事安颢。

在此之后的名单部分,他们的示名方式只有“知”和“不知”两种。其中标明“知”的共12人,包括社长王超和社官汜块。而在马太清、赵太平和徐清三人的名字边则标示“不知”。另外张国清、石都都、陈卢飒、田光德四人名字边则没有任何字样。对于三位名字边写有“不知”二字的三人,杨森先生认为:“可能是因泄怨气,他们每个人都押了‘不知’二字”。示名本身是标示已知,所以写上“知”字是不难理解的。但是,收到转帖反而写上“不知”,太过难解。我们已经说明过,这类活动其实都是事先商量好的,社人之间的这种关系是契约关系,这三人没有必要如此轻率对待自己的承诺。与这件转帖有直接关系的P5003V,就在这件文书的北面,是一件《社户王张六身亡纳赠历》,其中马太清(写作马清)、赵太平和徐清都有交纳,赵太平名下是:“生布一疋,本名。白领巾三条,本名。”徐清名下是:“生细布一疋,领巾三条。内一红,并本名。”马清名下是:“生布一疋,有汜重英字”。现在看来,三人名字边的“不知”二字,决不是他们自己所写,而是社司所写。当转帖回到社司的时候,证实确实没有通知到这三个人,录事于是在他们的名字边加写“不知”二字,然后继续想办法通知他们,结果后来还是找到了这三个人,他们在九月五日的送葬活动中并没有出席,而且按照要求交纳了他们应该加纳的物品。

P3489《戊辰年(968)正月廿四日桂坊巷女人社社条》中最后一句是:“右入社条件,在后不承文帖及出社者,罚醴一筵。”所谓“不承文帖”,应该就是不示名的行为。

是否有社人反对转帖的问题呢?敦煌出土的相关文书,确实给出了这样的例证,说明如果社人不认可,活动就会遭到否定。S5828号就是这样一件文书。现抄录如下:

在城内有破坏兰若及故破佛堂等。

社内先来无上件功德修理条教。忽然放帖,

集点社人,敛索修理兰若及佛堂。於他众

人等情理不喜劝修理。(后缺)

何不相时。只如本社条件。每年正月十四日各令

纳油半升,於普光寺上灯,犹自有言语,遂

即便停。已经五六年,一无荣益。近日却置

依前税油上灯,亦有前却不到,何况条外抑
他布施。从今已后,社人欲得修功德及布
施财物并施力修营功德者,任自商量,
随力所造,不关社(后缺)
若有社司所由匠(后缺)
理塔舍,并不在集(后缺)
一头,将充社内(后缺)

一项并不属于社人应该承担的义务,是社条中没有规定的内容。但是现在却“忽然放帖,集点社人,敛索修理兰若及佛堂。”社人反对这项活动,显然是在接到转帖以后得知,他们不同意,于是提出反对意见,宣布此后这种社条之外的活动和布施,社人可以自己行动,与社无关,就是不能以社的名义集合社人。

总之,转帖资料虽然所见很多,但若仔细考察,确实还有许多问题。在转帖的成立,转帖的运行等诸多方面,既有社条那样的根本理据,也有防范各种疏漏的努力。我们更可以把转帖看成是执行社条的一个具体环节,也可以看成是在社条这个总的契约之下的一个分契约。转帖反映出来敦煌民间结社组织的成熟与理性,真是毋庸置疑的。

三、作为处罚依据的转帖

在所有的转帖中,“帖周却付本司,用凭告罚”已经是个常见用语,这里反映着转帖的另外一大功能,那就是作为处罚的原始单据。

P2842(1)《甲辰年(944)八月九日郭保员弟身亡转帖》:

社司 转帖

右缘郭保员弟身亡,准条合有赠
送。人各鲜净色物三丈,麦一斗,粟一斗,饼
廿。帖至,限今日巳时于录事家送
纳。捉二人后到,罚酒一角。全不来,罚酒
半瓮。其帖速递相分付,不得停滞,如滞帖
者,准条科罚。帖周却付本司,用凭告罚。

甲辰年八月九日录事高帖

社官石 武社长 罗流子 罗英达 高山山
吴加盈 王清子 石义深 王骨子 游留住
樊粉捶 孔清儿 王再庆

欠色物人:罗流子欠二丈八尺;石义深
全口。王骨子欠八尺。游留住欠九尺。王再庆
新妇全欠滂用,罚酒一瓮。武社长
男德友买算入,人罚酒半瓮。

在这个转帖的名单中,社官石名字边,有“全”字。武社长、罗流子、高山山、吴加盈、王清子、石义深、王骨子、樊粉捶等八人名字边注有“足”字。而罗英达、孔清儿和王再庆三人

名字边注有“欠饼”二字。游留住的名字边有两字,其中一字为“欠”字,但随后的字已经无法辨认。如是“饼”,则与罗英达等三人一样。这些在名字边加注的字,应该是社司录事所为,不能看作是本人的画押。名单之后,另有欠物帐单,两者之间的关系,也不是很清楚。

这里,显然还有我们不甚明白的地方。但是,如“欠饼”一定是应交的二十枚饼没有交纳。注明“全”与“足”字,含义究竟如何,尚不十分清楚,既然罗流子在名单中注明“足”字,为什么随后的帐目中还注明欠二丈八尺。再有,王再庆新妇和武社长男为什么也进入这个帐单中。根据“罚酒半瓮”的说法,适合“全不来”的情况。但罚酒一瓮的决定则不知道根据什么。这个结社,可能是那种家庭之间的结社,即使转帖上也就是表面上看很像似个人之间的结社,比如这次集合是因为郭保员弟弟身亡,然后社人根据社条前往赠纳。所以,参加活动的并不只是每户的代表,也有其他成员,于是王再庆的新妇和武社长的儿子都出现在这里。

但是,无论我们还有多少细节不清楚,但有一个总的方面我们是清楚的,这就是转帖中强调的“帖周却付本司,用凭告罚”不是虚言。转帖成为结社开展活动的最原始的记录,涉及到每一个社人在每一次活动中的状况。不仅如此,转帖还是纳物数量、种类和时间、地点等基本问题的唯一证据,对于社人的相关处罚当然要以当时转帖为准,所以转帖是必须妥善保存的。从这里转帖的利用情况看,社司在转帖上直接做出记录和标示,对于违反相关规定的社人进行处罚,也就有了很直观的依据。

上文所举的 P5003《某年九月四日社户王张六身亡转帖》的名单之后,还有一下一些文字:

十一月七日纳局席面、麦不到人:孟金太、石都都、田光德。后到人:马太清、赵太平、徐清。后集口口口。

纳麦不到人:孟金太、王金刚、李再清、张天养。纳布不到人:洛骨斋、张天养、口口口、王金刚。

陈卢颯处存粟三斗五斤。

这部分文字,当然也不是转帖的一部分,而是在转帖之后,利用转帖余下的空白纸记录了后来社人集体活动的情况。但是,从一般的转帖我们很容易看得出来,这份总结,正是根据转帖做出来的。不仅如此,我们从中还了解到,社人的迟到或不来,所谓处罚还是经过一定的程序的。根据转帖,归纳出违背规定的各种情况,名单分别通计。应纳物品,也分种类进行统计。这是比转帖更进一步的程序,是在传帖之后完成的工作。这个统计,一定会成为后来进行处罚的根据。

S1475 背 1—2 这件《申年五月社司罚请处分状》,就是一件关于具体处罚的:

社司 状上

五月李子荣斋不到人;何社长、刘元振并斋麦不送纳。

不送麦,成千荣。行香不到,罗光进。

右前件人斋及麦,行香不到,准条合

罚。请处分。

牒件状如前。谨牒。

申年五月 日赵庭琳牒
(判)附案准条处分。庭璘。

廿一日。

这是更清楚的一件结社文书。在五月份的社斋日,因为是在李子荣家举办,所以称作李子荣斋。在这个活动中,何社长、刘元振没有交纳应交纳的斋麦。成千荣也没有送麦。举办行香仪式的时候,罗光进没有参加。这三人都违背相关规定的,现在由赵庭琳写了这份状,要递交给什么人或会议,估计应该是社人会议,准备处罚。最后的判语是“付案准条处分。庭璘”,时间是五月的“廿一日”。这个依照社条处分的状是被批准了。付案,表明他们有一套文案系统。

由此,我们就可以从转帖,到统计,到处分状,在决定社人惩处的程序上,至少有这样三个程序。毫无疑问,转帖就是这一程序的起点。敦煌的民间结社,在内部的管理事务上是公开透明的,这对于结社的健康发展应该是很有益处的,也是这些民间结社成熟的一个重要标志。那么,仅从转帖的功能上,我们就可以观察到这一点。

宁可、郝春文先生研究敦煌民间结社问题,同样很重视转帖的功能,不仅在于这些结社转帖透露出来的社会历史价值,也在于转帖在当时社会的广泛应用。他们不止一次强调指出:“转帖是唐代常见的类似通知单的文书,它适用于成员居住分散的组织和团体。”^[7]“转帖是唐宋间敦煌习见的类似通知单的文书,适用于成员居住分散的组织和团体。”^[8]在这里,我们有意地加以补充,礼图说明在敦煌的民间结社中,转帖这种通知单,不仅有通知社人集合开会的功能,还有“用凭告罚”的功能。在结社的记帐系统中,转帖是第一步,类似原始单据。

四、转帖的传递顺序——以张再德社转帖为例

这个问题的提出是基于这样的考虑:所有的转帖都有一个传递过程,那么传递是否有一个相对稳定的顺序呢?因为转帖的传递最后要回到发帖人手中,即所谓“帖周却付本司,用凭告罚。”转帖常常是考虑时间问题的,“滞帖”是传递过程中要尽力避免得一个问题,有人“滞帖”是要接受处罚的。既然如此,发帖之始,对于这个问题就应该给予适当地注意,所以被通知者的名单就有可能存在一个顺序问题,因为大家彼此熟知,录事当然知道如何传递更快捷。这个问题虽然存在,但却很难论证,因为敦煌发现的转帖数量可谓不少,但毕竟分散于太多组织之中。能够进行讨论的,张再德所在的渠人转帖成了几乎唯一可资利用的材料。这些资料我们在“论渠人社”的第一节中已经作了录文,而关于渠人社的问题,也可以参考。这里,我们只讨论一个结社中成员的居住问题。

我们把全部张再德发放的转帖列入表中,并标出每个人出现的顺序号,观察成员彼此之间是否存在相对固定的顺序。

张再德渠人社转帖中的人名顺序统计一览表

序号	名单	2月20日	2月29日	4月12	4月17日	9月21日	10月3日	10月4日	月日不清
1	张愿昌		1	14	9	1	1	1	
2	张定德	2	1	9	5	7	4	4	
3	张丑愁	3	3	12	6	5	10	6	
4	张愿通	4	2	10	8	6	5	5	
5	张善盈	5	4	13	7	8	8	7	
6	张定奴	6	9	1	1	12	11	12	2
7	张 搗	7	8	2	2	15	15	15	
8	张丑奴	8	10	3	3	13	12	14	3
9	张勿成	9	12	5	4	14	13	13	
10	汜义成	10	14	8	11	2	16	10	
11	汜富达	11	15	4	10	10	18	9	
12	汜员子	12	13	7	12		17		
13	贺方子	13					7	17	
14	尹再昌 14				14		6	18	5
15	宋三郎男	15	18						
16	张押牙	5							
17	张愿德		6	15		3	2	2	
18	张定千		7	16		4	3	3	
19	张再成		11	6			14	16	1
20	宋南山		16						
21	宋清儿		17			16			
22	张富通			11		9	9	8	
23	张善庆			13	7	8	8	7	
24	贺进子				13				
25	宋方子				15				
26	宋二娘				16				
27	汜延子					11		11	
28	宋保岳					17	19	19	
29	宋清兴					18			
30	李仓曹								6
31	宋满岳								7
32	汜不子			17					

当然,我们必须承认资料依然有限,并且需要排除许多因素。这些田地排在一起的人们,他们的住处并不一定也在一起。但是,转帖应该是送往家中的,所以他们居家的位置是我们这里最希望了解的。有些人,因为土地主要不是分布在沙渠,不是所有的活动都来参加。这样,即使是那些经常参加的人们的居家位置关系也会因此要发生一些变化。那些较少参加活动的人,因为缺少可比性,同时又增加干扰性,对此我们并没有很好的处理办法。

有两份资料是我们分析这个序列问题的重要参考。在四月十二日的转帖之后,附有一下文字:“甲申年四月十四日渠家造局席。头团张定奴、张再德二人。汜富达、汜员子二人;张搗,丑奴二人;再成、勿成二人;愿昌、愿德二人;定德、丑憨二人。”这是两人合作的局席名单,因为人员多,可能不会所有的人都能够排在四月,所以有的社人没有排上。这些两人一组主持的活动,虽然多数人并没有写出姓氏,那是因为省略,因为大家都姓张。是什么因素决定了这两人而不是另外两人组合在一起呢。汜富达和汜员子的例证启发我们,这个组合有一定的内在要求。汜氏两人可能是兄弟一族,但那众多的张氏兄弟当如何组合呢?

另外一件资料是兄弟转帖,在第一节已经录文,从中我们发现张再德渠人社的人许多又参加另外一个兄弟社,而他们当然应该是同族人。我们排出没有在其他转帖中出现的人,就有了下面的我们熟悉的 10 人名单“丑奴、再成、再德、勿成、定德、善庆、丑憨、愿昌、愿德、汜富达。”除了汜富达以外,都是张姓,汜富达也许是他们的表兄弟。那么,再来观察上一件资料中的两人组合,他们有的名字非常接近,如张愿昌和张愿德,但多数并非如此,比如张再成、张再德和张勿成三人,不知道哪两人的血亲关系更近。所以我们判断上一件资料的俩人组合的理由,有可能是居住的距离关系较近。

现在回到上表中来进行观察。我们在这些资料中,不能排出一个完整的居住关系序列,但是我们依然有一些重要的发现,那就是,虽然不能全体排序,但是,其中有一些明显更接近的组合。汜富达和汜员子曾经联合主办局席,他们在转帖中的位置也总是很靠近。在 7 次的集合通知中,两人有二次名单顺序排在一起,而把作为汜员子的替代汜延子的顺序带人,则又增加一次。这样看并不多,但看看三个汜氏的主要成员,汜义成、汜富达和汜员子(含汜延子),三个人的顺序在一起的数量则高达 5 次之多。三人的顺序并不绝对一致,或先或后,但总是在一起。这样,我们就可以这样推定:三位汜氏居住地是接近的。

张勿成与张再成也一起办过局席,虽然张再成参加集会不如张勿成那样多,但他可以统计的四次中,竟然有三次是与张勿成顺序连接在一起。

张定德、张丑憨、张愿通和张善盈(含张善庆)四人的出场顺序也很紧密,在 7 次的统计中,有 5 次联系在一起。另外一次(4 月 12 日)其中也仅在中间插入了一个张富通。而张富通参加了 4 次活动,都与以上这些人连接在一起。这其中,张定德和张丑憨是联合办过局席的。

张定奴和张丑奴的出场顺序,在可以统计的 7 次,另外再加上一次参考,竟然有 4 次是联系在一起的。而另外有三次中间只隔了一个张搗。而张搗与张丑奴是曾经共同办过局席的。同时,张勿成又与这个三人联系紧密。

在 7 次统计中,张愿昌竟然有 4 次被排在第一位。他与张愿德一起办过局席。在张愿德第一个出场的 4 次中,有 2 次张愿德是第 2 位。而在张愿德可以统计的 5 次活动中,有 4 次是从张愿昌手中接过转帖的。

张愿昌之所以总是被排在转帖的第一位,是否与他家距离录事张再德较近呢?在没有排张愿昌为第一位的时候,有2次排给了张定奴,1次排给了张定德。而张再德与张定奴一起承办过局席,或许张再德与张愿昌和张定奴的居家距离较近。

我们能够说明的依然有限,在这里探讨的问题是希望通过转帖的排序程序观察这些人的居住关系。接过转帖的人,总是希望把转帖传给距离自己最近的人家,这其实要求录事在写名单的时候考虑到这一点。虽然不可能人人如愿,依然会有人要走稍远的路去通知下一家,但从转帖书写的时候就尽可能照顾到的话,看起来如同运筹学,但原理毕竟并不复杂。当然,我们这里使用的资料只有张再德渠人社的一社资料,虽然也有其他的结社不是一件资料,但因为分析资料依然不足,所以才用张再德渠人社的资料为代表。

五、转帖的广泛利用

我们在敦煌的结社文书中发现大量转帖,我们同时可以证明转帖的利用对于这些古代民间结社的意义很重大,但是这并不是说转帖应该属于当时结社的专利,恰好可能相反,民间结社对于转帖的利用,根植于更深厚的传统,至少与当时的历史环境是相适应的。

在敦煌文书中,不仅存在着许多民间结社的转帖,同时也存在着其他性质的转帖。

S4504V《年次未详(十世纪前期)七月三日行人转帖》:

行人转帖 已上行人,次着上直

三日,并弓箭、枪排、白棒,不得缺少壹色。帖至,限
今月卅日卯时,于东门外取齐。捉二人后到,决杖七下。全不来,官有
处分。其帖各自示名通过者。

七月三日队头吴、副队张。

王粉堆 阎药子 赵阿朵 唐钵令 高阿联 裴秀子

(以下人名略)

行人不是一种结社,而是准军事化的武装组织,但他们也利用转帖完成召集成员的工作。审核行人转帖与一般结社转帖的异同,差异是存在的,但整体形式基本如一。说明集合缘由,时间地点和要求携带的物件,都一一具备,并且也如结社的转帖一样捉二人后到进行惩罚,同时要求“示名”传递。

S6010《年次未详(900年前后)九月七日衙前第六队转帖》:

衙前第六队 转帖 押衙王通信银镜 兵马使李海满
宅官马苟子银镜 吴庆子 张员子 吴善集 程进贤 令狐昌信
贺闰儿 康义通 高和子 右件军将随身人各
花毯一领、牙盘一面、踏床一张。帖至,限今月九日卯时
于衙厅取齐。如有后到及全不来者,重有科
罚。其帖各自署名通过者。

九月七日副队索富口口

队头押衙沘口口口

这是标准的军事组织,他们也在用转帖的方式集合队伍。所有的词汇,与一般结社转帖都

一样,包括后到、全不来这样的用词。但是,这里没有说道杖罚,只说重有科罚而已。

此外,转帖还被佛教寺院用来召集当寺的僧众。P4981《年次未详(961?)闰三月十三日当寺转帖》:

当寺 转帖

都僧录和尚 口僧正 解僧正 汜僧正 大刘法律 大
罗法律 张法律 口法律 祥刘法律 马法律 平法律 曹法律
口法律 口法律 小吴法律 武法师 张法师 吴法师
口藏 法证 道宽 定口 慈方 智力 大力 法胜
福常 愿安 应林 宏志 承定 会集 弥保集 愿保
口真 理祥 理口 教兴 保达 子口 定兴 口儿
黑子 丑儿 理乘 再富 不勿 安通 史儿 愿遂
顺清 保兴 丑胡 苟奴 富盈

右件徒众,今缘裴寺水漂破坏,切要众
力修助。僧官各铜铤壹个,散众铁铤一事,又
二人落鞞一枚。帖至,限今月十四日卯时,
依寺头取齐。捉二人后到,决杖七下,全不来
罚酒壹瓮,的无容舍。其帖速分付。帖周却
付本司,用凭告罚。

闰三月十三日兰官僧正口帖。

在寺院召集僧众返回寺院修理被水破坏的寺院的时候,他们也采取了发放转帖的方法。其中,时间、地点和要求个人需要携带的工具等都一一进行了说明,迟到和不来的也要接受处罚。转帖也要求回付本司,“用凭告罚”。这里,除了结社的那种组织以外,与结社几乎没有任何区别。当寺转帖有许多种类,事由各异,“有修堤、拽碾、少事商量、贷便等。”郝春文先生根据这些当寺转帖等资料,考察敦煌唐末五代宋初敦煌的僧尼生活,发现许多僧尼并不住在寺院而是住家,所以才会有这种转帖。^[9]

新发现的敦煌资料,还有一件“学童转帖”,为小事商量,限在当日午时院内取齐。文书名字就是“学童转帖”,最后两字“学郎”相信也与这个转帖有关。研究者认为,这是曹氏归义军时期的寺学资料。^[10]

通过以上所举的例证,我们可以看到在敦煌,利用转帖传达集合信息的场所绝非只有结社一种。当然,这并不是说,任何信息的传达都要依靠转帖。使用转帖有一定的前提条件,这就是在一定的范围之内,传达转帖的任何一方都是事先同意者。这就是说,转帖的使用是被限制在约定俗成的范围之内。不能想象对陌生人使用转帖。于是我们看到,不论是行人、军人、还是同寺僧众,都是符合这个条件的。这个条件是什么呢?就是一定的组织之内。

转帖除了含有事先同意或约定的意义以外,它在传达信息方面确实具有一定优势,那就是白纸黑字,事项说明清楚,要求清晰明白,信息是准确的。它要经过被通知者的“示名”,对已知进行确认,所以减少了耽误的可能。正因为如此,转帖才会有较大的应用空间。在唐朝,即使朝廷之上,也有使用转帖传达信息的记录。刘肃《大唐新语》卷三载:

则天朝,豆卢钦望为丞相,请辍京官九品已上两月俸以贍军,转帖百司令拜表,群臣俱赴拜表,而不知事由。拾遗王求礼谓钦望曰:“群官见帖即赴,竟不知拜何所由。既以辍俸供军,而明公禄厚俸优,辍之可也。卑官贫迫,奈何不使其知而欺夺之,岂国之柄耶?”^[11]

司马光《资治通鉴》对此的记载如下:

豆卢钦望请京官九品已上输两月俸以贍军,转帖百官,令拜表(胡三省注曰:转帖者,止书一帖,使吏以转示百官)。百官但赴拜,不知何事。拾遗王求礼曰:“明公禄厚,输之无伤;卑官贫迫,奈何不使其知而欺夺之乎?”钦望正色拒之。^[12]

同一件事情,《通鉴》的记载是有省略的。从王求礼的说法中,我们看到当时朝廷集合百官,用的正是转帖。豆卢钦望想把京官的两个月的俸禄用作军事,但又要用百官自己的名义。所谓拜表,就是大家共同署名之类。本来可以在转帖中说明白的,但豆卢钦望担心反对,所以故意不说,结果被王求礼拆破。从这个资料中可以看到,对于丞相的转帖“群官见帖即赴”,说明这是很常用的集合百官的方式。

由此可见,转帖是笔纸书写时代一定空间之内进行信息发布的常用方式。即使在今天,长者的记忆中,依然不乏转帖的内容。这个信息传播方式,从朝堂之上,到民间基层都广泛运用。在敦煌文书中,社司转帖并不都是实用文书,许多是抄件和习字,这里包含的历史信息其实很多。而从本文的视角来看,在一个民间结社发达的时空之内,文字的使用不一定都与国家的官方系统相联系。文字的实用性很强,有着强烈的社会色彩,因为对于一般的基层民众而言,把书写目标确定在转贴、契约等这种日常实用文书上,是完全能够理解的。

注 释

[1] 郝春文先生后来又进行了补遗工作,见《敦煌社邑文书辑校》补遗,共分三集发表,见《首都师范大学学报(社会科学版)》,1999年第4期;2000年第2期;2001年第4期。再收集文书34件。

[2] 参见郝春文《敦煌遗书中的“春秋座局席”考》,《北京师范学院学报》1989年第4期,第31—36页。

[3] 宁可、郝春文《敦煌社邑文书辑校》前言,南京:江苏古籍出版社,1997年,第12页。

[4] 郝春文先生在《敦煌社邑文书辑校》出版以后,继续搜集相关文书,集中发表了三篇《敦煌社邑文书辑校》的补遗文章,分别发表在《首都师范大学学报(社会科学版)》1999年第4期;2000年第2期和2001年第4期。其中有社条、身亡转帖等,但没有少事商量转帖。

[5] 宁可、郝春文《敦煌社邑文书辑校》前言,第12页。

[6] 杨森《敦煌社司文书画押符号及其相关问题》,《敦煌学辑刊》1999年第1期,第85—90页。

[7] 郝春文《敦煌遗书中的“春秋座局席”考》,《北京师范学院学报》1989年第4期,第31—36页。

[8] 宁可、郝春文《敦煌社邑文书辑校》,第69页。

[9] 参见郝春文《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》第2章《僧尼的社会生活》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第74—122页。

[10] 郭富纯、王振芬《旅顺博物馆西域文书研究》,沈阳:万卷出版公司,2007年,第45—59页。图版见该书第211—213页。

[11] 《大唐新语》卷3,北京:中华书局,1984年,第43页。

[12] 《资治通鉴》卷205,中华书局,1956年,第6495页。

此槽头非彼槽头

——鄞善文书“槽头”与葡萄酒有关说

卢向前

(浙江大学中国古代史研究所)

陈国灿先生在《吐鲁番学研究》2005年第2期发表大作《鄞善县新发现的一批唐代文书》，刊布介绍23件唐代高宗至武则天时期西州柳中县有关“租田契、佃种葡萄园契、雇人雇车上烽戍契、欠钱定期归还契、交纳钱粮抄”等文书，大有惠于学界。对于这些文书，陈国灿先生作了必要的整理工作，进行录文，并有必要的解释。这就为我们判读文书提供了方便，但陈先生关于鄞善文书中“槽头”的解读则尚可商榷，谨此提出，以供参考。

槽头一词，在这23件鄞善文书中，凡二见，其一在第三件《唐光宅元年(684)十二月以犍租田契》，其二在第一二件《武周吕懋子从和利(当为行)本边佃葡萄园契》。为见其全貌，先录下，其俗字都改为正楷。

《唐光宅元年(684)十二月以犍租田契》：

- 1 光宅元年十二月十日，酒[
- 2 租取光宅貳年中新[
- 3 槽头与夏价绀犍[
- 4 □过其月不还犍，[
- 5 □□平□□□□[
- 6 []无信，故

(后缺)

《武周吕懋子从和利(当为行)本边佃葡萄园契》：

(前缺)

- 1 []壹园贰亩，初年十月槽头[
- 2 []到叁年中，与浆陆斛；到肆，与浆[柒]
- 3 []更无杂果。到叁年、肆年中，与梨柰
- 4 □[斛]，年合着柱索到陶满日，今运柱索
- 5 []随时修理，必吕加工修理好，若转
- 6 []罚银贰拾文。若不佃和陶者，
- 7 []陶满日，合还柱索，契有两
- 8 []指为定，两和立契，检为
- 9 []陶主 和行本 | | |

10	·陶主 和本母
11	佃陶人 吕懋子
12	知见人 张蕴子
13	知见人
14	知见人赵赵 留 七

陈先生以为,“槽头,通常指喂牲口的地方,或为喂牲口者的自称。唐代西州长行坊的伤病马匹,均送牧马所分群牧养,群下又分槽,群有群头,槽有槽头,故此处槽头,又具有饲养官马的一槽之头的特殊含意。此称又见于下列第一二件《武周吕懋子从和利本边佃葡萄园契》,吕懋子担任或曾任过官府槽头这一官差,故常自称为槽头。由此推测,这里的租田者可能也是吕懋子。”关于长行坊中的“槽头”,陈先生还有注称,《唐张从牒为计开元十年蒲昌群长行马事》文书,其中有“得槽头梁远状”之文字。^[1]

固然,槽之为词与牛马有关,《说文解字》卷六上解“槽”为:“畜兽之食器,从木曹声,昨牢切。”《玉篇》卷一二则称:“槽,(徂毫切,马槽。)”更有《晋书》卷一《宣帝纪》载:“魏武帝帝有雄豪志,闻有狼顾相,欲验之,乃召使前行,令反顾,面正向后而身不动;又尝梦三马同食一槽,甚恶焉。”

而《续资治通鉴长编》卷一〇四宋仁宗天圣四年九月条称:“王曾对曰:‘……且祖宗旧制,以群牧司总天下马政,其属有左右骐驎院,分领左右天驷监,左右天厩坊;其畜病马,有牧养上下监;牧兵校长,有提举指挥使、副使、员僚十将、节级、兽医、槽头、刷刨、长行,调上乘有小底。诸监之在外者云云’”。显然,这里的“槽头”是职役之一,有陈国灿先生所谓“饲养官马的一槽之头”的含义。

但槽亦有与酒相关者。《康熙字典》卷一四解“槽”字,其中一义即云:“又酒槽,酒坊也”,并引李贺《将进酒》诗句“小槽酒滴真珠红”为例。而李贺之全诗则见于《唐文粹》卷一三,其文颇与葡萄酒有涉:

琉璃钟,琥珀浓,小槽酒滴真珠红,烹龙炮凤玉脂泣,罗帏翠幕围春风。吹龙笛,击鼙鼓,皓齿歌,细腰舞,况是青春日将暮,桃花乱落如红雨。劝君终日酩酊醉,酒不到刘伶坟上土。

宋以后辞人骚客以“槽头”入诗而与酒相干者,大有其人。如苏辙《栾城集》第三集卷三:《十月二十九日雪四首》,其中一、二两首云:

床头唧唧槽鸣瓮,夜半萧萧雪打窗,拥褐旋惊花着树,泼醅初喜酒盈缸。邻翁晨乞米三斗,钓户暮留鱼一双,自笑有无今粗足,遥怜逐客过重江。(时逐客有过湖岭者。)

瓮灯照室久妨睡,雪气侵人不隔窗,枕上诗成那起草,槽头酒滴暗鸣缸。远来狂客应回去,高卧幽人未有双,犹忆新滩泊船处,堆蓬积玉撼长江。

黄庭坚《山谷集》,别集卷一《访赵君举》:

朔风吹雪满都城,晓踏骅骝访玉京,相引槽头看春酒,细流三峡夜泉声。

若据苏辙、黄庭坚诗意,“槽头”颇与酒之发酵过滤有关。

那么,上两件文书中的“槽头”为与“畜兽之食器”有关者,抑或与酒(葡萄酒)有关者?

实际上,第二件文书明确表明为“佃葡萄园契”,而从陈先生披露的第一七件《唐吕豉德租葡萄园契》文书看来,租佃葡萄园当与葡萄酒有关:

(前缺)

- 1]到十月
- 2]肆斗,其酒限到十月内偿,物向
- 3]斗,精抱(?)好苦酒壹斗,取物之
- 4]陶垣壁崩破,随时修治具字。柱
- 5]得支还支,得堆还堆。立契巴后,无
- 6]钱伍拾文。契有两本,各捉壹本,其
- 7]口穗乡例,两主和合,获指为
- 8] 租陶人 吕豉德 | | |
- 9 陶主 时欢伯 | | |
- 10 保人 左向指 | | |
- 11 知见人
- 12 知见人
- 13]金子 | | |

我们如果把《吐鲁番出土文书》中的相关材料与《鄯善文书》上引三件文书相比照,则可知这里的“槽头”与葡萄酒有关。

《高昌延寿九年(632)范阿僚举钱作酱券》^[2]

- 1 延寿九年壬岁四月一日范阿僚从道人元[][][]
- 2 取银钱贰拾文,到十月曹头与甜酱拾陆斛伍
- 3 斗,与诈叁斛,与糟壹斛,甜酱曲梅瓮子中取。到十月
- 4 曹头甜酱不毕,酱壹斗转为苦酒壹斗。贰主[]
- 5 同立券,券成之后,各不得返悔,悔者壹[][][][]
- 6 悔者。民有私要,要行贰主,各自署名为[]。
- 7 倩书赵善得
- 8 时见张善佑
- 9 临坐康冬冬

是件颇多错别字,但若与吕豉德契相较,则“苦酒”辞同,“甜酱”之酱当为浆,而作葡萄酒皆在十月,于是2行之“曹头”便也就是“槽头”。如果再看以下文书,那么,“槽头”与畜兽无关则更明了。《武周长安三年(703)西州高昌县严苟仁租葡萄园契》载:^[3]

- 1 长安三年三月二日严苟仁于曲善通边租取张渠陶^[4]
- 2 蒲一段二亩。陶内有枣树大小拾根,四院墙壁并全。其陶
- 3 契限五年收佃。今年为陶内支架短,当年不论价值,至辰
- 4 岁,与租价铜钱肆伯捌拾文,到巳岁,与租价铜钱陆伯肆拾文。
- 5 至午岁,与租价铜钱捌伯文。到未岁,一依午岁价。与捌伯文。年
- (下缺)

柱索、支架、年限等都与鄯善文书中葡萄种植暨葡萄酒酿造文字相关,于是“糟头”之概念也就与葡萄酒的酿造紧密联系了。

关于历史上吐鲁番地区的葡萄种植、葡萄酒酿造诸事的探讨,拙文《魏氏高昌和唐代西州的葡萄、葡萄酒及葡萄酒税》尝有论及,发表于《中国经济史研究》2002年第4期,陈国灿先生发掘之鄯善文书中有关葡萄酒制作的材料无疑增强了拙文的结论。有所遗憾者为我尚未得见李肖先生关于阿斯塔那墓地南北朝十六国早期酿造葡萄酒全过程壁画及其详细探究。^[5]而我最早得知陈李二先生的研究成果者在2006年武当山敦煌吐鲁番学研讨会上也。

注 释

[1] 见陈国灿《斯坦因所获吐鲁番文书研究》,第210页。

[2] 《吐鲁番出土文书》第五册,第56页。

[3] 《吐鲁番出土文书》第七册,第279页。

[4] 边有移转记号。

[5] 新疆天山网(<http://www.tianshannet.com.cn/>)2004年8月10日11:20称:据吐鲁番地区文物局局长李肖介绍,这座壁画墓室约有9平方米的面积。正对穴道的正墙上,就绘有这幅长2.5米,宽0.6米的2男1女生活场景庄园生活图。而左侧约占全图1/3的位置,则被采摘下放在大桶里的葡萄,直至被酿成酒的篇幅所占据。当年唐朝的葡萄酒酿酒技艺,最早就来自于现在的吐鲁番地区。现在吐鲁番发掘出葡萄种植酿酒过程的壁画,说明当时吐鲁番地区葡萄种植和酿酒技术已相当普及。”他还说:“这幅庄园主生活图发掘自阿斯塔那墓地南北朝十六国早期的壁画墓中。图中葡萄种植酿酒过程的绘制比重,充分地说明了当时农庄经济来源的一半以上收入来自于葡萄。”

高昌国若干政治经济问题再探讨

——基于对高昌车牛残奏和相关文书的分析

王晓晖

(兰州大学敦煌学研究所)

柳洪亮先生《新出吐鲁番文书及其研究》第79页有编号为86TAM388:21—4,22—3的文书《高昌出用、杂除、对额役使车牛残奏(一)》,^[1]这件文书反映了麴氏高昌时期政治、经济、社会方面十分丰富的内容,对其文书的完整性、官府征用免除车牛役的核查情况及车牛的倍数问题,笔者曾做了一些初步的探讨。^[2]另外还有许多问题需要了解和分析。今先将文书转录如下:(原书为竖排,繁体,为便于阅读起见,改为横排,简体)

- 1 车牛贰佰(佰)具
- 2 五日出用车牛贰拾三具,充牛壹佰陆十壹头。
- 3 壹具,白水间(涧)耕田除
- 4 尽。

- 5 壹佰陆十三具。
- 6 案到四月初,案出用车牛陆具,充牛壹佰肆
- 7 壹具,十骑除壹具,上马除壹具。
- 8 次案杂除、对额未使车牛伍具。

- 9 依案从三月廿二日至廿九日出用车牛拾伍具,充牛壹佰伍
- 10 放驼除贰具,十骑除贰具,上马除壹具,帐下除壹具。
- 11 次案辞传杂除、对额使车牛尽。
- 12 北坊依额壹剂得车牛壹佰陆拾究(九)具。
- 13 具,充牛壹佰肆拾柒
- 14 尽。

- 15 巩
- 16 门下校郎 司空
- 17 通事令 史 和
- 18 行 门下事侍郎高

作者对文书做了简单的注释,对于其中文书完整性做的错误判断,笔者已经指出。^[3]文书还反映出高昌国坊的设置及其特点,义和政变与官员升迁,关于“××除”的记录和含义以及反映出的高昌经济制度,本文将着力对此进行探讨。

一、高昌国坊的设置和特点

文书第12行记载有“北坊”,反映出高昌国实行坊制,查看文书照片,“北”的上方被剪去,参看《吐鲁番出土文书》中高昌国时期的文书,记载有“东南坊”、“西南坊”、“东北坊”、“西北坊”,^[4]未见有“东、南、西、北坊”的记载,因此,此文书中的“北坊”依据顺序来看应该是“西北坊”,而且文书中第1行、第5行、第8、9行之间的缺行、第12行分别记载的是东南坊、西南坊、东北坊、西北坊。所以,可以明确高昌国坊的设置很简单,而且数目极少,应该就是以东西向和南北向交叉的大街而分成的四大区域而形成四坊,即东南坊、西南坊、东北坊、西北坊。

坊这个名称是隋代出现的。到了唐代,规定了“两京及州县之郭内为坊,郊外为村”,^[5]“在邑居者为坊,在田野者为村”。^[6]唐代城市布局,城内以里坊为基本单位,东西两都即洛阳、长安都建有里坊,纵横各三门。“唐代长安城是从隋文帝开皇二年到唐高宗永徽五年建成的。外廓城内主要是居民居住的坊,隋炀帝时一度改称为里,唐代人们或称之为坊,或称之为里。”^[7]古代城市多作方形,通常以南北主干道划分出四大块,每块再以纵横的道路及坊巷分割成封闭的方形范围,从而形成坊里。

高昌国“坊”名称最早出现是在630年左右,其时虽然唐朝已经建立,但是并未对高昌产生太多的影响,高昌的坊制完全是隋朝的影响下出现的。高昌麴伯雅、麴文泰时期与隋朝之间关系极为密切,伯雅于大业五年(609)、八年(612)等多次入隋,大业八年,隋朝将宗女华容公主嫁给他,伯雅本人更是于随后实行“解辫削衽”的政策,文泰更可能在五年至八年间连续四年逗留隋朝,^[8]至623年麴文泰继承王位后,则完全按照隋朝的制度和模式营建他的小朝廷。因此,隋朝的坊制在7世纪初传入高昌。

高昌的坊制与后来唐代的坊制有所不同。唐代的坊在城内,坊内主要为居民居住区、手工业区、寺院等,高昌的坊似乎更像是一个较大的综合性区域,既有城区,也又乡村。

《高昌延寿四年参军氾显佑遗言文书》记载:“石宕渠葡萄壹园与姨母,东北坊中城里舍壹区与俗人女欢姿。”《高昌延寿八年孙阿父师买舍券》也记载:“东北坊中城里舍壹区”,这里的记载专门提到“东北坊中城里舍”,说明东北坊中除了城里的区域,还有城外的区域。

《高昌出用、杂除、对额役使车牛残奏(一)》和《高昌东南、西南等坊除车牛额文书》所记内容表明,高昌坊内的居民要向官府提供车牛役,《车牛残奏》中三个坊的车牛数分别为200具、163具、169具,缺的那一个坊的数目估计也不会少于150具,如果不是居民自己拥有车和牛,通过购买或租赁的方式一次出数目如此巨大的车牛恐怕是不可能的。因而,在高昌的坊内,还有城外的区域,有饲养牛等牲畜、从事农业生产的农民,这与唐代的坊制大为不同。

总之,高昌国的坊制来自于隋朝,是麴伯雅、麴文泰时期与隋朝积极接触与借鉴的结

果,高昌国的坊只有四个,即东南、西南、东北、西北四坊,不像后来西州建立之后出现的天山坊、大顺坊、永和坊、伊坊、安乐坊、罗护坊、北馆坊、节义坊、崇教坊、安西坊、赤亭坊等较多的设置,^[9]高昌国的坊区域较大,有城内区域和城外区域,坊内有居住区,农业区,还有各种作坊等,^[10]更大程度上只是一个简单的统治区域。

二、义和政变与官员升降

文书的后半部是上奏官员的署位。根据柳洪亮的注释及同墓所出的文书《高昌诸臣条列得破被毳、破褐囊、绝便索、绝胡麻索头数奏一》和《高昌某年传始昌等县车牛子名及给价文书》的对照研究,“门下校郎司空”应该是司空明举。我们要探讨的重点是“行门下事侍郎高”,此记载又见于阿斯塔那一五五号墓《高昌延寿九年(632)屯田残奏》,^[11]阅《吐鲁番出土文书》可以看到,与此相关的高姓官员应该有两人。一个是高雅宝,一个是高政宝。由于在敦煌、吐鲁番文书中经常有将某人名字的中间一个字去掉的简写,这就给我们确定这里到底是谁带来了很大的困难,因为高雅宝和高政宝都可以简写为高宝。

我们现将与此相关的条目列出,然后再作分析:(所列具为高昌时期)

序号	人名	时间	官职	出处
1	高×	义和三年(616)	门下校郎	3册,195
2	高宝	义和六年(619)	门下校郎	3册,110、111、112、113、114
3	高宝	重光二年(621)	记载不清	3册,270
4	高宝	重光四年(623)	参军	3册,272
5	高雅宝	重光四年(623)	参军	3册,273;5册,69
6	高政宝	延寿二年(625)	记载不清	3册,277
7	高×	延寿九年(632)	行门下事侍郎; 虎贲将军中兵校郎兼屯田事	3册,282
8	高×		行门下事殿中将军	3册,288
9	高×	延寿十一年(634)	行门下事左亲侍散望	4册,63,65
10	高×	延寿十一年(634)	虎牙将军中兵校郎 领主客事	4册,63
11	高×	延寿十七年(640)	虎贲将军屯田××	4册,124

上列 11 件关于高姓官员的文书,我们将他分为两个人来论述。其中 1、2、3、4、5、6、7、8、9、11 号文书所列为一个人,即高宝。7 号文书中的“虎贲将军中兵校郎兼屯田事一职”和 10、号文书所列为另一个高姓官员。阿斯塔那一五五号墓《高昌延寿九年(632)屯田残奏》中同时有“行门下事侍郎高”,“虎贲将军中兵校郎兼屯田事臣高”两个记载、可见此时有两个高姓官员。

上列 3、4、5(除去五,69 页文书)、6、7、8 号文书都出自阿斯塔那一五五号墓,3、4、5、6 号文书都是《张相意入俗剂远行马钱条记》,除了文书的时间、钱数不同,书写格式,记载

方式完全一样,而且除了出现高宝、高雅宝、高政宝这三个不同的名字以外,其他官员的名字如“明威(将军)郭、参军辛延熹”在四件文书中完全一样。由此我们可以断定,高宝、高雅宝、高政宝实为一个人,只是在书写过程中出现了笔误,我们就称他为高宝。由于3—8号文书都出自一五五号墓,想来所记是同一个人的可能性较大。

高姓是高昌国的大族,在《鞠斌造寺碑》碑阳施人记刻有“建威将军都官司司马、主客司马高、兵部司马高”,碑阴造寺铭刻有“渤海高氏之像,动与理会”^[12]等文字,充分表明在高昌国,高氏是一个大族,与高昌国的政治是联系紧密的。

义和年间的高宝(616至619)为门下校郎(第四等级),到了重光年间却成了参军(中央参军为第六等级,地方参军为第七等级),做官越小了,这与高昌国的政局变动有关。据研究,在613年,高昌发生了政变,国王鞠伯雅被赶下台,新统治者上台,改年号为义和。在义和政权中高宝担任了门下校郎。619年,鞠伯雅在张氏等高昌大族的帮助之下重新夺回了王位,并且将年号改为重光。那么,作为在义和政权中担任了门下校郎的高宝,遭到了贬官的命运,成了参军。王素、孟宪实等对《高昌鞠季悦等三人辞为请授官阶事》的研究和分析已有明确说明,重光年间,一批义和政权的支持者和任官者纷纷被贬官夺品。^[13]高宝即是在此时被贬为参军。

大约十年以后的延寿九年(上表7号),高宝的官职又上升到了第四等级,即“行门下事侍郎”、“行门下事侍郎”是指王国侍郎(第六等级)代理门下校郎(第四等级)之职,两年后的延寿十一年,高宝仍然在门下机构任职,为“行门下事左亲侍散望”,左亲侍为门下校郎的属官,属门下小吏,但是代理门下事,到了延寿十七年,才升为虎贲将军屯田××(似为司马,第四等级)。

上列文书中的7(虎贲将军中兵校郎兼屯田事)、10号应该是指另外一个高姓官员。他与高宝同时出现在《高昌延寿十一年主客残奏》(即上表9号,《吐鲁番出土文书》四,63页;同样他还出现在延寿十一年的民部残奏中。)即不可能与高宝为同一个人,其官职较高,延寿九年,他已经是“虎贲将军中兵校郎兼屯田事”根据高昌时期的官职,虎贲将军,中兵校郎为第四等级,兼屯田事,“应该是指兼任屯田司马(第四等级)。延寿十一年(上表10号),他的官职成为“虎牙将军中兵校郎领主客事”,这里的虎牙将军有误,应该是虎贲将军,虎牙将军为戎号将军中的最低等级——第八等级,而中兵校郎为第四等级,主客为第三等级。所以这里只能是虎贲将军(第四等级)、中兵校郎(第四等级)领主客(第三等级)事。这才符合高昌国的官制。当然,我们将10号与7号文书中的高姓官员定为同一个人,主要是根据其官职“虎贲将军中兵校郎”以及其官职随着时间而迁升来确定的。

由以上的推断我们还可以得出结论,高宝和另一个高姓的官员应该是属于同一个家族。高昌国在经历了义和政权统治之后,到了鞠伯雅重新上台的重光年间,一大批包括高宝在内的在义和政权中出任过要职的大族纷纷被贬,不过国小入少的高昌国的官员主要是由这些大族来担任,因而几年之后,原来被贬官的一些大族官员又重新出任一些要职。对高宝官职升降的探讨使我们进一步明确了这个问题,也使我们看到政变确实存在。

三、杂除项目及其含义

在文书的前半部,我们看到有耕田除、十骑除、上马除、放驼除、帐下除等词语,这就是所谓的杂除,在高昌国,杂除的项目很多,涉及到不同的机构,但是,总体来说都是对赋役的免除而形成的,这需要我们来一一考察。

在吐鲁番文书中,××除等词语出现不少,这里我们先将他们列举出来。

见下表:

序号	表示	文书名称	出处
1	帐下除、项中除	高昌高乾秀等每亩人供帐	2册,183页
2	壹年除	高昌传判鞠究居等除丁输役课文书	3册,89页
3	除车牛、十骑除、上马除	高昌东南、西南等坊除车牛额文书	3册,133页
4	案除	高昌延和八年七月至延和九年六月钱粮帐	4册,151页
5	贰年除	高昌某人请放脱租调辞二	4册,251页
6	断除	高昌侍郎焦朗等传尼显法等计田承役文书	4册,补65页
7	帐下除	高昌僧寔等计亩人斛斗帐	柳洪亮《新出吐鲁番文书及其研究》,79页
8	耕田除、杂除、十骑除、上马除、放驼除、帐下除	高昌出用、杂除、对额役使车牛残奏(一)	柳洪亮《新出吐鲁番文书及其研究》,71页

“帐下除”、“项中除”,是我们不太了解的条目。

首先,帐下、项中(应该为巷中)的意思需要我们来了解。所谓帐下、项中。实际上指的是帐下左右、巷中左右,再加上北厅左右,“是高昌国戍卫兵将中的最低级兵将,官品在第九等级。”^[14]在《吐鲁番出土砖志集注》中有这样几块砖志:

《高昌延和十二年(613)解显武墓表》“延和十二年癸酉岁,五月甲戌朔,四月丁丑。解显武新除巷中左右,追赠虎牙将军。春秋五十七,奄丧威年,墓之表也。”(298页)

《高昌延和七年(608)贾阿善墓表》“延和七年戊辰岁,十二月乙亥,廿五日癸亥。故帐下左右贾阿善之墓表。”(273页)

《高昌延昌八年(568)张武隽妻翟氏墓表》“延昌八年戊子岁,十月朔壬寅,十六日丁巳。北厅左右张武隽妻翟氏之墓表”(107页)

其次,做为这些低级兵将为什么可以减免民户的部分租税和劳役呢?(上表中1和7为减免民户的租税,2,3和8为减免各种劳役)那是因为高昌国“每亩人供”的田赋谷物(及少量葡萄酒)和一些劳役,如车牛役、等等,是由田赋户直接提供给国库谷物的领者和劳役的组织者。例如:“供鹿门(即供给鹿门将支配)”、“供北厅(即供给北厅左右支配)”、“供厢上(即供给厢上将支配)”、“供田地(即供给田地公支配)”、“供令尹役人(即供给高昌令尹支配,主要用途是役使他人)”等等。

在《高昌延昌四十年(600)供诸门及碑堂等处粮食帐》^[15]记载:各民户付麦供故南门、新南门、故东门、故西门、新西门、北门、小门、鹿门、府门等诸门,付麦供碑堂、相上、巷中、帐下、北厅等。各门均有将,如府门散望将、三门子弟将、三门散望将等,还有碑堂将,相上将,巷中左右、帐下左右、北厅左右等官职。《高昌延昌十三年(573)唐忠贤妻高氏墓表》有“交河县小门散望将”,^[16]《高昌延和九年(610)孝嵩墓表》有“鹿门子弟将”,^[17]那么,这些下级兵将对供这些地方的麦依据高昌国的一些规定和惯例进行减免就是常见的了。

所以,“帐下除”、“项(巷)中除”,应该是戍卫兵将中的最低级兵将依据高昌国的法令或规定对民户的租税或劳役部分减免。陈国灿先生认为“巷中除”,^[18]即由官府有关方面减除。应该是差不多。

“断除”,据王启涛先生的《吐鲁番出土文书词语考释》,意思是裁断减免租税或劳役。^[19]

“上马除”,在吐鲁番文书中有郡上马帐,根据今人的研究,郡上马就是一郡之内的民户根据地方政府的需要,提供马匹服役,服役的范围是在本郡之内,称之为“郡上马”,那么,“上马除”就是因为提供“郡上马”而免除部分租税和劳役。

“十骑除”,在吐鲁番文书中有所谓“十骑马”。编号为72TAM171:5的文书《高昌私马、长生马、行马、亭马、十骑马、驼、驴帐》中记载,“……周崇私马一匹、十骑马一匹、驴七头;周海崇私马一匹、十骑。”^[20]

“放驼除”这里的“放”是一个动词,即“放牧”的意思。骆驼在高昌出现比较早。前凉升平十一年(367)四月十五日王念卖驼券记当时就存在骆驼的买卖。^[21]麹氏高昌国时期,有不少的官驼,^[22]延昌二十七年前后众保等传供粮食帐记“麩廿二斛五斗,供官驼”。既然有官驼,那么,官驼的放牧自然不会由官员来进行,而是将官驼的放牧也作为赋役的一种,由百姓来承担,这样,在高昌就有了“放驼”之役,显然在文书中由于承担了“放驼”之役,所以按照规定,免除其车牛贰具。

“杂除”就是指各项“××除”的总称。

“贰年除”、“壹年除”的意思比较好理解,就是减免一年或两年的租税和劳役。

“案除”,必须同“依案”联系起来,“依案”,王启涛先生的解释是“根据勘查、审查、核实。”^[23]所以“案除”实际上就是“依案除”,根据勘查、审查、核实各种官府处理文书和成例,对民户的减免。

“白水间(涧)耕田除”白水涧为地名,在高昌西北方。“耕田除”显然就是因为承当了耕田的役,从而免除部分车牛役。

由以上可见,高昌国的赋役制度规定,民户可以因为承担了一些别的赋役而免除一些赋役,赋役的免除可以由国库谷物的领者和劳役的组织者根据高昌国的制度和规定直接进行。高昌国在经济制度方面既借鉴了中原,但是又具有自己的地方特色。

通过对《高昌出用、杂除、对额役使车牛残奏(一)》及相关文书的分析探讨,我们对高昌国的坊的设置和特点、义和政变和官员升降以及高昌国的杂除制度有了新的认识,增强了对高昌国时期政治经济社会方面的了解。

注 释

- [1] 柳洪亮《新出吐鲁番文书及其研究》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1997 年，第 79 页。
- [2] 拙作《从吐鲁番文书看高昌国的几项制度》，《昌吉学院学报》2008 年 2 期。
- [3] 拙作《从吐鲁番文书看高昌国的几项制度》，《昌吉学院学报》2008 年 2 期。
- [4] 见国家文物局古文献研究室、新疆维吾尔自治区博物馆、武汉大学历史系编《吐鲁番出土文书》，北京：文物出版社，1987 年。（本文中的文书如不特别注明，匀出自该书，以下只注出册数和页码）《高昌东南、西南等坊除车牛额文书》3 册，第 133 页、《高昌西南坊作人名籍》3 册，第 135 页、《高昌残文书一》3 册，第 164 页、《高昌传用西北坊都海悦等刺薪帐》4 册，第 67 页、《高昌延寿四年参军汜显佑遗言文书》5 册，第 70 页、《高昌延寿八年孙阿父师买舍券》5 册，第 74 页。
- [5] 《唐六典》卷 3《户部尚书》。
- [6] 《旧唐书》卷 48《食货志上》。
- [7] 曹尔琴《唐代长安的里坊》，《人文杂志》1981 年 2 期。
- [8] 此说首见于关尾史郎，见王素《高昌史稿·统治编》，北京：文物出版社，1998 年，第 363 页。
- [9] 这些坊名出现在《吐鲁番出土文书》中的册数和页码分别为：天山坊（9 册，77 页；10 册 209、210、215 页）、大顺坊（7 册，380 页）、永和坊（7 册，380 页）、伊坊（8 册，178、179 页）、安乐坊（7 册，380、509 页）、罗护坊（10 册，81、83 页）、北馆坊（8 册，182 页）、节义坊（6 册，5 页）、崇教坊（7 册，380 页）、安西坊（8 册，74 页）、赤亭坊（8 册，182、183 页；10 册，83 页）。
- [10] 《高昌西南坊作人名籍》记载了大约 60 余名“作人”的名字，在高昌，作人从事各种各样的工作，此区域内应该有各种行业存在。《吐鲁番出土文书》3 册，第 135 页。
- [11] 《吐鲁番出土文书》2 册，第 15 页。
- [12] 池田温撰、谢重光译《高昌三碑略考》，《敦煌学辑刊》1988 年 1、2 期。
- [13] 王素《高昌史稿·统治编》，第 386 页；孟宪实《汉唐文化与高昌历史》，济南：齐鲁书社，2004 年，第 275 页。
- [14] 侯灿、吴美琳《吐鲁番出土砖志集注》，成都：巴蜀书社，2004 年，第 98 页。
- [15] 《吐鲁番出土文书》2 册，第 362 页。
- [16] 《吐鲁番出土文书》2 册，第 118 页。
- [17] 《吐鲁番出土文书》2 册，第 280 页。
- [18] 陈国灿《斯坦因所获吐鲁番文书研究》，武汉：武汉大学出版社，1994 年，第 59 页。
- [19] 王启涛《吐鲁番出土文书词语考释》，成都：巴蜀书社，2005 年，第 136 页。
- [20] 《吐鲁番出土文书》4 册，第 136 页。
- [21] 《吐鲁番出土文书》1 册，第 5 页。
- [22] 《吐鲁番出土文书》2 册，第 283 页。
- [23] 王启涛《吐鲁番出土文书词语考释》，第 670 页。

历史上吐鲁番地区“作人”来源问题的探讨

沙梅真

(兰州大学敦煌学研究所)

吐鲁番文书中每每提到“作人”之名。首先对“作人”作出研究的是朱雷先生,他把麴氏高昌时期的“作人”分为性质迥异的三种身份,分别是高昌政权的各种类型的服役者,例如城作人、田亩作人;寺院中的各种雇佣劳动者,例如外作人;第三种是他们被当作财产,可以继承、买卖的但却有着某种程度不同的私有经济活动的特殊的封建隶属者。朱雷先生指出,前两种身份的作人,直到公元640年唐平高昌置西州后仍然沿用。对于第三种身份的作人朱雷先生分别从其来源(主要是通过买卖或继承)、主人对所属作人的剥削方式、作人的经济地位、麴氏高昌政权对作人的剥削四方面进行全面研究。最后得出:“麴氏高昌政权下的这种类型的作人是有别于奴婢的,但又可以买卖继承,则又类同于奴婢,是一种经济地位低下、类似于南朝萧梁刘宋时期的‘十夫客’的贱口”。^[1]程喜霖先生《唐代过所文书所见的作人与雇主》(《唐代过所研究》中华书局,北京,2000年)一文特别对西州时期作人的身份以及反映出的商业雇佣关系做了研究。李鸿宾在《唐代“作人”考释》(《河北学刊》1989年第二期)一文对“作人”做了较全面的考释。几位先生的研究,搞清了“作人”许多方面的问题,学术界多有赞同。但对于“作人”来源的问题,还值得再进一步研究。日本关尾史郎氏认为:“最早居于高昌的车师人沦为‘作人’”。^[2]“作人”是一种在某地某一个历史时间段集中出现而后又逐渐减少的贱口,他们的背景和来源与当地的部曲、奴婢等又有所不同,对关尾史郎氏的观点本文有不同的看法。以下是对该问题地进一步探讨,以求教于学界。

一、“作人”是否是原居于交河的车师人?

“作人”是否是原居于交河的车师人呢?关尾史郎氏认为,在盆地最早建立独立政权的北凉沮渠氏于450年灭车师前王国,焉耆出身的最后一位国王车伊洛降于北魏,留在车师人的后裔不知去向,或沦为作人。其实并非如此。据《资治通鉴》记载:“初,车师大帅车伊洛世服于魏,魏拜伊洛平西将军,封前部王。伊洛将入朝,沮渠无讳断其路,伊洛屡与无讳战,破之。无讳卒,弟安周夺其子乾寿兵,伊洛遣人说乾寿,乾寿遂帅其民五百馀家奔魏;伊洛又说李宝弟钦等五十馀人下之,皆送于魏。伊洛西击焉耆,留其子歇守城。沮渠安周引柔然兵间道袭之,攻拔其城。歇走就伊洛,共收馀众,保焉耆镇,遣使上书于魏主,言:‘为沮渠氏所攻,首尾八年,百姓饥穷,无以自存。臣今弃国出奔,得免者才三分之一,已至焉耆东境,乞垂赈救!’魏主诏开焉耆仓以赈之”。^[3]据此可以看出车师最后与沮渠氏

交战的过程和结果。

北凉后遗政权先后在沮渠无讳和沮渠安周率领下,在河西几经周折最终西迁至高昌,占有吐鲁番盆地,同样,占领高昌的战争打得异常艰苦。沮渠无讳以鄯善为基地向北争夺高昌。当时的高昌有三股势力,车师前部是其中抵抗很强的一支。^[4]史载,442年8月,沮渠无讳留安周守鄯善,率部再次来高昌,阌爽反悔,闭门拒守,9月,无讳将卫兴奴夜袭高昌,屠其城,爽奔柔然。444年无讳病死,弟沮渠安周代立。此后450年6月沮渠安周引柔然兵袭取交河城,车师前部投向焉耆镇,安周统一了高昌地区。^[5]从史书记载来看,当年沮渠无讳攻入高昌后,愤怒之极,对高昌城采取了“屠城”。那么其弟安周占领车师前部的距地交河城后会采取什么样的措施呢?一是效仿无讳屠城,那么原居交河城的车师人因该是所剩无几了。二是不会残酷的杀戮。因为交河城实际上是最后投降安周,按理是不会对城中的居民过于残酷,那么交河城里幸存的原车师人会是什么结局呢?

据前文所引《资治通鉴》文,当年没有跟随车洛伊及其儿子逃往北魏的车师人有三分之二,也就是说大量的车师原居民仍留在国内,即使后来的统治者把原有居民变成“作人”,其数量也是相当大的。为什么史书和出土文书都没有记载呢?另据《魏书·高昌传》记载:“高昌者车师前王故地,汉至汉之前部地也。……汉西域长史、戊己校尉并居于此。……国有八城,皆有华人。”^[6]高昌地区自汉以来就有当地土著民族与汉民族共居的情形,居于交河城内的人民也不是仅限于车师人,而是包括了自汉以来就迁居于此的汉族,当然还有其他西域和北方的各游牧部族。北魏沮渠氏攻占也是经历了“首尾八年”致使“百姓饥穷,无一自存”。车师与沮渠氏的抗争也是经过了一个长期而艰苦的历程。即便是沮渠氏以及后来统治高昌的汉族政权或许会把残留的原车师居民贬为贱民,但为什么会手下留情,使他们拥有与奴婢地位和身份有所不同的权力和地位呢?(例如,拥有自己的土地和自由劳动的时间以及身份的自由等),此种情况似乎不太可能。高昌地区的“作人”并不是像关尾史郎氏所言,源于故车师人。

再者,通过吐鲁番出土文书,最早出现“作人”记载的文书的时间是大约在公元566年,这是车师国被灭一个世纪以后,在此之前的文书中没有出现“作人”的只言片语,况且出现“作人”人数最多的名籍也是在公元627年左右,640年之后“作人”多是出现在一些过所文书中,从数量上已远不及高昌国时期。在吐鲁番出土文书中出现的135个作人姓名中,没有一人是车师姓氏。我们不否认高昌地区的作人中包括故车师人,但他们的主要来源是另有途径。那么,他们从何而来呢?我们只有从文书中来寻找其蛛丝马迹。

二、作人的聚居地——高昌城西南坊

总观吐鲁番文书中所有有关“作人”记载的文书,时间跨越有一个世纪之长,从魏氏高昌到唐西州,“作人”人数出现较多的时间是在公元600年前和后30年。况且有出于同一个墓葬的七件作人名籍文书,其中有两件明确标明出自西南坊。为什么高昌城的西南坊会聚集众多的“作人”?

早在上世纪60年代,阎文儒先生在《吐鲁番的高昌古城》一文中就描述了这座古城西南坊的情况:“(古城)西南部也有很大面积的寺院遗迹,而且有比较整齐的、上有多层

窠的塔基。在这寺院遗址外的东南和东北,有两个坊”的遗址,东南的坊有两排很整齐的建筑物遗址……。在这南、北两排相对的房屋之前,有一广场;南排房屋之后,又有一广场。这种寺院前面的建筑物遗址,成一行排列,没有院落的痕迹,在建筑物的前后,又有广场。……所以,这西北两排的房屋,可能是小手工业者的作坊,广场可能是陈列成品,供购买者选择,达成交易的场所”。^[7]王维坤先生在《试论中国古代都城的构造与坊里制的起源》一文中指出:“北魏洛阳城的大市、小市、四通市分别设在宫城和城郭之西南方、正南方和东南方”。^[8]高昌时期尤其是麹氏王朝的文化主流是汉文化,其政权机构、政治制度、经济政策都是沿袭魏晋之风,都城建设自然也是仿效之。所以其坊寺设于西南是很自然的。既然西南坊是市场和作坊的聚集地,就需要大量的手工匠人,居于西南坊的这些“作人”就承担起了手工业者的角色。另外,通过吐鲁番文书反映出,高昌城各坊的名称是以方位来命名的,例如西北坊、西南坊、东南坊等。高昌城内西南坊的几个大型广场,为商业贸易和手工业加工提供了便利的场所。

因此,大量居住于此的“作人”其身份应主要是手工业者。他们除了从事技能性的工作以外还要接受政府安排的各种杂役和承担某些税务,例如“臧钱”。这些掌握着技术的“作人”在吐鲁番这个农业同样发达的地区,也从事农业生产劳动,出卖自己的劳动力,来获得生活的保障,从而出现了各种“田作人”。吴震先生认为“据吐鲁番文书所见,“作人”通常熟悉某种生产技能或是劳动能手。作人虽同奴婢可以买卖,但身价远高于奴婢。”^[9]吐鲁番地区处在丝绸之路的枢纽地段,发达的商业贸易带动了这一地区手工业的发展。西州的市场体现出三种职能,第一是承担唐朝内第一丝绸为主的商品经由此地输往各少数民族地区、中亚、西亚等地。第二是向周边地区和往来的商旅供应本地及西北生产的各种日用品和畜牧用品。第三是承担国外(波斯、印度、西亚及罗马等)商品经此东传的重任。^[10]即便是在高昌时期,该地的经济地位和特色应不亚于西州。商旅们所需的当地产品出自本地的作坊,或从东西方长途贩运,并就近在当地的市場再加工和交易,繁荣的市場需要手工业者,高昌城内大量的“作人”便承担起了这项任务。

根据作人着籍和劳作地的不同,又可分为“作人”和“客作”。例如阿斯塔那 509 号墓出土的《唐开元二十一年(733)西州都督府勘给过所案卷》中提到的“依问王贞子等,得款:去开元廿年九月,从临洮军,共魏琰驱驼客作到此。”^[11]文书中说的很清楚,王贞子属临洮军,来西州只是作为客作人驱驼往临洮。即,当乡雇工可称为作人,;“客作”是离开本土去外地的客作指人的简称。但本项庸作者,既称之为作人,也可称为客作。^[12]说明从高昌时期至唐,作人身份的庸作者不仅限于在本地劳作,还根据雇主的需要往来于各地。

“作人”不仅居于西南坊,高宁也是他们的聚居劳作地之一。阿斯塔那一五一号墓出土的《高昌安乐等城负藏钱人人钱帐》(72TAM151:96_(a))^[13]文书共残留有安乐、盐城、高宁三地的人藏钱情况,其中高宁人数最多,况且还包括三名“作人”。说明高宁也是作人的聚居地之一。

三、“作人”从何而来?

吐鲁番出土的过所类文书给我们提供了更多“作人”来源的信息。我们来考察阿斯

塔那二十九号墓出土的《垂公元年(685)康义罗施等请过所案卷》(64TAM29:17_(a),95_(a),108_(a),107,24,25)^[14]部分录文如下:

(一)

1. 垂拱元年四月 日
2. 译瞿那你潘
3. 连 亨 白
4. 十九日
5. 义罗施年卅
6. 钵年六十
7. 佛? 年卅
8. 色多年卅五
9. 被问所请过所,有何来文,
10. 仰答者! 谨审:但罗施等并从西
11. 来,欲向东兴易,为在西无人遮得,更
12. 不请公文,请其责保,被问依实谨

(后略)

(四)

1. 保人庭伊百姓康阿了
2. 保人伊州百姓史保年卅
3. 保人庭伊百姓韩小?
4. 保人焉耆人曹不那遮年
5. 保人高昌县史康师年卅五
6. 康尾义罗施年卅作人曹伏磨
7. 婢可婢支 驴三头 马一匹
8. 吐火罗拂延年卅 奴突蜜
9. 奴割逻吉 驴三头
10. 吐火逻磨色多
11. 奴莫贺咄
12. 婢颀
13. 驰二头 驴五头
14. 何胡数刺 作人曹延那
15. 驴三头
16. 康纆槎 男射鼻 男浮你了
17. 作人曹野那 作人安莫? 康
18. 婢桃叶 驴一十二头
19. 阿了辨:被问得上件人等牒称,请
20. 家口入京,其人等不是压良
21. 冒名假代等色,以不者? 谨审:但了

22. 不是压良假代等色,若后不
23. 求受依法罪,被问依实谨
24. 垂拱元年四月 日
25. 连亨

(后略)

文书中透露出如下信息,第一,这件过所是由以粟特人为首,包括吐火罗人、焉耆人(保人)在内的一个商队申请向东“兴易”的文书。第二,所有人名都为汉译胡名。第三,与商人们随行的人除了家人以外,还有作人、奴婢,文书中共出现有五名作人,分别属于三个主人,紧随其后的是奴婢,奴婢之后是驴、马等牲畜。第四,从行文格式来看,登记商人们所属物的顺序是作人,奴婢,牲畜。说明作人的身份略高于奴婢。第五,以上文书中的五名作人都为粟特姓名。通过这件过所文书,我们了解到一部分“作人”是跟随胡商来华的一种地位高于奴婢但从属于胡商的西域胡人,并且多是粟特人。

再如同墓出土的《唐果毅高运达等请过所(?)残文书》录文如下:^[15]

1. 在检
2. 死其物并
3. 黎府果毅高运达部曲范小奴
4. 作人四 驰二头 驴小二头 马三
5. 婢一
6. 籍 潘 客作二人 奴婢肆
7. 驴五头 马一
8. 那尾达 作人二 奴一 骡二 驴三

按照行文特点来看,这位官员在过所申报材料中先登记部曲而后是“作人”,一婢竟然被列在驴马之后,按照文书写作的常规可以看出,“作人”的地位似应低于部曲。另外,高运达拥有“作人”四名,这在数量上是比较多的。还有阿斯塔那 507 号墓出土的《唐调露二年(680)某人行旅公验》(73TAM507:013/5,013/6)^[16]也提到“作人三”。这些文书中的胡商携带数名作人为其劳作然后贩卖。“作人”被胡商沿途贩卖的情况,一直持续到唐,并且随着唐朝胡奴婢买卖的蔚然成风,“作人”的买卖也越来越广泛。并且通过吐鲁番出土文书被反映出来。

另外举出两件过所文书来进一步考察,阿斯塔那 509 号墓出土的《唐开元二十年(732)瓜州都督府给西州游击将军石染典过所》(72TAM509:/13);《唐开元二十一年(733)西州都督府勘给过所案卷》(73TAM509)兹移录如下(部分):^[17]

- 171 岸头府界都游弈所 状上州
- 172 兴胡史计思 作人史胡煞 羊二伯口 牛陆头 别奏石阿 六作人罗伏解 驴两头
- 173 右件羊牛等,今日从白水路来,今随状送者。
- 174 史计思作人安阿达支
- 175 右件作人过所有名,点身不到者

(后略)

对以上文书内容我们做以下讨论。首先,兴胡史计思和石阿头六携带各自的作人、牲畜“从白水路来”。白水路,据 P2009《西州图经》残卷,白水涧条:“右出交河县界,西北向处月以西诸蕃,足水草,通车马。”^[18]交河县界西北还有一道可通西边庭州,即他地道:“右道出交河县,至西北向柳谷通庭州,四百五十里,足水草,唯通人马。”^[19]出高昌北向的乌骨道(险峻难行)之外,他地道是通庭州最近的一条道,酸枣戎置有酸枣馆当时交河西北边界入他地道第一要隘。^[20]《唐开元二十一年(733)西州都督府勘给过所案卷》文书中也提到酸枣戎。如:“(王)奉仙辨:被问,身是何色?从何处得来至酸枣戎?”可见,上件文书中的作人是被兴胡从西方自己的国度带来。他们千里迢迢费尽周折的带领数名作人东来,恐怕不仅仅是来转一圈的,这些兴胡是为利而来,所带的作人奴婢也是来给他产生利润的,方式是什么呢?贩卖。以上仅仅是文书中残留的一些关于作人西来的信息,当年沿着白水、他地两条道路自西而来的作人,绝不仅是吐鲁番文书中的过所残片中所记载的这些数字。

其次,作人首先是被雇佣来为商队工作的,利用自己掌握的某种技能,为商队劳动,在商队行进过程中得到的报酬一定是非常微薄。来看以下文书,《唐开元二十一年(733)西州都督府勘给过所案卷》中,多次出现“驱驴、驱驼”之人。例如“(王奉仙)去年三月内共驼主徐忠驱驼送安西兵赐至安西输纳。”“郭林从凉州与郭元暕驱驼至北庭。”“作人王贞子,从临洮军,共麹琰驱驼客作到此。”其他的作人也像王贞子、郭林一样专事“驱马、驱羊”之事或者做其他工作,这是非常有可能的。上引文书中的兴胡史计思所携带的牲畜“羊二伯(佰)头,牛陆头”,如此数量庞大的牲畜队伍没有几个有经验的专职人员管理,是很难在丝绸之路上前进的。所以,作人在路途中是为主人工作的,他们负责照顾活物品或是做一些其他的技术活计。如哈拉和卓四八号墓所出《唐永徽元年(650)后报领皮帐》^[21]中所见的钉驰脚、造面袋、制皮袴、造靴、作韦皮等的随军工匠,往来于丝绸之路的商队同样也需要这样的人去做一些随行用品或对沿途死亡的牲畜皮做及时地处理,而不至于被浪费。

在吐鲁番文书中所有过所提到的商队随行人员中,也出现了部曲、奴婢、客女、客作、作人等多种名称的贱口,没有匠人的记载。而文书中出现工匠名籍也是到了唐建立西州以后。如此就有两种原因,其一是高昌王国称工匠为“作人。”其二是,随行的作人是被胡商雇佣的技术性较差的低级工匠雇价低廉,为了方便买卖省去了他们的工匠身份。唐占领西州以后各项政治制度都改行唐制,各类贱口的身份有了明确的界定,因此,西州以后的作人只出现在过所文书中就有力地说明,此时“作人”只是被行商运输所雇佣,地方政府不再为这一类人建名籍进行统一管理。只要确保他们不是“兵募、逃客之色”并由保人担保,政府就承认其职业是合法的,让其庸作得以生存。^[22]

通过以上几件过所文书,我们可以知道,“作人”是西来的商人像携带货物一样带人吐鲁番地区乃至更远的京城贩卖。为什么只在吐鲁番留下活动痕迹呢?其原因。笔者认为:一方面是吐鲁番地区有幸通过墓葬留下了大量的反映古代社会经济活动的文书,使我们能够看到这一历史现象。其次,区域内发达的商业贸易经济为作人提供了广阔的市场,“作人”成为高昌地区一定时期内的手工业雇佣劳动者的专用称呼,这一点笔者与关尾史郎先生的看法一致。随着唐灭高昌,原高昌国时期的许多文化经济现象也随之改变,“作

人”这一称呼也被改头换面并逐渐消失,唐代过所文书中出现的“作人”在同一时期的经济文书中再也没有大量出现。可见虽然对作人的贩卖还在继续而这一称呼却不再被广泛使用。第三是文化融合的原因。吐鲁番地处中原和西域联系的西陲,又是丝绸之路的枢纽,中西文化,各种文明在此交汇,其文化特色本身就具有多元的特点,对南来北往,西去东来的文化因素都能够兼融并举。所以,初人吐鲁番的文化现象、物品包括西来的人群都能在这里被接受和认可,然后会有一部分在此落地生根,例如“作人”这一称号。随着东去的商旅播撒到中原大地的“作人”的称呼仅在零星史料中略见一二,完全没有吐鲁番地区这样集中的反映。或者是被隐约包含有这一称呼的其他名称代替。例如在最近的敦煌地区出土文书中就出现了“雇做人”(P3094)、“雇作儿”(北图生字125号)、“雇百姓”(P2415)、“雇男”(P2249)等。而中原是具有深厚的汉文化根基的土地,任何一种文化现象到这块土地上都要经过他的熔化和再造,使之抹去与汉文化不协调的部分与本土文化相映成趣。例如,姓名。

四、“作人”的姓名

吐鲁番文书中的作人姓名大体可分为三类,一是音译胡名。二是有名无姓。第三是汉姓胡名或俗丑之名前带有汉姓。

第一种作人名多出现在过所文书中。例如上引《唐开元二十年(732)瓜州都督府给西州游击将军石染典过所》(72TAM509:/13)中的康禄山、石怒忿。《唐开元二十一年(732)西州都督府案卷为勘给过所事》(73TAM509)中的史胡煞、罗伏解、安阿达支。其他一些名籍和文书中的康失芬、畔陀、贤遮、浮勒、牛诺儿、都堆、乌行米等。

第二种姓名比较集中的出自阿斯塔那154号墓的《高昌西南坊作人名籍》中的作人名,其又可分为几类,一是与季节和农作物有关系的,例如,春生、春得、春受、秋富、秋得、阿秋、麦子、梨儿、青麦、道得、石得、守得等;二是以“相”字为名的如:相相、相子、守相、相富、相丰、相洛、相祐、相儿等;三是一些丑名、贱名,如:令奴、阿奴、屈儿、粪堆、桑奴、苟子等;表示美好愿望的如:永究、富儿、众养、来富、酉富、善喜、喜儿、双富等。

第三种带汉姓作人名。例如:刘胡奴、孙客儿、张石儿、浑善相、索喜祐、张显愿等。

从以上过所和名籍中的作人姓名上来看,我们可知,“作人”多为西域胡人,尤其是粟特人居多,他们随兴胡商队来到吐鲁番,并且通过买卖的方式隶属于某一个主人,这样,西来的“作人”就开始了以出卖自己的技术为生的被剥削历程。他们不仅受到主人的剥削,还要承担政府、寺院的劳役和杂务。这些“作人”之所以能一直保持着特有的身份而没有很快沦为奴婢,其中一个原因就是政府禁止压良为贱,因为压良为贱涉及国家编户的减少。“作人”在经济生活中承担着各种奴婢不用承担的义务,对政府的赋税收人、劳役调配都是有利的。因此,从高昌国一直到唐西州时期,“作人”的买卖一直没有停止,只是进入唐以后,“作人”的身份改变了,变为部曲、奴婢、匠人,作为一个特殊群体不再出现了。

综上所述,首先,“作人”是在商业贸易和租庸经济发展的过程中产生的一种自由劳动力,吐鲁番地区的“作人”随行胡商并被其买卖。其次,这些“作人”多来自于域外,在其家乡是手工业匠人,至少掌握着一定的劳动技能,来到吐鲁番地区或更远的中原之后适应

当地的经济状况,而成为各种劳役作人。第三,入唐以后高昌地区的“作人”逐渐转化为匠人、部曲和奴婢,少部分“作人”仍被长途贩运者所雇佣。

注 释

- [1]朱雷《论麹氏高昌时期的作人》,唐长孺主编《敦煌吐鲁番文书研究初探》,武汉:武汉大学出版社,1990年,第32—65。
- [2]关尾史郎《论“作人”》,《西域研究》1995年第1期。
- [3]司马光《资治通鉴》第124卷,北京:中华书局,1956年。
- [4]文章参见郑炳林,李冬梅《关于北凉后遗政权的有关问题》,《西北民族学院学报(哲学社会科学)》1995年第2期。
- [5]朱雷《论麹氏高昌时期的作人》,唐长孺主编《敦煌吐鲁番文书研究初探》,第32—65。
- [6]魏收《魏书》第107卷,中华书局,1974年。
- [7]阎文儒《吐鲁番的高昌古城》,《文物》1962年第7—8期,第28—32页。
- [8]王维坤《试论中国古代都城的构造与坊里制的起源》,《中国历史地理论丛》1999年第1期,第102页。
- [9]吴震《唐代丝绸之路与胡奴婢买卖》,敦煌研究院主编《1994年敦煌学国际研讨会学术论文集(宗教艺术卷)》,兰州:甘肃民族出版社,2000年,第141页。
- [10]李鸿宾《唐代西州市场商品初考—简论西州市场的三种职能》,《敦煌学辑刊》1988年第1,2期,第44—53页。
- [11]《吐鲁番出土文书》(九册),北京:文物出版社,1990年,第57—58页。
- [12]程喜霖《唐代过所文书所见的作人与雇主》,《敦煌吐鲁番文书初探二编》,武汉大学出版社,1990年,第440—460页。
- [13]《吐鲁番出土文书》(四册),1981年,第153—154页。
- [14]《吐鲁番出土文书》(七册),1986年,第88—94页。
- [15]《吐鲁番出土文书》(七册),1986年,第105页。
- [16]《吐鲁番出土文书》(五册),1983年,第213页。
- [17]《吐鲁番出土文书》(九册),1990年,第50页。
- [18]唐耕耦,陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》(一),北京:书目文献出版社,1986年,第55页。
- [19]唐耕耦,陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》(一),北京:书目文献出版社,1986年,第55页。
- [20]程喜霖《唐(西州图经)残卷所载道路考》,《敦煌吐鲁番文书初探二编》,武汉大学出版社,1990年,第533—555页。
- [21]《吐鲁番出土文书》(四册),第288—293页。
- [22]程喜霖《唐代过所文书所见的作人与雇主》,《敦煌吐鲁番文书初探二编》,武汉大学出版社,1990年。

唐宋敦煌高僧的受教育状况

——以敦煌碑铭赞为中心

祁晓庆

(兰州大学敦煌学研究所)

唐宋敦煌地区民众的受教育状况,曾经受到许多学者的关注,敦煌石室遗留下来的大批文书为我们研究唐宋敦煌地区的教育发展状况提供了丰富的第一手的资料。最早利用敦煌文书来探讨敦煌地区教育情况的学者当属日本的那波利贞,^[1]他从庶民教育的观点分析了“维抄”的价值,在“维抄”所见诸教材以及从事抄写工作的学生、学士、学郎、学仕郎等名称,可以反映敦煌庶民教育的一些情况。小川贯次在《敦煌佛寺的学士郎》^[2]一文中,对童子、学生的区别,学仕郎的性质,作进一步的分析。以上这些研究都是针对敦煌的庶民教育问题进行的论述。最早研究敦煌的官学教育的学者是李正宇教授,^[3]他详细整理敦煌文书中记载的有关唐宋时期敦煌地区的学校,包括敦煌地区的地方官学、私学,以及寺院学校的情况,为进行更进一步的研究做出了很大贡献。在此文的基础上,高明士又作了《唐代敦煌的教育》^[4]一文,再次对敦煌地区的学校问题进行探讨。他将研究的重点放在学校的祭祀空间、学习过程、教材性质以及敦煌官学、私学发展的历史变迁等方面。高明士氏从三个时间段分期对敦煌教育中的官、私学进行研究。在此之后,李正宇先生又发现了一件唐代学童的习字作业,^[5]大约为唐天宝八年(749)所作,为研究唐代教育提供了一个非常珍贵详实的资料。与此同时,李先生还对敦煌文书中的学郎题记作了系统而又全面的整理,写成《敦煌学郎题记辑注》。^[6]以这篇题记为基础,杨秀清先生从学生的角度考察了唐宋时期敦煌地区的学生生活。^[7]

从某一学科角度研究敦煌教育的研究主要有,李重申《敦煌古代体育文化》、^[8]李冬梅《唐五代敦煌学校部分教学档案简介》、^[9]李并成《从敦煌算经看我国唐宋时代的初级学校教育》^[10]、姚崇新《唐代西州的官学——唐代西州的教育之一》^[11]等。

与敦煌教育史的研究相关的为研究敦煌教育提供帮助的成果还有《敦煌古代儿童课本》、^[12]《敦煌蒙书研究》、^[13]《敦煌写本书仪研究》^[14]等。

迄今关于敦煌地区教育的研究大多是针对唐宋时期敦煌地区官、私学教育以及各科教育所作的研究,而从敦煌地区某一类人的受教育情况的角度去探讨敦煌地区教育的研究目前还没有。众所周知,敦煌邈真赞记载的僧人基本上都是敦煌地区有一定威望和德行修养的高僧大德,他们能在僧界担任较高职位,并广泛吸引大量信徒信奉佛教,除了受他们俗家家世背景的影响之外,最主要的原因还在于他们拥有较高的学术修养,而这些特质唯有接受良好的教育才可达到。敦煌的碑铭赞中大量记载了僧人出家前的家庭背景,出家的年龄以及出家前和出家后所接受的教育内容,这为我们研究敦煌高僧的受教育情

况提供了很好的依据。

一、家境优越

敦煌有很高威望的僧人都被写有“邈真赞”，记载他的生平以为后人所缅怀。从记载中可以看出，这些僧人在出家前，大都生活在贵族之家。几乎每一篇邈真赞或碑铭记都记载了高僧的家世背景。而良好的家境使得他们从小就接受良好的教育。

一些僧人的家族起源被追溯到非常久远的先代祖先那里，如轩辕、颛顼以及尧舜禹时代，义辩和尚是“轩皇之派，龙堆鼎族。晋代英贤，魏朝樟木”；^[15]宋律伯“颛顼之苗，姬周之派”，^[16]至于事实上他们的家族是否出于这些远代宗枝，早已无法考证，至少他们是这样标榜自己的。也有将先祖追溯到汉晋时代有名望的祖先那里的，如李和尚“五凉甲族，武帝宗枝”；^[17]P. 5448 号《浑子盈邈真赞》：“门传鼎族，历代名家”；^[18]索法律和尚义辩的俗家家世在敦煌地区非常显赫，索氏家族的祖先可以推及到“其先商王帝甲之后，封子丹于京索间，因而氏焉。”之后的索氏家族成员通过不断的努力，出现了一大批历史上有名的人物，索氏的威望在唐代依然非常高，索和尚就是出自这样一个显赫的大家族。这些出生在这样的有近千年历史背景的大宗豪族之家，记述他们的出身实际上就是在标榜他们在俗世的地位，进而标榜他们在僧界的不同凡响。这从一个侧面反映了敦煌地区佛教的世俗化。

另有一些僧人是出自当时的高官厚禄之家的，他们的家族中正有人在世俗社会中担任高官，享受厚禄，如大唐河西道沙州故释门法律大德凝公“贵门阀阅，连荣盛光”；^[19]阎会恩和尚“乃太原鼎族，应质降诞于龙沙；西裔高枝，是敦煌之大荫”；^[20]大乘寺法律尼某乙“即前河西十一州节度使曹大王之侄女也”；^[21]普光寺法律尼清静戒“即前河西十一州节度使张太保之贵孙矣”；^[22]尼张戒珠“即前河西陇右十一州张太保之贵侄也。父墨离军诸军事使、守瓜州刺史、金紫光禄大夫、检校工部尚书、兼御史大夫、上柱国张公之子矣。阊梨乃莲府豪宗、叶崆山之瑞彩；清河贵派，禀落雪之奇姿”；^[23]阴海宴“和尚俗姓阴氏，香号海宴，则安西都护之贵派矣。皇父凉州都御史上柱国讳季丰”；^[24]释门僧正张喜首“即首厅宰相检校吏部尚书张公之中子也。”^[25]

这些僧人的家世在当代可考，大乘寺的某法律尼是节度使曹议金的侄女，张戒珠是归义军节度使张议潮的侄子，阴海宴的父亲是凉州都御史，僧正张喜首的父亲是宰相检校吏部尚书张永进，可以看出，他们在追溯自己家族势力的时候都是攀附家族中地位和名望最高的亲族，大乘寺的法律尼和张戒珠二人的父亲的地位低于他们的伯叔辈，因此，就不提父辈，而是直接说是“曹大王之侄女也”、“张太保之贵侄也”。他们之所以能在僧界有如此高的成就和威望离不开他们当世俗家族势力的支撑。

还有一些僧人是前辈高僧的后人，他们接续前辈高僧的德望与佛教修养，继续在僧界保持较高的地位。如梁僧正“释门龙像，俗管豪宗。森森枝派，落落花叶”；^[26]陈法严“和尚俗姓陈氏，香号法严，即先大唐三藏卅代之云孙矣”；^[27]汜和尚“虽非承桂泽质，而法船不侔众凡”；^[28]贾清和尚“窃以标祥上地，继六祖之遗踪；叶庆甲科，踵五师之后躅。”^[29]范海印和尚“则济北郡寺门首净禅公之贵派矣”。^[30]

另外如刘庆力和尚“即豫章之贵系矣”；^[31]释门僧正马灵佺“则扶风之苗裔矣”；^[32]程政信“则武昌之贵派矣”；^[33]巨鲁律公“贵们之子也”；^[34]张和尚“斯又金刀落发，辞贵族之琼华。”^[35]

从这些僧人的家世记载可以明显地看出，在唐宋时期的敦煌地区非常重视每个人的家世渊源，而且他们之所以能在僧界享有如此高的威望与他们在俗世的家族背景有关系。

二、髻年慕道

关于敦煌地区这些高僧出家的年龄，敦煌的碑铭赞中也有相关的记载。他们大多都是幼年出家为僧，从小就在寺院接受寺院的佛教教育，并且在出家之前已经在家庭当中接受过一定程度的儒学教育，为他们在寺院的继续修习打下了基础。除了说他们是在幼年出家以外，还记载他们之所以出家，一是因为他们天赋异秉，二是因为这些高僧从小就向往释门。“都权僧秉，八岁蒙施”；^[36]“弱冠进具，戒圆秋月”；^[37]“早岁披缁，能攻妙理”；^[38]“幼挺英灵，踪步殊常。出家人道，雅范凤章”；^[39]“童年落发，学就三冬……都权僧秉，八岁蒙施”；^[40]“髻年学道，众口皆称”；^[41]“投簪弱冠，削发髻年”；^[42]“髻年问道，弱冠披缁”；^[43]“幼年落发，弱冠从师”；^[44]“辞亲割爱，舍烦恼于髻年；不恋世荣，弃嚣尘于髻岁”；^[45]“窃以髻年出俗，恳慕真风，访道寻师，……龄当二八，处众不侔众凡；弱冠之初，雅量播于世俗”；^[46]“和尚早岁出家，童年学业。……才年弱冠之初，妙达苦空之响”；^[47]“八岁齿危齿，不乐长发。仅十岁，从师受业。十七，舍俗披缁。”^[48]不难看出，这些僧人之所以会有如此高深的学问修养，与他们幼年就出家为僧，从小接受佛教教育和熏陶不无关系，绝大多数的关于出家年龄的记载都是说他们幼年出家，并且，他们很小就已经表现出对佛教的向往之情，而且，在资质方面也表现出与他人的不同。从教育心理学的观点来看，积极的学习动机更能取得好的学习效果，从而可以解释敦煌高僧具有较高学术修养的原因了。除幼年出家的僧人外，也有个别僧人是中年出家，由于在俗界经历一些世事，看破红尘，舍弃俗物，披上僧衣，吴和尚即是“盛年舍俗，永绝攀缘，”^[49]中年慕道的典范。

三、勤奋学习

虽然这些高僧们拥有强大的家世背景，也在幼年就出家慕道，拥有比别人更多的资材和机遇，但是，他们仍然寸阴靡弃，勤奋学习，他们的这种刻苦的学习精神正反映了当时敦煌地区学子们的热情和精神。索法律“竟寸阴以滂笼，爇三明于闾室”；^[50]李僧录“映雪聚萤，以就四科之义”；^[51]曹僧政“寸阴靡弃，聚莹映雪。温故知新，玄源妙绝”；^[52]唐悟真和尚“寸阴有竞，积雪无亏。三冬习学，百法重晖”；^[53]阴法律“能竟寸阴，学中规矩”；^[54]凝法律“苦心冰蘖，业不废荒”；^[55]贾清和尚“早趋槐市，三冬学富于丘坟；夙趣杏坛，七步诗成于典素。而乃深观竹马，谛视牛车，捐镌佩于樊笼，挂饼孟于净境。寸阴是竞，穷八藏于心源；尺璧非珍，达五乘于性府。坚持戒学，秋月齐圆。立性格节，不犯烦誼。安居守道，广展金田。”^[56]众所周知，古人学习儒家经典，往往十年寒窗苦读，方能一朝人士，出家

的僧人也不可避免地寒窗苦读,而且佛教中的戒、定、慧三学,都需要僧人有极强的意志力来完成,以自己的学识与修养,他们之所以有后来的成就,离不开他们的艰苦努力,不论是学习儒家经典、佛教经典,还是坚持释门戒律方面,他们都不遗余力。

四、德才兼备

1、严守戒律

佛教戒律是道德规范的主体,也是归义军时期敦煌僧尼所必须遵循的基本准则,这从当时举办道场的榜文中即可窥知一二,如:S. 2575《后唐天成四年(929)三月六日应管内外都僧统置方等戒坛榜》:“应管内外都僧统榜:……香坛具戒,取次难逢,衣钵之途,不是容易,身入道场之内,便须密护鹅珠,或若邪视轻非,必定有其重责。戒仪微细,律式难更,忽迨耻辱依身,律无舍法。”^[57]同卷又载“普光寺置方等道场榜:……此时法事,不比别段之仪,须凭四分要门,弥罕练穷本典,仍仰都检教大德等不违佛教,依律施行,稍有不旋,必当释罪者。”^[58]从这两篇榜文的内容来看,敦煌佛教教团在日常活动中必须要严格遵守佛教戒律。同时从敦煌的碑铭赞中了解到敦煌僧尼们在日常生活中守持戒律也极其精严。如:索义辩“耽修十善,笃信三乘”,“行孤峻而竹风清寒,戒月明而雪山皎净”,“禅慧兼明,戒香芬馥;寒松比操,慈云布簇”;释法心“戒同朗月,寂入无言”;^[59]阴法律“戒月圆明,非尘不污;人称草系,鹅珠尚护”;张金炫“戒行细微,鹅珠谨护”;汜和尚“戒珠恒朗,行洁清冰”;李和尚“精持戒律,白月无亏”;^[60]阴海晏“戒同卞璧,鹅珠未比于奇公;操性霜明,该博精研于内”;^[61]张灵俊“戒圆盛月,鹅珠未比于才公;操性霜明,弘阐研究于内外”;^[62]张善才“遂乃灵图守行,冬夏不失于安居;葺治鸿资,春秋靡乖而旧积”;^[63]曹法律“披缁就业,八万之细行无亏;禁戒坚持,三千之威仪匪犯;六和清众,有贵而不服绮罗;四摄劝学,居高而低心下意”;贾清“及乎金坛受具,护二百而油钵无亏;宝地依师,禁三千浮囊靡失。……既朗万法,纳众流以一如;多悟四生,修六度而咸等;三衣五缀,赈济不替于初冬;一夜六时,精练岂疲寒暖”;张法律“三千细行,恪节不犯于教门;八万律仪,谦和每遵而奉式;普光寺内,广展鸿资,冬夏不失于安居,春秋无亏于旧积”;张戒珠“四依细碎,言下受而纤隙无亏;八敬幽微,耳畔听而毫厘岂失”;^[64]阎会恩“自从进具,威仪不失于三千;得受戒香,驻想匪亡于八万;开遮七众,定意悬合于圣心;洁息五篇,禁约不非于草系”;刘庆力“戒圆盛月,长严而密护鹅珠;利性爽然,该博而研穷内外”;马灵佺“戒珠皎皎,恒晖满月之光;行洁冰壶,每严持而无失”;张喜首“澄清皎洁,戒珠晓朗于冰霜;洞达幽微,阐扬名端而别咏”。^[65]可见,敦煌的僧尼是严格遵守佛教戒律的,戒律的遵循与修持也是考察敦煌僧人们德行的一个必备要素,在有关敦煌高僧的邈真赞中大量记载每个僧人的戒律修持境界,以作为评价僧人道德威望的一个标准。

2、遵守儒家道德伦理规范

敦煌僧尼除了恪守佛教戒律之外,儒家的道德伦理规范和准则也是考察他们道德威望的一个方面。如:吴僧统“义及周亲,恩怀四辈”,“门传善则,急难存于兄弟;语实亲仁,信重成于朋友”;^[66]曹僧政“位高心下,惟谨惟恭”;索智岳“门传孝悌,习学壁田”;河西管内都僧统“恭唯守节,孝悌不谖”;李教授“美哉仁贤,忠孝自天”;王禅池“今则我禅律公,

仁行则忠孝芳菲”；阴律伯“尊礼重乐，靡损于常”，“清廉众许，令誉独彰”；^[67]范海印“一从任位，贞廉不舍于晨昏，每奉严条，守节怀忠而取则”，“奉公守节，每进忠言”；程政信“贞廉守节，衣钵之外无余”；“芳兰妙馥，恒沙遍布于人伦；值怨遇亲，欢颜表均于释俗；行冰皎朗，信义终身”；^[68]释镇国“待达资身，恭谦立志；敬上有昏定之美，爱下无荆悴之受，仗义依仁，轻生贵士”；^[69]陈法严“兰芳馨馥，遍布人伦”，“冰壶皎洁，信义终身”，“温良恭俭，画匡大国之权”。^[70]从这些论述可以看出，儒家所倡导的“忠孝节义、仁义礼智、清廉贤能”等道德规范和标准也被用来作为唐宋时期敦煌僧人所必需遵奉的道德规范，这主要是因为自佛教传入中国之后，佛教为了自身的发展，不得不将佛教的戒律与儒家的道德伦理规范相提并论，并把它们视为是同一性质的道德规范。

自魏晋南北朝始，儒学之士和高僧大德已经将儒家之道德伦理与佛教之戒律互相比拟，将佛教五戒与儒家五常相提并论，视为同一性质的道德规范。^[71]到了唐代，受唐王朝极其重视忠孝伦理道德，并逐渐确立“忠”优先于“孝”的观念的影响，佛教的道德伦理观念也随之发生了巨大变化，特别是随着禅宗佛教思想的兴起，佛教开始转向世俗化，并对儒家的“君臣父子，忠孝仁义”的道德伦理规范予以进一步的肯定，如：《佛说梵网经》云：“孝顺父母，师僧三宝，孝顺，至道之法，孝名为戒，亦名制止。”^[72]此外，百丈怀海（749～814）的《百丈清规》和他所建立的制度^[73]进一步将儒家的伦理道德规范融入佛教戒律当中来。智圆《闲居编·中庸子传上》中讲述了佛教关于儒释的论述：“夫儒释者，言异而理贯也，莫不化民，俾迁善远恶也。儒者饰身之教，故谓之外典。释者修心之教，故谓之内典也。唯身与心则内外别矣，蚩蚩生民，岂越于身心哉！非吾二教，何以化之乎？嘻！儒乎！释乎！其共为表里乎？故夷狄之邦，周孔之道不行者，亦不闻行释氏之道也。世有限于域内者，见世籍之不书，以人情之不测，故厚诬于吾教，谓弃之可也。世有滞于释氏者，自张大于己学，往往以儒为戏。岂知夫非仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安。国不治，家不宁，身不安，释氏之道何由而行哉！故吾修身以儒，治心以释，拳拳服膺，罔敢懈怠，犹恐不至于道也，况弃之乎！呜呼！好儒以恶释，贵释以贱儒，岂能庶中庸乎！”^[74]此外，《疏四十二章经》说：“佛教东传，与仲尼、伯阳之说为三。然孔老之训，谈性命未极于唯心，言报应未臻于三世，至于治天下安国家，不可一日无也。至若释氏之为教，指虚空界悉我自心，非止言太极生两仪，玄牝为天地根而已。考善恶报应悉我自业，非止言上帝无常，天网恢恢而已。有以见仲尼、伯阳，虽广大悉备，其于齐神明研至理者，略指其趣耳。大畅其妙者，则存乎释氏之教欤。”^[75]可以看出，晚唐宋初，佛教与儒学传统的意识形态和价值体系日益趋同，特别是君臣关系，忠孝仁义之儒家道德准则，逐渐融入到佛教思想及佛教戒律当中，甚至成了佛教知识及其价值体系的重要内容，

3、兼通儒释

敦煌的学校教育中，官学、私学、寺学和道学的教学内容都是儒、释、道三学并重，这可从敦煌文书保存的蒙学教材和学郎题记以及大量留存下来的儒、释、道三教的典籍中看出。敦煌地区的蒙学教育以儒家传统知识和道德伦理教育为基本的教育内容，同时也有三教杂糅之特征。^[76]从敦煌地区学郎题记分析，在敦煌地区的官学和私学教育中重视三教并兴。^[77]在寺学教育中，不论是俗家子弟还是寺院的沙弥，都要学习儒学知识，并且在教育的实施过程中，先教授儒家的蒙学教材，达到识字的目的，然后再教授科举考试的必

考科目《论语》、《孝经》等,最后再学习佛典,可以说,儒学基础知识的学习为更进一步学习佛教经典打好了基础,故而敦煌地区儒释之融合自不待言。^[78]有关道学记载虽然非常少,但道学经典《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》都是唐代科举考试的内容,因而官学和私学中必然会以此作为教学和学习的内容。敦煌文书中保存有大量的道家经典,足见敦煌地区道学的兴盛。由此可见,敦煌地区儒释、儒道相融的特征极其明显。

受敦煌地区学校教育三学并行的影响,敦煌僧人们的学习也兼习儒释道三学。甚至儒学修养高低俨然已经成为评定僧众学识的重要标准,他们也以拥有较高的儒学修养而著称于当时。我们可以从现存敦煌文书中有关的碑铭赞看到,晚唐五代敦煌地区一般的高僧大多精通儒、释两家之学,如:

范福高,在敦煌僧界担任都僧统一职达十五年之久。他自幼学习儒家文化,“儒宗习礼,三冬豹变而日新;一览俱彰,七步成诗而月异。”^[79]他又如此高的儒学造诣,又在僧团担任最高职位,佛学修养自不必言说。

陈法严,精通佛、儒二家之学,“三冬豹变,业就儒宗。……文宣百行,孔氏再诞今时;义富宝山,法兰降临紫塞。寻经海阙,德高龙树之名;帝释谈藪,行越志公之美。”^[80]

范嗣宗,晚唐五代归义军时期沙州敦煌人,任河西都僧统。他“幼年别俊,早岁天聪。穷儒宗挽,八索九丘;究学海尽,三坟五典。挥毫指砚,词峰透出于锥[管];缀赋题篇,岂异龙门之激浪”。他出家后精心研习佛教经典,“五乘晓朗,八藏该能”,被誉为“当代之准绳,明师之龟镜”,“河陇仁师,殊方教主”。^[81]

张喜首,自幼于金光明寺出家,精通儒释两家之学,“业优颜曾”,“儒锋杰辩,鸿深法门”,“四分心台了了,八索趋骤以来迎;十诵意府明明,九丘波涛而涌出”,被誉为“儒林神硕,释门师长”。^[82]

此外还有李僧录“知九流之派源,寻阙里之儒风,识杏坛之雅训。颐空去执,盈知大教之门;映雪聚萤,以就四科之义”。^[83]

法律索智岳“真乘洞晓,儒墨兼宣;六精了了,三寸便便”。^[84]

从敦煌文书中关于高僧邈真赞的记载内容来看,大多数僧人在幼年时期都接受过儒学教育,在儒学上有较高的造诣,为以后研习佛典和进一步提高儒学修养奠定了坚实的基础。而有的则是出家之后在研习佛教典籍的同时也勤修儒学。一些声威显著的名僧大德则更是学识渊博深,不仅精通儒、释、道三家之学,而且兼通九流百家诸子,如:

刘庆力和尚,在弱冠之初就已经“该博而研穷于内外”,“释道儒流,遐迩无不悦个余”,备晓“百艺之端”,故得“博通八转,七礼妙宣。罕穷内外,辩若河悬,……普丰化俗,儒道参前”。^[85]

翟法荣,自幼出家,勤奋研习,故能“三教通而礼乐全,四禅辟而虚空朗”,“五篇洞晓,七聚芬香。南能入室,北秀升堂。戒定慧学,鼎足无伤”,“学贯九流,声腾万里”,被誉为“俗之襟袖,释侣提纲”。同时翟法荣还钻研医学知识,是一名医术精湛的医僧,当时人称他为“五凉师训,一道医王”。^[86]

此外如都教授李闾梨“位高十德,解尽九流,三端备体,四辩难酬”;^[87]阴海晏“该博研精于内外”;僧政张灵俊“弘阐研穷于内外”,^[88]“博通儒术,辩若河悬,森森龙象,侃侃精研,杏坛流训,梵汉翻传”;^[89]法律张德荣“学贯于九流”^[90]等等。“九流”指的是儒、

道、阴阳、名、法、墨、纵横、杂、农等除佛教以外的九个学术流派，“庄老”就是指道家典籍，“内外典”是佛教为区分佛教本身的典籍和佛教以外的典籍而作的称呼。从上列敦煌遯真赞有关高僧大德的知识结构来看，他们都精通儒、释、道三学。虽然碑铭赞对他们的记诵不免有夸张的成分，但仍然反映出敦煌佛教界僧人研习儒、释、道三教知识，并且以此作为高僧们学识修养的判断标准。

注 释

- [1] 那波利贞《唐钞本维抄考——唐代庶民教育史研究》，收入那波利贞著《唐代社会文化史研究第二编》，东京：创文社，1977年。
- [2] 小川贯式《敦煌佛寺的学士郎》，《龙骨大学论集》400、401 合并号，1973年。
- [3] 李正宇《唐宋时代的敦煌学校》，《敦煌研究》1986年第1期。
- [4] 高明士《唐代敦煌的教育》，《汉学研究》，1986年第4卷第2期。
- [5] 李正宇《一件唐代学童的习字作业》，《文物天地》1986年第6期。
- [6] 李正宇《敦煌学郎题记辑注》，《敦煌学辑刊》1987年第1期。
- [7] 杨秀清《浅谈唐、宋时期敦煌地区的学生生活》，《敦煌研究》1999年第4期。
- [8] 李重申《敦煌古代体育文化》，兰州：甘肃人民出版社，2000年。
- [9] 李冬梅《唐五代敦煌学校部分教学档案简介》，《敦煌学辑刊》1995年第2期。
- [10] 李并成《从敦煌算经看我国唐宋时代的初级学校教育》，《数学教学研究》1998年第1期。
- [11] 姚崇新《唐代西州的官学——唐代西州的教育之一》，《新疆师范大学学报》2004年第1期。
- [12] 王泛舟《敦煌古代儿童课本》，兰州：甘肃人民出版社，2000年。
- [13] 郑阿财、朱凤玉《敦煌蒙书研究》，兰州：甘肃教育出版社，2002年。
- [14] 赵和平《敦煌写本书仪研究》，台北：新文丰出版公司，1983年。
- [15] P. 4660《前沙州释门义辩和尚遯真赞》，唐耕耦、陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》，第五辑，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1990年，第132页。以下简称《释录》。
- [16] P. 4660《宋律伯彩真赞》，《释录》，第五辑，第135页。
- [17] P. 4660《故沙州缙门三学法主李和尚写真赞》，《释录》，第五辑，第147页。
- [18] P. 5448《浑子盈遯真赞》，《释录》，第五辑，第197页。
- [19] P. 4660《大唐河西道沙州故释门法律大德凝公遯真赞》，《释录》，第五辑，第137页。
- [20] P. 3630《后凉河西管内释门都僧政会恩阁和尚遯真赞》，《释录》，第五辑，第159页。
- [21] P. 3556《后周敦煌大乘寺法律尼某乙遯真赞》，《释录》，第五辑，第159页。
- [22] P. 3556《后周故普光寺法律尼清静戒遯真赞》，《释录》，第五辑，第178页。
- [23] P. 3556《后周敦煌郡灵修寺阁梨尼张氏戒珠遯真赞》，《释录》，第五辑，第180页。
- [24] P. 3720《后唐清泰六年（939）河西都僧统海宴墓志铭》，《释录》，第五辑，第185页。
- [25] P. 3718《后梁故管内释门僧政张和尚喜首写真赞》，《释录》，第五辑，第269页。
- [26] P. 4660《故沙州释门赐紫梁僧政遯真赞》，《释录》，第五辑，第140页。
- [27] P. 3556《内外都僧统河西佛法主陈和尚法严遯真赞》，《释录》，第五辑，第169页。
- [28] P. 3556《归义军应管内外都僧统汜和尚遯真赞》，《释录》，第五辑，第166页。
- [29] P. 3556《后周应管内释门僧政贾清和尚遯影赞》，《释录》，第五辑，第172页。
- [30] P. 3718《后唐河西释门故僧政范和尚海印写真赞》，《释录》，第五辑，第254页。
- [31] P. 3718《后唐河西敦煌府释门法律刘和尚庆力生前遯真赞》，《释录》，第五辑，第264页。
- [32] P. 3718《后唐河西释门僧政马和尚灵佺遯真赞》，《释录》，第五辑，第266页。

- [33] P. 3718《敦煌程和尚政信邈真赞》,《释录》,第五辑,第 275 页。
- [34] P. 3718《后唐巨鲁律公写真赞》,《释录》,第五辑,第 280 页。
- [35] P. 3792《后晋河西敦煌郡张和尚邈真赞》,《释录》,第五辑,第 295 页。
- [36] P. 4640《先代小吴和尚赞》,《释录》,第五辑,第 107 页。
- [37] P. 4660《入京进伦大德兼管内都僧政赐紫沙门故曹僧政邈真赞》,《释录》,第五辑,第 112 页。
- [38] P. 4660《沙州释门故张僧政邈真赞》,《释录》,第五辑,第 123 页。
- [39] P. 4660《前河西都僧统翟和尚邈真赞》,《释录》,第五辑,第 130 页。
- [40] P. 4660《前任沙州释门都教授毗尼大德炫阁梨赞》,《释录》,第五辑,第 143 页。
- [41] P. 4660《沙州释门都法律大德汜和尚写真赞》,《释录》,第五辑,第 145 页。
- [42] P. 4660《故李教授和尚赞》,《释录》,第五辑,第 146 页。
- [43] P. 4660《故沙洲缙门三学法主李和尚写真赞》,《释录》,第五辑,第 147 页。
- [44] P. 4660《后梁河西管内释门都僧政会恩阁和尚邈真赞》,《释录》,第五辑,第 160 页。
- [45] P. 4660《后周故普光寺法律尼清静戒邈真赞》,《释录》,第五辑,第 178 页。
- [46] P. 4660《后唐河西释门故僧政范和尚海印写真赞》,《释录》,第五辑,第 254 页。
- [47] P. 4660《后唐河西敦煌府释门法律刘和尚庆力生前写真赞》,《释录》,第五辑,第 264 页。
- [48] P. 3677《蕃中辛巳岁(801)沙州报恩寺故大德禅和尚金霞迁神志铭》,《释录》,第五辑,第 290 页。
- [49] P. 4660《故吴和尚赞》,《释录》,第五辑,第 141 页。
- [50] P. 4640《沙州释门索法律窟铭》,《释录》,第五辑,第 98 页。
- [51] P. 4640《李僧录赞》,《释录》,第五辑,第 102 页。
- [52] P. 4660《入京进论大德兼管内都僧政赐紫沙门故曹僧政邈真赞》,《释录》,第五辑,第 112 页。
- [53] P. 4660《河西都僧统悟真妙真赞》,《释录》,第五辑,第 114 页。
- [54] P. 4660《沙州释门故阴法律邈真赞》,《释录》,第五辑,第 117 页。
- [55] P. 4660《大唐河西道沙洲释门法律大德凝公邈真赞》,《释录》,第五辑,第 137 页。
- [56] P. 3556《后周应管内释门僧正贾清和尚邈影赞》,《释录》,第五辑,第 172 页。
- [57] S. 2575《后唐天成四年(929)三月六日应管内外都僧统置方等戒坛榜》,《释录》,第四辑,第 134 页。
- [58] S. 2575《后唐天成四年(929)三月六日应管内外都僧统置方等戒坛榜》,《释录》,第四辑,第 141 页。
- [59] P. 4640《沙州释门索法律窟铭》、《住三窟禅师伯沙门法心赞》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,兰州:甘肃教育出版社,1992年,第 72—77;80—82 页。
- [60] P. 4660《阴法律邈真赞并序》、《沙州释门都教授炫阁梨赞并序》、《都法律汜和尚写真赞》、《沙州缙门三学法主李和尚写真赞》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第 142—143;206—208;209—210;212—213 页。
- [61] P. 3720《河西都僧统阴海晏墓志铭并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第 261—265 页。
- [62] P. 2991《张灵俊和尚写真赞并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第 323—326 页。
- [63] P. 3541《张善才和尚邈真赞并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第 352—367 页。
- [64] P. 3556《曹法律尼乙乙邈真赞并序》、《贾僧正清和尚邈影赞并序》、《张法律尼清静戒邈真赞并序》、《张戒珠邈真赞并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第 387—388;389—391;396—397;398—399 页。
- [65] P. 3718《阎会恩和尚邈真赞并序》、《刘庆力和尚生前邈真赞并序》、《马灵佺和尚邈真赞并序》、《张喜首和尚写真赞并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第 410—413;432—433;434—436;437—410 页。
- [66] P. 4640《吴僧统碑》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第 63—71 页。
- [67] P. 4660《勾当三窟僧政曹公邈真赞》、《索法律智岳邈真赞》、《河西管内都僧统邈真赞并序》、《李教授和尚赞》、《敦煌三藏法师王禅池图真赞》、《都毗尼藏主阴律伯真仪赞》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑

- 释》,第110—111;170—171;172—174;211;216;219—220页。
- [68] P. 3718《范海印和尚写真赞并序》、《程政信和尚逸真赞并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第417—420;447—449页。
- [69] P. 2991《报恩吉祥窟记》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第330—33页。
- [70] P. 3556《都僧统陈法严和尚逸真赞并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第381—386页。
- [71] 圣凯《论佛儒道三教伦理的交涉——以五戒与五常为中心》,《佛学研究》,2004年,第218—227页。
- [72] 《梵网经》卷2,《大正藏》No. 1484,24册,p1004a。
- [73] 郑炳林《晚唐五代敦煌佛教教团的戒律和清规》,《敦煌学辑刊》2004年第2期。
- [74] 智圆《闲居编》卷19《中庸子传上》,《卍新纂续藏经》No. 949,101册,56卷,台北:新文丰出版公司影印,1983年,第57页。
- [75] 《佛祖统纪》卷10,《大正藏》No. 2035,49册,0205a—b页。
- [76] 郑阿财、朱凤玉《敦煌蒙书研究》,兰州:甘肃教育出版社,2002年,第445—453页。
- [77] 李正宇《敦煌学郎题记辑注》,《敦煌学辑刊》1987年第1期;杨秀清《浅谈唐、宋时期敦煌地区的学生生活——以学郎诗和学郎题记为中心》,《敦煌研究》1999年第4期;池田温《中国古代写本识语集》,东京:大藏出版株式会社,1990年。
- [78] 张弓《公元九、十世纪敦煌的寺学教育及其儒经读本》,《第12届国际佛教教育文化研讨会论文集》,台北:华梵大学,2002年,第14—25页;王志鹏《试论敦煌佛教歌辞中儒释思想的调和》,《敦煌学辑刊》2005年第3期。
- [79] P. 3556《都僧统汜福高和尚逸真赞并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第371—380页;在荣新江《关于沙州归义军都僧统年代的几个问题》,《敦煌研究》1989年第4期。详细探讨了都僧统任职的年代问题。
- [80] P. 3556《都僧统陈法严和尚逸真赞并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第381—386页。
- [81] P. 390《汜嗣宗和尚逸真赞并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第510—511页。
- [82] P. 3718《张喜首和尚写真赞并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第437—440页。
- [83] P. 4640《李僧录赞》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第78—79页。
- [84] P. 4660《索法律智岳逸真赞》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第170—171页。
- [85] P. 3718《刘庆力和尚生前逸真赞并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第432—433页。
- [86] P. 4660《河西管内都僧统逸真赞并序》、《河西都僧统翟和尚逸真赞》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第172—179页。
- [87] P. 4660《敦煌都教授李教授罔梨写真赞》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第214—215页。
- [88] P. 3720《河西都僧统阴海晏墓志铭并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第261—265页。
- [89] P. 2991《张灵俊和尚写真赞并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第323—326页。
- [90] P. 3390《孟授上祖庄上浮图功德记并序》,郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》,第534—537页。

古高昌大乘信仰盛况的再现

——对旅博藏吐鲁番出土佛经整理评介

陈国灿

(武汉大学历史文化学院;北京师范大学历史学院)

长时期以来,人们都知道,大连市旅顺博物馆藏有相当数量的吐鲁番出土文献,然而,具体有哪些内容,由于没有经过系统整理和全面的调查,学术界一直无法确知。

1988年,中国敦煌吐鲁番学会第三次学术讨论会在北京举行,会上举办了“敦煌吐鲁番资料展览”,旅顺博物馆展出了12件吐鲁番等地出土的藏品,除三件为墓表外,余下的基本上是吐鲁番出土的社会文书残片。

自1992年起,旅顺博物馆的王珍仁、刘广堂、孙慧珍在《新疆文物》上,以《旅顺博物馆藏新疆出土文书》为题,连续七期,发表了他们整理的文书残片录文(1992年第4期—1996年第3期),共约近320片。^[1]其中有些显然属于世俗社会文书的内容,如所编126号:“孔目司文书”背面有“还中七年?”字样,此年号疑为建中七年之误录,唐德宗朝建中年号只有四年,西州因音讯阻隔,故建中用到七年,斯坦因在吐鲁番所获《唐建中七年西州蒲昌县牒为检造秋布花事》,^[2]就是个很好的说明。

1992年12月,旅顺博物馆首次赴日本举办《旅顺博物馆珍品展》,其中展示了一批当年大谷探险队携来的吐鲁番出土文物与文书。在此基础上,旅顺博物馆与日本龙谷大学合作,于1993年3月出版了《旅顺博物馆藏新疆出土文物研究文集》,除刊布一些文物图片外,还刊布了34件社会文书图版(实有文书47件片),其中包括著名的《唐建中五年安西大都护府孔目司帖》,此件据小田义久氏考证,原出土于拜城的克孜尔石窟,从而纠正了日本《西域考古图谱》所言出土于吐峪沟的记载。^[3]

2003年,日本大津透教授等发表《大谷文书唐代田制关系文书群の复原研究》一文,^[4]揭示出旅顺博图版23—29,32中的文书残片,可与大谷文书中的相应图形拼接,为对这批文书的研究打开了新思路。从这批文书残片留存的文字观察,这是对唐开元廿三年闰十一月至十二月西州官府文案剪裁出的一些图形,从内容上看,与田制关系文书群的关系并不密切。^[5]不过,总的来说,旅顺博物馆所藏吐鲁番文书与日本大谷文书的关系至为密切,如旅博图21即是大谷文书中大量出现的《唐天宝二年交河郡市沽案》中的一部分;旅博图33应是大谷文书中众多清代吐鲁番当票中的一纸。

从社会文书角度考虑,除了已公布的34件社会文书图版外,馆藏是否还有社会文书没有整理公布?现尚不得而知。不过,从已公布录文的320片内容看,是还有一些社会文书残片的,如第7片:“地理注释文书”;第35片:“佃人文书”;第39片中有“鸽子粪肆石叁斗”等记载;第46片:“物价文书”;第54片:“货帐文书”;第126号:“孔目司文书”;第

131片“付帐文书”；第215、216片：“部田文书”；第254片：“官税文书”等。如果馆方将这样一些社会文书或疑似社会文书的图版公布出来，供学术界来研究，或许会有一些新的发现。

近年来，旅顺博物馆对馆藏的佛经残片的整理，取得了空前的进展。早在新中国成立以前的日占时期，该馆就藏有经初步整理的佛经残片52册（大本41册，小本11册），另有未经整理的佛经残片16袋。自2003年起，旅顺博物馆与收藏有大谷文书的日本龙谷大学合作，开展了对这批佛经残片的合作整理，三年多的中、日合作，使得整理成效十分明显。2005年10月还召开了“旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经国际学术研讨会”，会后，又由旅顺博物馆与龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经研究论文集》，初步公布了三年来对佛经残片整理的成果。

首先是对馆藏的25,560片佛经（写本24,132片；印本1,428片）进行了整理，借助中华电子佛典协会电子检索版《大正大藏经》进行了逐一查核对证，查出了13,930片所属佛经的名称，可以初步确定这些佛经写本残片，分别出自502部佛教经典。如此，也基本弄清了馆藏佛经残片的面目。如从佛经残片内容加以区分，可以看到以下一种分布顺序：

- | | |
|----------------------------|---------------------|
| 1. 姚秦三藏法师鸠摩罗什译《妙华莲华经》 | 3,152片 |
| 2. 北凉天竺三藏县无谶译《大般涅槃经》 | 2,823片 |
| 3. 唐三藏法师玄奘译《大般若波罗蜜多经》 | 656片 |
| 4. 鸠摩罗什译《摩诃般若波罗蜜经》 | 493片 |
| 5. 鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》 | 478片 |
| 6. 鸠摩罗什译《大智度论》 | 464片 |
| 7. 县无谶译《金光明经》 | 375片 |
| 8. 东晋天竺三藏佛陀跋陀罗译《大方广佛华严经》 | 341片 |
| 9. 东晋西域三藏帛尸梨蜜多罗译《大灌顶经》 | 264片 |
| 10. 隋大兴善寺沙门宝贵合县无谶译《合部金光明经》 | 248片 ^[6] |

从以上分布可以看出，在古代高昌——西州地区的佛教经典，多集中于《妙华莲华经》、《大般涅槃经》、《大般若波罗蜜多经》以及《金光明经》，这与柏孜克里克佛窟所出、安乐故城所出、胜金口寺庙遗址所出的佛经状况是一致的。反映出大乘佛教在这里发展的一种趋向。

其次，参与整理的研究人员，还对一些书法相同、同一写经中的诸多残片作了拼接。其成果最为突出的是对西晋元康六年（296）酒泉高僧竺法首传写的《诸佛要集经》，经过三谷真澄先生的努力，又找出了14片，可与原存《诸佛要集经》拼接。^[7]按：《诸佛要集经》原为大谷探险队发现于吐鲁番吐峪沟，1915年其带有尾题的23行文字残片图版，刊于《西域考古图谱》，可以说是迄今为止，所发现的一件世界上最早的佛经写本。可是，近一世纪过去后，该片已不知去向，此次拼接是据原图版作的拼接，当然也是一次重要的新发现。

对于拥有2,823片《大般涅槃经》残片的整理与分辨，也是一项极细致的工作，该馆王宇、王梅等先生通过对每片出土地的甄别、以及书体的异同、书风特点、纸张的粗细厚薄等作了归类，对其中属于早期写本的294片，进行比对，发现有189片属于27个写本，可

以缀合拼接。余下的 105 片则属另外 105 个写本。如此,可以判明,早期的《大般涅槃经》写本约有 132 种左右。而且还找出了多件“高昌延昌十七年(577)比丘尼僧愿”供养的《大般涅槃经》写本,因为每个残片都有与题记文相一致的文字。^[8]

对整理出来的 225 片鸠摩罗什本《维摩诘所说经》残片,经过王梅先生的研究,可以确定其中的 68 片可以拼缀成 22 组。这样就可认定馆藏的该种写经不少于 72 种。^[9]对于东汉月氏三藏支娄迦识所译《道行般若经》的 136 个残片,经孙传波先生的努力分辨,将其中的 66 片拼缀成 24 组,初步可以确定馆藏的此经约有 90 种写本。同时,孙先生还对馆藏的 128 片鸠摩罗什译《小品般若经》残片中的 48 片拼缀成了 16 组,由此推断馆藏的《小品般若经》有 89 种写本。^[10]

以上多种写本的佛经,均属佛教大乘的经典,写本如此之众多,反映出高昌地区民众,在做功德写经中对大乘信仰的盛况。

再次,旅顺博物馆馆藏佛经残片中尚有一千余种木刻印本残片,经检索比定,以《大般若波罗蜜多经》为最多,有 131 片。经国家图书馆李际宁氏考察,比定出好几片属于金代所刻的大藏本;同属金藏刻本的还有《大方广佛华严经》。另有部分残片属于辽代、即《契丹藏》的刻本。^[11]

关于金代所刻的大藏本,在柏孜克里克佛窟所出佛教典籍中,同样也能找到其残片,如《大般若波罗蜜多经》中卷 453“第二分增上慢品第六十之二”残片;^[12]卷 520“第三分巧便品第二三之四”残片;^[13]卷 571“第六分证劝品第十”残片,^[14]据党宝海先生考证,这批刻经是金朝大定二十八年(1188),回鹘商人不颜绰黑在金中都弘宝寺请印的宝积寺雕版六大部佛经中的一部分。^[15]这也证明了这批金藏本刻经,从金中都运回西州回鹘王国后,是存放在柏孜克里克的佛窟中的。它反映出高昌地区对大乘的信仰,一直延续到西州回鹘王国时代。

2006 年,在旅顺博物馆与龙谷大学合作编写出版《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经研究论文集》的同时,由两家合作编选的《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》,也由日本京都法藏馆出版了。这本选粹选刊了 1400 余片佛经断片的图版,约占经整理的 25,560 片中的 6%,虽然从总体看都是佛经残片,但从中也能间或找出一些儒家经籍书及律令之类的断片。简介如下:

- 一、LM20—1504—472 号为郑氏笺《毛诗》卷十三《小雅·谷风之什》中“谷风”起始的三行断片。^[16]
- 二、LM20—1455—14—12 号为杜预注《春秋左传》卷四二昭公传四年十二月条中之断片三行。^[17]
- 三、LM20—1514—410 号为杜预注《春秋左传》卷五一昭公传二十五年秋月条中之断片七行。^[18]
- 四、LM20—1505—705 号为郑玄注《论语》卷九子罕篇中之断片三行。^[19]
- 五、LM20—1455—07—01 号为荀悦《前汉纪》卷二六孝成帝纪三永始元年条下之断片五行。^[20]
- 六、LM20—1507—0988 号 + LM20—1507—1176 号为《唐律疏议》卷三“犯流者,二千里决杖一百”条下疏议文,二片可以拼接,存三行。^[21]

七、LM20—1457—20—01 号为《唐律》断片五行。荣新江氏指出本片可与日本大谷 5098 号、8099 号拼接,从其背面所写佛经用武周新字推断可能为永徽律或垂拱律。在此之前,刘俊文也曾指出大谷 5098 + 8099 号为《唐律》卷七《盗贼律》中之一部分,应属永徽律。^[22]

八、LM20—1453—13—04 号为《唐令》之户令。依据所存七行内容判断,本断片第 1—2 行属于“诸无子[者,听养同宗于昭穆相当者……]”条;第 3—5 行属于“诸以子孙继绝,[应析户者,非年十八已上,不得析。其年十]七以下,命继者,[但于本生籍内,注云年十八然]析,即所继处,[有母在者,虽小亦听析出]”;第 6—7 行属于“诸户内欲析出口为户,……”^[23]

由上看到,旅博所藏的佛经残片中,也混杂着一些经史子集一类的断片。在 6% 的残片中,能找寻出 8 件这类断片,如以 25,560 片来考虑,则非佛的经史子集及社会文书断片,有可能在百件以上。这倒是下一步很值得做的分辨工作。

补 记

2008 年 10 月在新疆吐鲁番参加“第三届吐鲁番学国际学术研讨会”期间,幸逢旅顺博物馆王振芬副馆长与会,并承赠郭富纯、王振芬著《旅顺博物馆藏西域文书研究》一书,该书于 2007 年 9 月由沈阳万卷出版公司印刷发行。该书前部为研究;后半部分是对馆藏社会文书的“附录:录文”,据其所列,远超过本文中说的“47 片”。现将郭、王书中所列目转录于此,以作为本文的一个补充:

旧藏的社会文书:一、《唐建中四年孔目司帖》;二、壁画背面的文书:有 25 片;三、天盖文书:4 片;四、纸鞞文书:15 片。

新整理出的文书:一、经册中的社会文书:25 片;二、新整理出的社会文书:50 片;三、敦煌文书:7 片。

重要佛教文书录文:一、佛教写经 12 片;二、重要的写经题记 19 片;三、历史典籍与道教典籍 3 片。

注 释

[1]《新疆文物》1992 年第 4 期刊出 20 片;1994 年第 1 期刊出 38 片;1994 年第 2 期刊出 39—80 片;1995 年第 1 期刊出 81—125 片;1995 年第 2 期刊出 126—165 片;1996 年第 2 期刊出 166—225 片;1996 年第 3 期刊出 226—298 片。

[2]陈国灿《斯坦因所获吐鲁番文书研究》,武汉:武汉大学出版社,1994 年,第 431 页。

[3]小田义久《大谷文书の研究》,京都:法藏馆,1996 年,第 69—73 页;陈国灿《关于“唐建中五年(784)安西大都护府孔目司帖”释读中的几个问题》,《敦煌学辑刊》1999 年第 2 辑,第 6—13 页。

[4]天津透、野尻忠、稻田奈津子《大谷文书唐代田制关系文书群复原研究》,京都《东洋史苑》第 60、61 合并号,2003 年 3 月,第 35—74 页。

[5]王珍仁、刘广堂、孙慧珍《旅顺博物馆藏新疆出土的古文书(一)》,龙谷大学佛教文化研究所西域研究会编《旅顺博物馆藏新疆出土文物研究文集》,京都,1993 年,第 32—46 页。

[6]关于旅顺博物馆藏佛经整理情况及资料,均据刘广堂《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经写本综述》,旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经研究论文集》,京都,2006 年,第 1—28

- 页。
- [7] 三谷真澄《旅顺博物馆藏〈诸佛要集经〉写本について》，旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经研究论文集》，第 64—73 页。
- [8] 王宇、王梅《旅顺博物馆藏吐鲁番出土〈大般涅槃经〉（北本）早期写本的缀残及其它》，旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经研究论文集》，第 46—63 页。
- [9] 王梅《旅顺博物馆藏吐鲁番出土〈维摩经〉汉文写本残片整理概述》，旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经研究论文集》，第 135—160 页。
- [10] 孙传波《旅顺博物馆藏新疆出土汉文〈道行般若经〉残片述略》，旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经研究论文集》，第 161—203 页。
- [11] 李际宁《关于旅顺博物馆藏吐鲁番出土木刻本佛经残片的考察》，旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经研究论文集》，第 230—244 页。
- [12] 新疆维吾尔自治区吐鲁番学研究院、武汉大学中国三至九世纪研究所编《吐鲁番柏孜克里克石窟出土汉文佛教典籍》，北京：文物出版社，2007 年，第 37、39 页。
- [13] 同上书，第 42 页。
- [14] 党宝海《吐鲁番出土金藏考》，《敦煌吐鲁番研究》，北京：北京大学出版社，第 4 卷，1999 年，第 103—125 页。
- [15] 党宝海《吐鲁番出土金藏考》，第 103—125 页。
- [16] 旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》，京都：法藏馆，2006 年，第 160 页；《十三经注疏》，北京：中华书局，1980 年，上册，第 459 页。
- [17] 旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》，第 6 页；《十三经注疏》，中华书局，1980 年，下册，第 2037 页。
- [18] 旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》，第 202 页；《十三经注疏》，下册，第 2110 页。
- [19] 旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》，第 160 页；王素编著《唐写本论语郑氏注及其研究》，文物出版社，1991 年，第 108 页。
- [20] 旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》，第 174 页；荀悦《前汉纪》卷二十六孝成帝纪，文渊阁四库全书本。
- [21] 旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》，第 202 页；《唐律疏议》，中华书局，1983 年，第 74 页。
- [22] 旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》，第 202 页；荣新江《唐写本中の“唐律”、“唐礼”及びその他》，《东洋学报》第 85 卷第 2 号，2003 年；刘俊文《敦煌吐鲁番发现唐写本及律疏残卷研究》，北京大学中国中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》，中华书局，1982 年，第 558 页。
- [23] 旅顺博物馆、龙谷大学合编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》，第 161 页；仁井田陞《唐令拾遗》户令第十四、第十五、第十六条，长春：长春出版社，1989 年，第 141—143 页。

中印边境佛教考古的新收获

霍巍 张长虹 吕红亮

(四川大学中国藏学研究所、考古系)

我国与印度(包括印占克什米尔)有着漫长的陆地边境线,其中在喜马拉雅山西段地区一般习称为中印边境西线(或西段)。中印边境西段具有重要的战略地位,由于新(疆)(西)藏公路经过这一地区,它北起新疆南部的叶城,经西藏的噶尔向南延伸到普兰,再由普兰向东经日喀则到拉萨,成为我国西北边境极其重要的国防和经济动脉,所以这一地区也历来受到人们的高度重视。中印边境西段位于今西藏自治区阿里地区札达县的什布奇、波林卡孜等地区,与印占克什米尔紧相毗邻,扼控着中印边境的制高点,更是兵家必争之地。

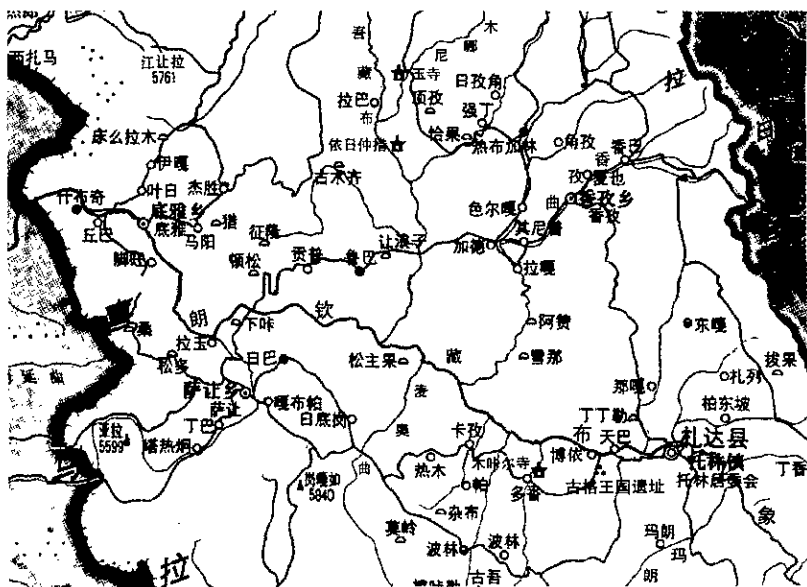
从历史上看,这一地区是我国通向克什米尔和西域各国的重要通道之一,唐代吐蕃曾在兼并西藏西部最为强大的“象雄王国”(在我国汉文史籍中也称其为“羊同”或“女国”)之后,直接控制了这一地区。公元10世纪,随着吐蕃王国的灭亡,吐蕃王国后裔的一支流亡阿里并与当地土著联姻,在阿里地区建立起著名的古格王国,继承了吐蕃王国对这一地区的统治。古格王国灭亡之后,这一地区被纳入到我国西藏版图,直接受西藏地方政府噶厦政府管辖。西藏和平解放之后,成为我国西藏自治区的行政区域——阿里地区札达县之一部。

古格王国以佛教作为其立国之本,在其境内广建寺院、石窟寺和佛塔等各种佛教建筑,从而遗留下来大量的佛教考古遗迹和遗物,近年来我国学者在对我国西藏阿里地区象泉河流域所开展的考古调查当中,不断取得新的发现。^[1]但是,由于中印边境地区长期以来处于非常状态,在上述地区所开展的考古工作均受到限制。2007年,在西藏自治区文物、旅游部门和中国人民解放军阿里军分区的大力支持下,四川大学中国藏学研究所组成调查小组,终于得以深入到这一地区进行考古调查,取得了一些重要的考古发现。本文将概要介绍这些新发现的资料,并对其中一些相关问题提出初步的认识。

一、调查区域情况简介

本次考古调查所涉及的区域均集中在西藏自治区阿里地区札达县的波林乡、托林镇境内,包括波林、卡孜、什布奇、马阳、底雅、古让等村庄。这一带的海拔高度落差很大,从象泉河河谷底部的3000米到中印边境界山的山峰顶部,海拔垂直高度上升可达到3700—4100米。发源于我国西藏噶尔县境内的象泉河从什布奇流出国境线,进入印占克什米尔境内,成为印度河的上游,印度称其为“萨特累季河”。河谷两岸山峰峭壁如削,谷

底林木茂密,生长着青稞、碗豆、圆根、杏树、苹果树等植物,随着海拔高度的不断上升,自然景观也不断发生变化,在 3000 米左右高程主要分布有山地暖温带针阔叶混交林,在 3900 米以上出现了亚高山寒带灌丛草甸。所发现的遗存也主要分布在这一高程区间(图一)。



图一:中印边境调查区域示意图

二、主要的调查收获

(一) 波林村卡孜河谷的新发现

1、聂拉康 (Nyags lha - khang)

聂拉康位于西藏札达县托林镇波林村卡孜河谷,依山而建,系在开凿的天然洞窟中筑土坯泥墙,然后在泥墙的表面绘制壁画。石窟平面略呈长方形,门道开于东壁,北壁长约 8.3 米,南壁长约 7.8 米,西壁长约 5.8 米,东壁长约 6.7 米,门道宽约 1.5 米,墙厚约 0.6 米,顶部已经坍塌。壁画绘制在仅存的南北两壁和东壁门道两侧。

南壁满绘菩萨像,现残存六排,计有 93 尊像,除中间两排外,每排绘有 18 尊。壁面中央绘制五尊菩萨形的五佛,体量略大于周边的菩萨像,每尊约占四尊小像的体积。中央的一尊身白色,四面八臂,头戴五佛冠,坐骑为一对白狮;其两侧各有两尊与之体量相同、造型类似的菩萨形佛像,从左至右身色分别为土黄色、蓝色、红色和深绿色,坐骑分别为马、大象、孔雀和金翅鸟。该壁的题材内容为以中央法界语自在文殊为中心的曼荼罗的横列式构图,其余的四尊分别为宝生佛、不动佛、阿弥陀佛和不空成就佛。中央五佛的上下方各有两排菩萨像,体量略小、排列整齐,应为五佛的供养菩萨和护法神。类似的以四面八臂的文殊为中心的法界语自在文殊曼荼罗在西藏西部早期的佛教艺术中似乎十分流行,在印度西北部的塔波寺主殿、^[2] 拉达克松达寺、^[3] 西藏阿里东嘎 1、2 号窟均有发

现。^[4]

北壁的构图分为东西两部分,西半部中央绘制五尊菩萨形佛像,均一面两臂,中央的一尊双手作智拳印,其两侧各有两尊,分别是宝生佛、不动佛、阿弥陀佛和不空成就佛。因此这部分构图极可能为金刚界的五佛曼荼罗,居中作智拳印的为大日如来。中央一排五佛的上下侧各有一排共 24 尊造像,两端各有两尊,总计 28 尊,应为五佛的供养菩萨和守护神。这种 33 尊配置的金刚界曼荼罗在西藏西部的早期壁画中也常有发现。该壁东半部绘制一大幅规模宏大的说法图,中央一佛像着袒右袈裟,左手作禅定印,右手上举,结跏趺坐于仰覆莲座上,身后有椭圆形的头光和圆形的身光,头光和身光中均有蝌蚪状的蓝色闪电纹。佛像的四周围绕上百名肤色各异的僧人,均四分之三侧面朝向中央的主尊。这种构图的形式与印占克什米尔境内塔波寺主殿所绘的“听法图”极为相似,也是众多僧人围绕着中央的尊像席地而坐,听闻佛法^[5]。这些肤色各异的僧人可能表现当时有不同地区的僧人汇聚到古格听法,这与塔波寺所绘听法图意趣相同。

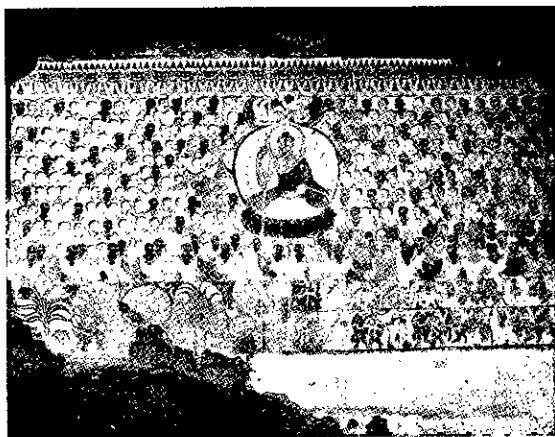


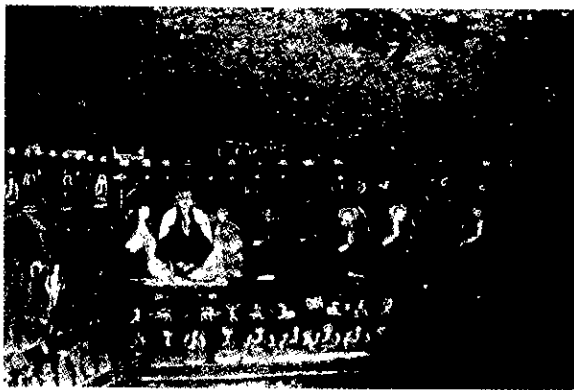
图 2: 聂拉康壁画中的说法图

该窟壁画的艺术风格具有明显的克什米尔风格的影响,菩萨像健硕的身躯,弯而细长的眉毛,鱼肚般的眼睛,身着的轻柔纱裙均与卫藏地区的绘画有着明显的不同,系典型的克什米尔风格绘画。佛像椭圆形的肉髻、圆形的背光、背光中蝌蚪状的闪电纹与西藏西部塔波寺约 11 世纪的壁画非常相似。因此该窟的年代初步断定有可能与塔波寺主殿壁画属于同一时期,即公元 11 世纪。

2、查宗贡巴 (vBraggs - rdzongs mgon - pa)

查宗贡巴也位于西藏札达县托林镇波林村卡孜河谷,与聂拉康相距约 2 公里。石窟开凿在山崖断面的中腰部,距现地表高约 10 米,与现地表几近垂直,但有竖井通道可以通上洞窟。该窟坐北朝南,平面呈不规则长方形,长约 4.24 米,宽约 2.5 米,门开在南壁西端,南壁中部开有一窗。窟内壁画保存较为完好,主壁绘制有八尊禅坐佛像,其中左起第一尊身红色,左手作禅定印,右手作触地印,应为释迦牟尼佛;第二尊身蓝色,左手持钵,右手施与愿印,应为药师佛,因此初步判断这八尊佛像为释迦牟尼佛与药师七佛;该壁顶端还有一排 20 尊大成就者、上师、金刚红瑜伽女和密教双身像等,其中五尊密教双身像及一尊金刚红瑜伽女位于正中。左壁(即西壁)绘制三尊禅坐佛像,中央的一尊身红色,双手

作禅定印,持钵,应为无量光佛。右壁(即东壁)绘制三位上师像。北壁的主要位置绘制两排佛像,上排为一排八尊佛像,下排绘制六尊佛像,分别为菩萨装的五方佛以及顶髻尊胜佛母,中间开有一窗户。门上方绘制三尊蓝色怒相护法神和一排骑乘动物形象(图三)。

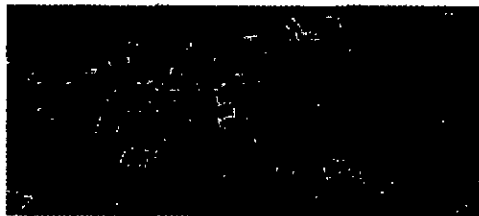


图三:查宗贡巴石窟中的壁画

从该窟外墙表施绘红、灰等多种颜色以及窟内绘制的密教双身像、上师像等,初步判断这可能是一座萨迦派的石窟,考虑到萨迦派在西藏西部兴盛的时间,因此该窟壁画的年代可能不会早于 13 世纪。在艺术风格上,该窟虽然在时代上可能晚于仁钦桑布时期,但显然继承了从仁钦桑布时期传承下来的艺术手法,尊像面部特征的描绘,尤其是眼睛的画法,双眼平视,上眼睑平直,黑黑的瞳孔点绘于眼睛的正中,仍然可以看出典型的克什米尔风格的影响,与卫藏地区上眼睑弯曲、眼睛微闭的绘制方法迥然不同。这种独具特色的鱼肚眼在现存的西藏西部仁钦桑布时期的壁画,如印度西北部的塔波寺祖拉康的壁画以及一些金属造像中均可见到。

3、卡孜寺院建筑遗址的调查

在卡孜河谷还发现另一处建筑遗址,大部分建物已与现代村落融汇在一起,现已基本废弃,部分建筑被村民改建或挪作他用。此处建筑遗址现遗存有大约四十多座房屋建筑,其中一座位于村子的中央,系一座家族式小佛殿,距今年代仅约一百年左右,但佛殿的木门却利用了过去的建筑物上的木雕,雕刻精致,与西藏西部其它地方发现的 11 世纪左右的木雕十分相似。此外在村子的北面,发现多座佛寺殿堂的断垣残壁,在壁面上多残存有泥塑背光的痕迹。经仔细调查辨认,可基本分辨出十三座寺院或殿堂建筑的痕迹。据藏文史料《仁钦桑布传记》的记载,仁钦桑布曾在卡孜为他的十三大家族建筑过十三座殿堂。^[6]从地望上看,两者完全可以吻合,初步推测这些废墟遗址有可能即为仁钦桑布为其家族修建的十三座佛寺的遗迹(图四)。在村庄周围的高地上,还矗立着多处佛塔建筑,其中有两座保存比较完整,形制均为吉祥多门塔,塔瓶及十三相轮均尚存,在其中一座佛塔的塔瓶上还残存有 2 尊烧造的菩萨立像,推测原来绕塔瓶一周均有类似的塑像,在周围地面也散落着大量塔瓶和佛塔上的建筑残片(图五)。



图四:卡孜河谷发现的佛寺建筑群遗址



图五:卡孜佛寺后山上发现的佛塔建筑遗迹

(二) 底雅乡的考古发现

底雅乡位于札达县西北,象泉河在这里自东向西流出国境。这里的海拔高度较低,仅3000米左右,地处河谷地带,气候宜人,在这一带调查发现了多处佛教遗迹。

1、热尼拉康(ra - nimgon)

根据藏文《仁钦桑布传记》的记载,底雅是古格大译师仁钦桑布的诞生地,至今仍吸引着许多虔诚的信徒前来朝圣。据载大译师曾在这里修建了一座独特的殿堂,即有名的热尼拉康,将当地的地方众神征服之后请进佛殿,使其成为佛教的护法神。史籍记载在此殿堂内保存有三件珍宝,分别是一尊象牙菩萨像、一尊喜金刚像、一套无上密乘梵文贝叶经。^[7]文献中记载的热尼拉康至今尚存,此次调查中对其作了考古测绘与调查记录。

热尼拉康现属底雅村热尼生产小组,坐落在象泉河与另一条小河谷交汇形成的三角形河谷冲积扇上,象泉河在村北自东向西流过。热尼拉康殿堂门向大致朝北,平面略呈“亚”字形,由门道和主殿构成。门道宽约1.52米,长约2.2米,门道左侧残存有土坛,上面塑有一尊红色三面六臂的护法神,背后壁面有晚期绘制的壁画。门道右侧未见土坛及塑像,仅在壁面绘制有晚期壁画。主殿平面呈“凸”字形,宽约7.1米,进深约6.7米。中央立有四柱,柱头有托木,上置横梁,梁上架椽,在顶部北侧中央有一天井,可以透进光线。主殿沿后壁砌有长约5.1米、宽约0.6米、高约1米的佛坛,佛坛上有七尊塑像,均呈菩萨装,其中中央五尊,朝向主殿,两侧相对各有一尊。中央的五尊均为三面六臂,呈结跏趺坐,身色分别为黄、蓝、红、白、绿,除中央较高红色尊像莲座为单层外,其余的莲座均为双层仰覆莲座。中央红色尊像的莲座下有高约0.4米的台座,台座上绘有绿鬃狮子(图六)。



图六:热尼拉康佛殿内残存的泥塑佛像

根据上述塑像的身色及组合方式,可以初步判断这五尊塑像分别应为黄色的宝生佛、蓝色的不动佛、红色的阿弥陀佛、白色的大日如来和绿色的不空成就佛,一般而言,处于中央位置的应为白色的大日如来,但在此殿中处于中央的却是红色身色的阿弥陀佛,推测或经过后期挪动或改建所致。位于佛坛左端的一尊塑像身

色呈粉红色,一面二臂,右手执一金刚杵,左手手指相扣放在左膝上;佛坛右端的一尊身色呈橙黄色,亦是一面二臂,右手手指已残,似乎于胸前施无畏印,左手已佚,置于左膝,结跏趺坐于仰覆莲座上。在距这些塑像高约 1 米的上方的墙上也有两尊塑像,左侧的一尊身白色,一面六臂,头戴花冠,额上有天眼,呈游戏坐于仰覆莲座上;右侧的一尊身褐色,一面四臂,头戴花冠,额上有天眼,两腿斜置于莲座上,其名号有待进一步识别。

热尼拉康内现存的上述九尊泥塑菩萨像与前揭印占克什米尔境内塔波寺集会殿内的泥塑之间有着许多相似之处,如菩萨头部的双层三角形花冠,前层冠叶之间呈半圆形,这种样式与塔波寺集会殿泥塑头部的花冠十分类似。^[8]由此可以推测,热尼拉康的这批塑像极有可能即是寺院初建时期的作品。除泥塑之外,在殿堂的四壁还绘满了壁画,但壁画的情况则相对较为复杂,有可能分为几个不同的时期:大部分壁画的年代已晚于 17 世纪;另有一部分的壁画可能是 13 或 14 世纪时绘制;可能属于仁钦桑布初创时期的壁画仅在局部有所残存,位于北壁西侧最下角,面积约 0.4 × 0.6 米,另外在西壁折角处也保存有一小块可能属于早期的壁画。至于《仁钦桑布》传记中所记载的热尼拉康内保存的三件珍宝,现均已不存。

2、普日寺(pu - ri mgon - ba)

底雅乡另一座久负盛名的寺院是普日寺,此前已有学者做过比较详细的调查。^[9]该寺据传也是由仁钦桑布创建,现位于古让村偏僻的高山上,位于中印边界中方所控一侧。普日寺建成后,曾分别是竹巴噶举和格鲁派的寺庙,现仍为托林寺的下属寺院,属格鲁教派。现存普日寺的主体建筑有杜康殿(集会殿)、曲吉拉康和贡康(护法殿)。杜康殿大体坐北朝南,海拔约 3740 米,宽约 5.8 米,进深约 6.2 米,围绕杜康殿有宽约 1.3 米左右的转经回廊。殿内中央立有四柱,沿后壁砌有佛坛,上有塑像。壁画保存状况较差,色泽黯淡,剥落较甚,年代不早于 13 世纪。曲吉拉康大体坐西向东,宽约 4.9 米,进深约 4.2 米,四柱位于殿内左侧的中央位置。殿内保存有部分噶举派祖师的塑像以及佛塔。壁画保存状况较好,绘有密集诸尊像、宗喀巴大师像以及多幅曼陀罗等图像,其年代可能晚至 17 世纪以后。壁画经过多重覆盖,可能属于仁钦桑布时期的壁画仅在墙体一些剥落的地方有局部露出,其余多为竹巴噶举时期和格鲁派时期的壁画。环绕曲吉拉康一周设有转经回廊,宽约 1—1.9 米。贡康亦为坐西向东,平面呈方形,边长约 5.7 米,殿内中央立四柱,外

围有一周转经回廊,殿内主要供奉忿怒相护法神及密乘诸尊像(图七)。



图七:普日寺内现存壁画局部

三、相关问题的初步认识

本次在中印边境开展的考古调查,其所涉及的调查地点和所获资料多与古格王国初期著名的大译师仁钦桑布(Rin - chen bzang - po, 958—1055)其人其事有关。

仁钦桑布在西藏佛教发展史上是一位重要的历史人物,为佛教在西藏的复兴做出过巨大的贡献。根据《仁钦桑布传记》的记载,大译师于公元 958 年出生于古格热尼(Rad -

nis),十三岁时出家为僧,得法名仁钦桑布。十七岁(975)时起曾先后三次赴克什米尔、印度等地求学,前后在外停留时间达十七年,依止 75 位班智达,学习显、密经论,返回古格时带回了众多的显密经典。大译师一生翻译、校订显教经典十七部,论三十三部,密教经典一百零八部,为藏传佛教后弘期诸大译师之首,人们将他以后编译的密乘称为“新密”,此前翻译的称为“旧密”。^[10]仁钦桑布的宗教活动不仅仅限于译经传法,在当时影响更大的是他在阿里地区到处建寺修塔,迄今当地人们仍将许多寺院和佛塔的创建归功于仁钦桑布。^[11]不仅如此,当他第三次从克什米尔返回古格时,还带回了 32 名克什米尔艺术家,修建和装饰古格寺院与佛塔,为后人留下来灿烂的佛教文化。^[12]

由于仁钦桑布所具有的崇高名望及其历史影响,有关仁钦桑布史迹的调查历来为学术界所重视。早在上个世纪 30 年代,就有国外学者进入到阿里地区进行相关调查,如意大利著名藏学家图齐(Giuseppe Tucci)教授在其七卷本的著作《印度—西藏》(Indo-Tibetica)中有三卷涉及到西藏西部的佛教遗存,其中有一卷是专门讨论关于仁钦桑布与西藏的佛教复兴这一问题的。其中,杜齐曾多次提到仁钦桑布在其诞生地底雅建立的热尼寺;在其父的诞生地波林的卡孜河谷建立的郭卡寺(Go-khar)等史实。在藏文的《仁钦桑布传记》当中甚至还详细的记载:仁钦桑布为其父亲在克什米尔订做的一尊观音菩萨像就放置在卡孜寺内,据说由于在运回古格的途中被碰掉了一根手指的指端,所以也以“断指佛像”而著称。^[13]近年来的调查材料批露出,在今天阿里札达县波林乡被称为“卡孜寺”的一座佛寺里,果然保存有一尊精美的铜质观音立像,其无名指也果真断缺。对此有学者认为这极有可能就是史书中所提及的仁钦桑布为父亲在什米尔订做的那尊佛像。^[14]

中国学者自上个世纪九十年代以来,也多次在这一地区进行调查,取得了许多重要发现,如在波林村的卡孜河谷,曾发现过帕尔嘎尔布石窟遗址、^[15]帕尔宗石窟遗址;^[16]在底雅乡的底雅村发现过热尼拉康、在什布奇村发现过普日寺等佛教遗存。^[17]但是这些重要的发现除少数发表过正式的考古调查简报之外,大多均没有经过系统、正式的考古调查。此次中印边境线上的考古调查,不仅对上述遗存进行了正式的考古记录与测绘,同时还取得了诸如聂拉康、查宗贡巴等一系列新的重要发现。其中,聂拉康、卡孜村十三座佛教建筑遗址以及热尼拉康遗址等的发现和确认,均可证明史载仁钦桑布时期曾在这一带大兴建寺修塔的记载应当是可信的。这些佛教遗存的发现,可与文献记载相互印证,显示出文献中关于大译师仁钦桑布曾经建有一百零八座寺院和三百余座佛塔的记载并非全是虚妄之词。如果再考虑史籍中记载的仁钦桑布生平活动情况,其诞生地在底雅热尼的说法得到进一步的证明;结合过去在今卡孜寺调查发现的“断指铜像”和此次在卡孜村发现的十三座佛教建筑遗址综合加以考虑,史籍中提及的“卡孜波林”是仁钦桑布父亲的诞生地,仁钦桑布为了纪念其父亲曾在这一带建立寺院、供奉佛像的史实也找到了一些相关的线索,为今后进一步结合文献进行深入研究提供了难得的考古实物资料。

西藏西部地区上述与仁钦桑布时期有关的佛教遗存的发现,是为这一地区佛教复兴初期(约公元 10 晚期至 11 世纪)的历史提供了难得的物证。史籍记载这一时期西藏西部佛教发展史上曾经发生过一系列重大事件:如古格王益西沃放弃王位,出家为僧,并派遣仁钦桑布等贵族青年远赴克什米尔、印度等地留学;大译师仁钦桑布从公元 975 年起先

后三次外出留学,在外停留时间长达十七年,返回古格后翻译了大量的显密经典,他所带来的克什米尔一带的艺术家创建、装饰了许多的寺院、殿塔;1042 年东印度大师阿底峡被迎请到古格传法;1076 年古格召开“火龙年大法会”,标志着西藏佛教重新走向复兴^[18]等等。因此可知 10 世纪晚期至 11 世纪在西藏西部的历史上是一个非常重要的发展时期,这个时期来自克什米尔、印度、尼泊尔等地的佛教大师和艺术家在这里从事译经、传法以及佛教艺术的创作活动,也遗留下来许多佛教艺术遗存。此次调查发现的聂拉康、热尼拉康殿堂中的壁画以及卡孜村十三座佛殿遗址中遗存的木雕门楣、佛塔造像等遗物,都明显地可以看到其中克什米尔艺术风格的影响,表明这一带在仁钦桑布时期确曾有来自克什米尔的艺术家参与了西藏西部的艺术创作活动;除此以外,从这些遗存当中还可以观察到来自印度、尼泊尔乃至中亚的艺术家所留下的痕迹。通过对这批新发现的佛教遗存进行仔细的比较分析,对于辨析古格王国境内不同的佛教艺术风格流派,复原西藏西部佛教后弘期初期的佛教艺术发展状况,也有着重要的意义。

附 记

此次调查工作得到了西藏自治区旅游局、文物局、札达县文物局、中国人民解放军阿里军分区、札达县人民武装部等部门的大力支持与协助,特此致谢!

注 释

- [1] 有关近年我国学者对这一地区开展的考古调查及其收获可参见:李永宪、霍巍、更堆《阿里地区文物志》,拉萨:西藏人民出版社,1993 年;霍巍、李永宪《西藏西部发现绘有精美壁画的石窟遗存》,《中国文物报》1994 年 1 月 23 日;西藏自治区文物局、四川联合大学考古专业《西藏阿里东嘎、皮央石窟考古调查简报》,《文物》1997 年 9 期;四川大学历史文化学院考古学系、四川大学中国藏学研究所、西藏自治区文物事业管理局《西藏札达县皮央—东嘎遗址 1997 年调查与发掘》,《考古学报》2001 年 3 期;四川大学中国藏学研究所、四川大学历史文化学院考古系、西藏自治区文物事业管理局《西藏阿里东嘎佛寺殿堂遗址的考古发掘》,《文物》2002 年 8 期;西藏自治区文物管理局编《托林寺》,北京:中国大百科全书出版社,2001 年;霍巍《西藏西部佛教文明》,成都:四川人民出版社,2000 年等。
- [2] Deborah E. Klimburg - Salter. *Tabo, a Lamp for the Kingdom*, Milan, 1997, fig. 113.
- [3] Deborah E. Klimburg - Salter. *Tabo, a Lamp for the Kingdom*, Milan, 1997, fig. 116.
- [4] 西藏自治区文物局、四川联合大学考古专业《西藏阿里东嘎、皮央石窟考古调查简报》,《文物》1997 年第 9 期。
- [5] Deborah E. Klimburg - Salter. *Tabo, a Lamp for the Kingdom*, Milan, 1997, fig. 139.
- [6] 转引自古格·次仁加布《阿里史话》,拉萨:西藏人民出版社,2003 年,第 77 页。
- [7] 古格·次仁加布《阿里史话》,拉萨:西藏人民出版社,2003 年,第 77—78 页。
- [8] Deborah E. Klimburg - Salter. *Tabo, a Lamp for the Kingdom*, Milan, 1997, fig. 211.
- [9] 古格·次仁加布《阿里史话》,拉萨:西藏人民出版社,2003 年,第 141—145 页。
- [10] 王森《西藏佛教发展史略》,北京:中国社会科学出版社,1997 年,第 31—33 页。
- [11] 王森《西藏佛教发展史略》,北京:中国社会科学出版社,1997 年,第 32 页。
- [12] 参见古格·次仁加布《阿里史话》,拉萨:西藏人民出版社,2003 年,第 74—79 页;Giuseppe Tucci, *Indo - Tibetica*, vol. II, New Delhi, 1988, pp. 53—74.
- [13] 转引自古格·次仁加布《阿里史话》,拉萨:西藏人民出版社,2003 年,第 76 页。

-
- [14] 霍巍《论西藏札达皮央佛寺遗址新出土的几尊早期铜佛像》,《文物》2002年第8期;《流传海外的一批西藏西部早期铜造像》,《文物》2006年第7期;David Pritzker. *The treasures of Par and Khatse. Orientations*, September 2000, pp. 131—133.
- [15] 四川大学中国藏学研究所等《西藏阿里札达县帕尔嘎尔布石窟遗址》,《文物》2003年第9期。
- [16] 四川大学中国藏学研究所等《西藏阿里札达县帕尔宗遗址坛城窟的初步调查》,《文物》2003年第9期。
- [17] 古格·次仁加布《阿里文明史》,拉萨:西藏人民出版社,2006年。
- [18] 王森《西藏佛教发展史略》,北京:中国社会科学出版社,1997年,第32—37页。

伯 3095 背玄应《一切经音义》叙录

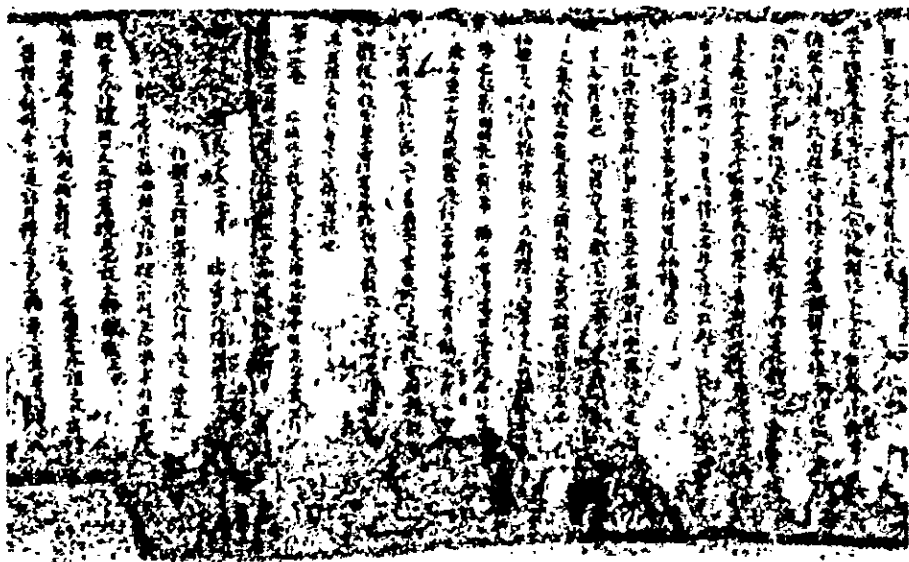
张涌泉

(浙江大学古籍研究所)

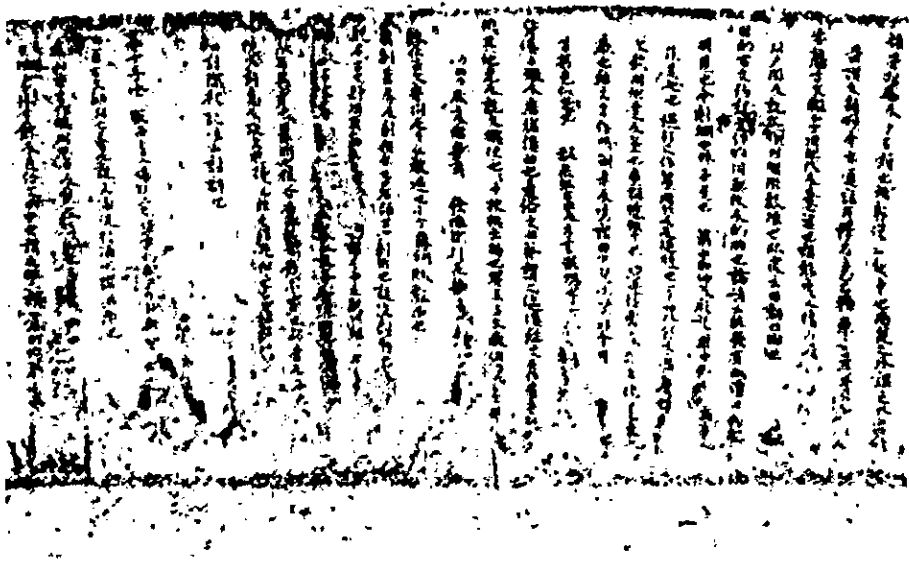
敦煌写本伯 3095 号,《敦煌遗书总目索引》正面题“佛书(设为问答体)”,说明云:“背为玄应《一切经音义》,朱书。”《敦煌遗书总目索引新编》略同。《敦煌宝藏》正面题“经疏略抄”,卷背有影印图版,但具体内容未予标出。《敦煌学大辞典》“一切经音义”条指出玄应《一切经音义》敦煌写本含括伯 3095 号、斯 3538 号、伯 3734 号、俄弗 230 号,但伯 3095 号下所介绍的实为斯 3469 号的内容(徐时仪《玄应〈众经音义〉研究》四十页亦已指出此点,中华书局,2005),而与伯 3095 号全然无关。《法藏敦煌西域文献》正面题“佛经答问”,背面题“一切经音义”。按底卷首尾俱缺,所存为玄应《一切经音义》卷二《大般涅槃经》第八卷“鹼”条至第十四卷“船舫”条音义,兹据以拟定今题。原卷朱书,每条词目与注文字体大小相同,每条大抵提行顶格(少数条目亦有空一格接抄的情况),注文换行低一格接抄。凡 105 行,每行 32 字左右,多数行下部有残泐。所存内容与今通行本玄应《一切经音义》大抵相同,但颇有可据以纠正今本传抄之误者。

原卷世、民、菓、洽等字多不避讳,唯“因燧”条音义引《世本》的“世”写作卅,避唐讳缺笔。从多数唐代讳字不避的情况来看,改避者可能是抄手沿袭所据底本字形,而未必系抄手有意改避。据此,底卷很有可能是晚唐五代所抄。

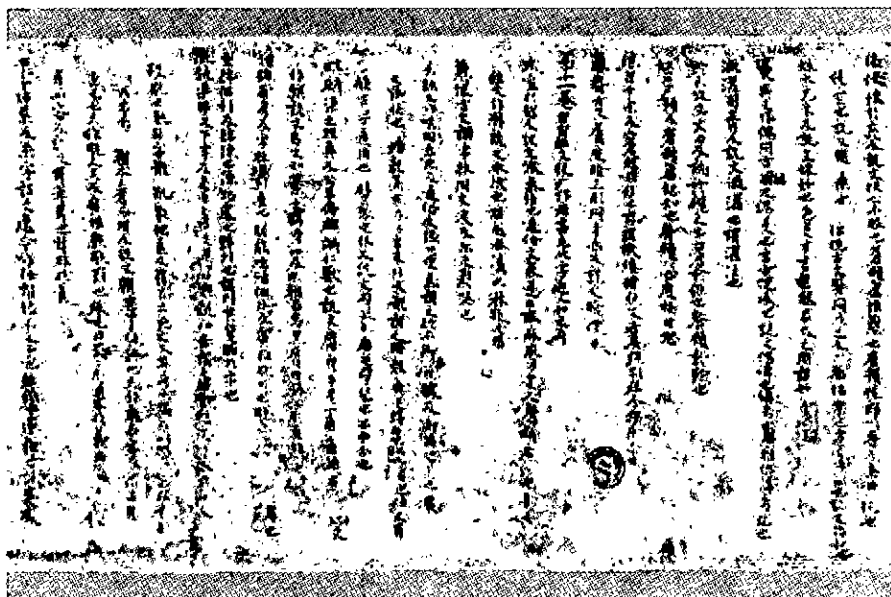
由于原卷朱笔书写,《敦煌宝藏》、《法藏敦煌西域文献》影印本及缩微胶卷均模糊不清,故本卷迄今未见前人校录,有关的叙录介绍亦多影响之语。故特请法国友人罗端先生提供彩色照片,校录全卷于下。校录时以宋《碛砂藏》本、《丛书集成初编》本玄应《一切经音义》为参校本(简称“刻本”),并参考慧琳《音义》卷二五、二六所载释云公撰、慧琳删补的《大般涅槃经音义》(简称“慧琳《音义》”)。必要时亦参考《中华大藏经》所载《大般涅槃经》经本(其中卷一至十、四十系影印《高丽藏》本,卷十一至三十九系影印《金藏》广胜寺本),文中简称经本。另俄弗 230 号玄应《一切经音义》卷二亦有《大般涅槃经》第十至第十四卷音义的节抄,部分内容与本卷重合,因亦取以比勘(简称“俄弗 230 号”)。另附全卷黑白照片于首,以供同好观览比勘。考虑到简化字录文易致歧解,故录文仍用繁体字。



伯 3095 背《一切经音义》图版三



伯 3095 背《一切经音义》图版四



伯 3095 背《一切经音义》图版五

(前缺)

月蝕，神職反，《周易》云：月盈即蝕。《釋名》云：日月虧曰蝕。□□□□(稍稍侵虧)，如□□□(虫食草)木葉也。《漢書》云“日月薄蝕”，韋昭曰：氣往迫之曰薄，虧毀曰蝕也。^[一]

彗星，蘇醉反，《字林》囚芮反，《釋名》云：彗星，星光稍稍似慧(彗)也。《尔疋》彗星櫬槍，孫炎曰：妖星也。四曰慧(彗)。郭璞曰：亦謂之索(孛)。《釋名》云：言其□□□似掃慧(彗)也。櫬音叉銜反，槍叉行反。^[二]

第九卷

廡下，又作廡，同，思移反，《廣疋》：廡謂命使也。《字書》：廡，役也。謂賤役者也。《漢書》“廡輿之卒”，張晏曰：“廡，微也。”韋昭曰：“析薪曰廡，炊烹曰養。”

怖遽，渠庶反，《廣雅》：遽，畏懼也。疾急也。經文有作懼，書史所□(無)，唯郭璞注《尔疋·釋言》中“凌，懼也”作此字，二形通用。^[三]

咄善，《字林》丁兀反，《說文》：咄，相謂也。《字書》：咄，叱也。

蜜(密)緻，又作□(縷)，同，馳□□(致反)，□(緻)亦蜜(密)也。^[四]

鬱蒸，於物反，《尔疋》：鬱，氣也。李巡曰：鬱，盛氣也。蒸，之媵反，《說文》：蒸，火氣上行也。^[五]

乳哺，蒲路反，哺，含食也，謂口中嚼食也。經文作舖字，與哺同，補胡反，謂申時食也。^[六]

創胞，古文戣、刃(刃)二形，同，楚良反，《說文》：創，傷也。經文[作]瘡，近字耳。又音□□□□(楚良反，創)始也，非今所取。胞，又作醜，同，輔孝反，《說文》：胞，面生氣也。經文作庖，俗□□(字耳)。^[七]

癩下，[又]作癩，《字林》同，竹世反，癩，赤利也。開中多音滯，《三蒼》：癩，下病也。《釋名》云：下重而赤白曰癩，言厲癩而難差也。經[文作]蜚字，與蛆同，知列反，蟲螿也。又作哲，了也，智也，二形並非經旨。^[八]

著後，中庶反，著之言處也。《廣疋》：著，補□□(也。亦立也)。^[九]

第十養(卷)

祠礼(祀)，徐理反，祭無已也，謂年常祭祀潔□□□□(敬無已也)。□□□(《尙疋》“祭祀也”舍)人曰：祀，地祭。《礼記》：王爲群姓立七祀，諸侯五祀，大夫三祀，士二祀，庶人一祀，或竈。鄭玄曰：此[非]大神所祈大事者，小神居民間、伺小過、作譴告者也。^[一〇]

輕躁，又[作]趨，同，子到反。《周易》震爲躁。躁猶動也；躁，擾也。《論語》曰：[言]未□□(及而)言謂之躁。鄭玄曰：謂不安静也。^[一一]

口爽，敗也。楚人名羹敗曰爽。^[一二]

肴饌，又作簞，同，士眷反，《說文》：饌，具飲食也。^[一三]

悵快，於亮反，《說文》：快，心不服也。《蒼頡篇》：快，懟也。^[一四]

唐損(捐)，徒郎、以專反，案：唐，徒也；徒，空也。《說文》：損(捐)，棄也。^[一五]

怡悅，古文嬰同，弋之反，《尔雅》：怡，樂也。《方言》：怡，喜也。《說文》：怡，和也。

姝太(大)，充朱反，《說文》：姝，好也。色美。《方言》：趙魏燕代之間謂好□(爲)姝。^[一六]

瑰異，又作傀，同，古回反，傀，美也；《方言》：傀，盛也。《說文》：傀，偉也；偉，奇也。《廣雅》：傀偉，奇玩也。^[一七]

溉灌，哥賚反，《說文》：溉，灌也。謂灌注也。

診之，《說文》丈刃反，診視之也。《三蒼》：診，候也。《聲類》：診，驗也。^[一八]

恕己，尸預反，《蒼頡篇》：恕，如也。《聲類》：以心度物曰恕。^[一九]

綜習，子宋反，《三蒼》：綜，理經也。謂機纒持絲文者。屈繩制經，令得開合也。^[二〇]

羸瘠，古文瘠、瘠、膸三形，同，才亦反，《說文》：膸，瘦也。

第十一卷

習習，經文從疒作瘡，書無此字，近人加之耳。^[二一]

噦噦，於越反，《說文》：噦，氣悟(悟)也。《通俗文》：氣逆曰噦。^[二二]

癩癩，力金反，《聲類》：癩，□(小)便數也。經文作淋，《說文》水沃也。《廣疋》：淋，漬也。淋非此用。^[二三]

懟恨，古文謝，《字林》同，丈淚反，《尔疋》：懟，怨也。^[二四]

欠欸，又作喏，同，丘庶反，《通俗文》：張口運氣謂之欸。^[二五]

不御，魚據反，御，侍□(也)，□(進)也。《廣疋》：御，使也。^[二六]

蟠龍，蒲寒反，《方言》：未升天龍謂之蟠龍。《廣疋》：蟠，曲也。□□(蟠，委)也。經文有[作]槃，古字通用也。^[二七]

劈裂，匹狄反，《說文》：劈，破也。《廣疋》：劈，裂也。亦中分也。^[二八]

麒麟，渠之、理真反，《公羊傳》：麒麟，仁獸也。《說文》：麕身牛尾，一角，頭有□(肉)。□(經)文作騏，《說文》馬文如綦文；麟，力□(振)反，《尔雅》白馬黑脣曰麟，二形並

非□□(字義)。^[二九]

僧坊,甫房反,《字林》:坊,別屋也。

脱能,吐活、他外反,《廣雅》:脱,可也。脱,尔也。□□□□(謂不定之辭)也。^[三〇]

坐肆,相利反,肆,陳也,陳物處也;肆,列也,謂列其貨賄於市也。

氈毼,渠俱反,下山於反,《通俗文》:織毛蓐曰氈毼,細者謂之毼毼。經文□□□□(作氈,力于)反,氈,毼也,氈非字體。^[三一]

氈毼,他盍反,《釋名》云:施之大牀前小榻上,所以□□□(登上牀)者,因(因)以為名焉。^[三二]

鞞衣,《三蒼》而用反,《說文》:鞞,鞞毳飾也。或作鞞,而容反,謂古貝垂毛也。或作毼,人志反,《廣雅》:毼毼,蜀(屬)也。織毛曰蜀(屬)。三形通取,於義無□□□(失。經文)作茸,而容反,《說文》:茸,草茸也。茸非此義。^[三三]

韋子,姊葉反,案《字詁》交韋,今作接,謂接木之子也。經律中韋種子是也。《大威德經》中作接子,故南經本皆作接字,但舊譯本中接多作韋,如上文節頭相韋是也。字體從又作(從)止、中聲。經文從聿作韋,非體也。又音才妾反,《說文》云:韋,疾也。非今所取。今有經本改作韋子,音都計反,取《尔雅》棗李□□(曰韋)之、削瓜者韋之為證,此乃並是治擇之名,非言種也。故鄭玄□(注)《礼》云:韋謂□□□(橫去其)韋也。又檢諸經律中,並無韋種,宜從初讀為正。^[三四]

丹枕,案天竺無木枕,皆以赤皮疊布為枕,貯以兜羅綿及毛,□□□(枕而且倚,丹)言其赤色也。^[三五]

六箒,《說文》:局戲(戲),六箸十二棊也,古者烏□□□之棊,或謂之曲道,吳楚之間或謂之箭,或謂之博(箒)。^[三六]

拍毬,古文鞠,今作鞠,《字林》巨六反,郭璞注《三蒼》云:毛丸可踢戲(戲)者曰□(鞠)。^[三七]

擲石,案《漢書》,甘延壽投石□□(拔距),□□(張晏注云):飛石重十二斤,為機發,行三百步。延壽有力,能以手投之也。^[三八]

卜筮,時世反。《礼記》:龜為卜,蓍為筮。卜筮者,所以決嫌疑、定猶豫,疑□□(即筮之。字)體從竹從巫。筮者揲蓍取卦,折竹為爻,故字從竹也,揲音食列、□□(余列二反)。^[三九]

遍耳,經文有作身字,恐傳寫誤也。^[四〇]

第十二卷

腦骸,依字《說文》古才反,足大指也,恐非今用。案字義宜作□□(解,胡賣)反,謂腦解也。按無上依經,解,卅二中二,如來頂骨無解是也。□□(諸經)□□□(中作頂骨堅實),同一義也。或古字耳。^[四一]

膾骨,或作膾,同,時究反。□□□□(《說文》:膾,腓腸也。字從肉,耑聲)。^[四二]

柱髀,古文髀,同,蒲米反,北人行此音;又必尔反,江□□□□(南行此音。《釋名》):髀,卑也,在下稱也。經文作跂髀二形,此並俗字,非其體。^[四三]

髀骨,或作臑,同,口丸反,《埤蒼》:臑,尻也,《說文》:臑,髀上也。^[四四]

頷骨,胡感反,《方言》:頷,頤也。郭璞云:頷,車也,南楚之外謂之外□□□晉謂之頷頤,今

亦通語耳。《釋名》云：正名輔車，言其骨□□□□□。〔四五〕

姿態，古文僂字，同，他代反，意姿也，謂能度人情兒也。〔四六〕

□□□□(視曠，《列子》)□□同，尸閏反，《說文》：曠，目開閏數搖也。服虔云：目動曰眊也。〔四七〕

回(因)的，古文𠄎，《說文》作𠄎，同，都狄反，的，明也。《詩》云“彼發有的”，傳曰：的，□□□(射質也。謂的然)明見也。今射棚中珠子是也。〔四八〕

箭中，知仲反。《禮記》：射中即得□□□□(爲諸侯，不中不得爲諸)侯是也。〔四九〕

槌打，又作筴，同，竹爪反，槌，撻也。字體從木、過聲。〔五〇〕

楚□(撻)，□□□(楚，一名荆也。撻，古)文教(教)，同，他達反，箠也。《廣雅》：撻，擊也。〔五一〕

欬逆，枯戴反，《說文》：欬，逆氣也。□□□(《字林》云：欬)，瘵也。經文多作咳，胡來反，咳謂嬰兒也，咳非今用。〔五二〕

□(艾)白，□□□□(五蓋反，《爾雅》云：艾，冰臺)言其色似艾也。〔五三〕

赧然，奴蓋反，《方言》：赧，塊(愧)也。《小爾雅》云：□□□□(面愧曰赧)。□□□(《說文》云：赧，面慙赤也)。〔五四〕

背僂，力矩反，《廣雅》：僂，曲也。《通俗文》：曲脊謂之僂僂。經文有作瘻，音陋，□□□□(瘻非字義)。〔五五〕

挑其，他堯反，《說文》：挑，抉也。以手抉挑出物也。〔五六〕

螺王，古文贏，同，力□□□□□□□(戈反，螺，蚌也。經文作獨)，力西、力底二反，借音耳。〔五七〕

發撤，除列反，撤，去也；□□□□□□□(撤，壞也；撤，除也)。〔五八〕

敷在，古文專(專)，同，匹于反，敷，遍也。《小爾雅》：頒、賦、敷，布也。〔五九〕

開剖，普厚反，剖猶破也。《蒼頡篇》：剖，析也。《說文》：剖，判也。

髭尾，古文髭，同，莫高反，□□□□□□(《說文》：髭，髮也，謂毛中之髭也。經□□□□□□(文作驥，子公反)。〔六〇〕

聰叡，古文睿，□□□□□□(籀文作𦉰，同)，夷歲反，《說文》：睿，深明也，通也。《廣雅》：□□□□□□(睿，智也。字從)奴，耳(取)其穿也；目取明也；從谷省，取響應不窮也。奴音在安反。〔六一〕

撓大，許高反，《說文》：撓，擾也。經文作托，俗字也。〔六二〕

往討，□□□(古文討，同，恥老反，《漢書音義》)曰：討，除。《禮記注》云：討，誅也。〔六三〕

第十三卷

𦉰(耽)𦉰，古文媿、妣二形，諸書作醜(醜)、[沈]二形，同，都含反，□□□(《說文》：媿，樂也。《國語》云：耽，嗜也)。𦉰，古文醜，同，亡善反，《說文》：𦉰，沈於酒也。謂酒樂也。〔六四〕

瘰肉，《方言》作臄，同，思力反，《說文》奇肉也，《三蒼》惡肉□(也)。〔六五〕

虫蛆，《字林》千餘反，《通俗文》：肉中虫謂之蛆。《三蒼》：蛆，蠅乳肉中□(也)。□□□(經文作蛆，子餘反，唧蛆)也；又作疽，久癰也，二形並非此義。〔六六〕

創痍，羊之反，《三蒼》：痍，傷也。□□□□(《通俗文》：體)□□□(創曰痍，頭創曰瘍。《左

傳》曰：生瘍於頭。^[六七]

鬱特，梵云鬱特迦，此水之一異名也。特音徒得反。^[六八]

第十四卷

矧人，才戈反，《廣雅》：矧，短也。《通俗文》：侏儒曰口(矧)。口(經)口(文作瘞，《說文》小腫)也，瘞非經義。^[六九]

生涎，諸書作口口口(次、滌、瀉)三形，口(同)，口(詳)口(延反，《字林》慕欲口服液；《三蒼》作)涎，小兒唾也。^[七〇]

回(因)燧，正作鑿，同，辭醉反，火母也。《論語》口口(“鑽燧改火”孔安)國注：一年之中鑽燧各異木。是也。《廿口(世本)》口口(曰：造火者燧人，因以為名)。^[七一]

回(因)鑽，子丸反，又音子亂反，《說文》所以用穿物者也。

回(因)桴，口口口(案《詔定古文官書》，枹、桴二字同體，扶鳩反，謂鼓椎也)。^[七二]道檢，居儼反，《蒼頡篇》：檢，法度也。檢亦口口(攝也)。^[七三]

眇(顧眇)，亡見反，《說文》邪視也。《方言》：口口(自關而西秦晉之間曰眇)。^[七四]

船舫，甫妾(妄)反，《通俗文》連舟曰舫，並兩舟也。

(後缺)

校記

[一]注文“稍稍侵虧”四字底卷存左側部分殘畫，“虫”字存上部殘畫，其下一字殘缺，“草”字存左下部殘畫，茲據刊本擬補。諸“蝕”字刻本皆作“蝕”，省形字；《周易》、《釋名》、《漢書》今本皆作“食”，“食”為古通用字。

[二]注文所引《釋名》今本作“彗星，光稍似彗也。孛星，星旁氣孛孛然也”，茲據校“慧”字。“言其”下底卷約殘缺三字，其中前一字存左上部殘畫，其下一字僅存殘畫，後一字殘缺；考《爾雅·釋天》“彗星為機槍”郭璞注：“亦謂之孛，言其形孛孛似掃彗。”據此，底卷郭注“索”當是“孛”字之誤，其下的“《釋名》云”三字疑為衍文當刪；“言其”下所缺疑為“形孛孛”三字(比照上文“孛”誤作“索”之例，“孛孛”底卷亦有可能誤作“索索”)。

[三]注文“無”字底卷僅存右側殘畫，茲據刻本擬補。又“凌慄也”刻本作“陵慄也”，按《爾雅·釋言》“凌，慄也”郭璞注：“凌，慄，戰慄。”則底卷“凌”字是。又“二形通用”下底卷殘泐，刻本未有“也”字，不知底卷有無此字。

[四]詞目及注文二“蜜”字刻本皆作“密”，茲據校。注文“繹”字、“緻”字底卷皆存左部糸旁，“致反”二字殘缺，茲皆據刻本擬補。

[五]詞目“鬱”字底卷注文前引同，後引作“鬱”，刻本皆作“鬱”，後者為正字。

[六]注文“補胡反”刻本作“博胡反”，紐同。末“也”字刻本無。

[七]注文“刃”字《磧砂藏》本略同，茲據《叢書集成初編》本校正，《說文》以“創”為“刃”字或體。又“瘡”字前的“作”字底卷脫，“又音”下底卷殘缺約四字，其中後一字存下部殘畫；“俗”下底卷殘缺一或二字，其中前一字殘畫依稀可見，刻本末句作“猶俗字耳”，“猶”字似衍，底卷“俗”下所缺或為“字耳”二字，故一並據刻本擬補如上。

- [八] 注文“作勝”前的“又”字、“蜚字”前的“文作”二字底卷無，茲據刻本擬補。又“赤利也”《磧砂藏》本同，《叢書集成初編》本作“赤利病也”，“病”字似為傳刻者臆增，玄應《音義》卷一七《舍利弗阿毗曇論》第十四卷音義“痛下”條引《字林》“痛”字亦釋作“赤利也”可證。又所引《釋名》“痛”字今本作“勝”，“難差”今本無“差”字，玄應《音義》卷一七《舍利弗阿毗曇論》第十四卷音義引有“差”字，似以有“差”者義長。又“蜚”字上部刻本作“抵”，誤。
- [九] 注文“補”下至行末底卷殘缺約可抄六字的空間，茲據《叢書集成初編》本擬補“也亦立也”四字（《磧砂藏》本末無“也”字）。
- [一〇] 詞目“礼”字據刻本校。注文“敬”字底卷存左半，其下“無”字存左上部不太明晰的筆畫，“已”字存殘畫，“已”下一字殘缺，“余”字存一豎畫，“余”下至行末約殘缺五字，茲參刻本擬補如上（“余疋”《磧砂藏》本作“余雅”，《叢書集成初編》本作“尔雅”）。又“非”字底卷脫，茲據刻本及今本《禮記》鄭玄注擬補。
- [一一] 注文“作”字底卷脫，茲據刻本及俄弗 230 號補。又“未”字前的“言”字底卷脫，“未”下底卷約缺二字，茲據刻本擬補如上，今本《論語·季氏》作“言未及之而言謂之躁”，可參。
- [一二] 注文“敗也”前俄弗 230 號有“所兩反爽”四字（刻本“所”字誤作“計”），疑底卷脫。又注文末刻本有一“也”字。又“羨”字刻本作“美”，就字形而言，“羨”即“美”的常見俗字，但文中“羨”與“美”應皆為“羹”字俗訛。《楚辭·招魂》“厲而不爽些”王逸注：“爽，敗也。楚人名羹敗曰爽。”可證。
- [一三] 注文“具飲食”刻本作“具美食”，慧琳《音義》引及今本《說文》作“具食”。
- [一四] 注文所引今本《說文》作“快，不服[也]，懟也”（“也”字據段玉裁注本增）。
- [一五] 注文“徒郎”後刻本有“反”字（《叢書集成初編》本“以專反”前又有一“下”字）。
- [一六] 詞目“太”字據刻本校。注文“充朱反”俄弗 230 號同，刻本作“充珠反”，音同。又“色美”下刻本有一“也”字。又“為”字底卷僅存左部殘畫，茲據刻本擬補。
- [一七] 注文所引今本《廣雅·釋訓》作“瑰瑋，琦玩也”。
- [一八] 注文“丈刃反”刻本作“之忍反”，“診”字《廣韻》上聲軫韻音章忍切，去聲震韻又有“直刃切”一讀，分別與“之忍反”、“丈刃反”同音。
- [一九] 注文末刻本有“也”字，俄弗 230 號無。
- [二〇] 注文“持絲文者”俄弗 230 號同，刻本作“持絲交者”，慧琳《音義》作“持絲文”，慧琳《音義》卷二四“綜”字釋“機縷持絲文交者也”，同書卷一四、二九、五四、六五又釋作“機縷持絲交者”，疑“文”為“交”字之訛。又“繩”字刻本同，慧琳《音義》作“緯”，似以“緯”字義長。
- [二一] 習習，斯二七九九、三三一六號、北六三四六號（珠五五）等經本有“膚體瘡瘡”句，與玄應所見經本合。注文末“耳”字俄弗 230 號同；刻本無此字，疑為雙行對齊而刪。
- [二二] 注文“悟”字據《叢書集成初編》本及今本《說文》校（《磧砂藏》本左部訛作扌）。注文末刻本有“也”字，俄弗 230 號無，刻本“也”字疑為雙行對齊而添。

- [二三] 注文“小”字底卷僅存殘畫，茲據刻本及俄弗 230 號擬補。注文末刻本有“也”字，俄弗 230 號無。斯二七九九、三三一六號、北六三四六號等經本有“小便淋瘕”句，與玄應所見經本合。
- [二四] 注文“丈淚反”俄弗 230 號同，刻本作“大淚反”；“懟”字《廣韻·至韻》音直類切，與“丈淚反”同音，刻本“大”字當誤。
- [二五] 注文“謂之欸”刻本作“謂之欠欸也”，俄弗 230 號作“也”一字；刻本“欠”字疑衍。
- [二六] 注文“也進”二字底卷存模糊不清的殘畫，茲據刻本及俄弗 230 號擬補。
- [二七] 注文“升”字刻本作“升”，“昇”“昇”古今字。又“蟠委”的“蟠”字底卷存上部殘畫，“委”字存下部，茲據刻本擬補。又“作”字底卷脫，茲據刻本及俄弗 230 號擬補。斯二七九號、北六三四六號等經本有“蟠龍相結”句，其中的“蟠”字斯三三一六號經本作“槃”，與“有作”本合。
- [二八] 注文末“也”字刻本無，疑為雙行對齊而刪。
- [二九] 注文“渠之”後刻本有“反”字；“理真反”作“里真反”（《叢書集成初編》本“里真反”前又有一“下”字），紐同。又“一角”下底卷重出一“角”字，蓋衍，茲據刻本刪。“肉”字底卷殘缺，“經”字存左下部，“字義”二字存殘畫，並據刻本擬補。“振”字存上下部，茲據殘形擬定；“力振反”刻本作“力進反”，音同。“經文作騏”刻本同，俄弗 230 號作“經文或作騏驎”，疑底卷及刻本“騏”下脫一“驎”字。又斯二七九九號、北六三四五號（寒二四）、六三四六號等經本有“亦非麒麟獨一之行”句，其中的“麒麟”斯三三一六號經本作“騏驎”，與玄應所見“或作”本合。
- [三〇] 注文“反”前刻本有一“二”字。又“謂”字底卷存上部，“不定”二字殘缺，“之”字存下部，“辭”字存右部，茲並據刻本擬補。末“也”字刻本無。
- [三一] 注文“織毛蓐”刻本作“織毛褥”，“蓐”古通“褥”。又“經文”之下四字底卷字形暗淡不清，茲據刻本擬補。“氈，氈也”的“氈”字右部底卷訛作“殳”，茲據刻本錄正。注文末刻本有一“也”字。
- [三二] 注文“登”字底卷殘缺，“登”下二字字形暗淡不清，茲據刻本擬補。
- [三三] 注文“失經文”三字底卷殘缺，茲據刻本擬補。《金藏》廣勝寺本經文有“拘執毗衣”句，其中的“毗”字《磧砂藏》本作“鞞”，斯二七九九號、北六三四六號經本作“茸毛”，斯三三一六號經本作“茸”，分別與玄應所稱引各本合。
- [三四] 注文“棗李”下的二字底卷字形暗淡不清，“鄭玄”下一字存殘畫，鄭注中“橫”字存上部，“去”字殘缺，“其”字存下部，茲並據刻本擬補。又“宜從初讀為正”刻本作“宜從初為正也”，蓋脫一“讀”字。慧琳《音義》出“接子”條，稱經文有作“憲”者，可參。
- [三五] 注文“疊”字刻本作“氈”，“氈”為後起本字。又“毛”下一字底卷存殘畫，其下至行末約缺四字空間，《磧砂藏》本作“枕西且倚丹”，《叢書集成初編》本誤作“枕西且倚丹”，俄弗 230 號作“枕而且倚也”（俄弗 230 號無“丹言其赤色也”句），茲綜合各本擬補“枕而且倚丹”五字。
- [三六] 注文“烏”下一字底卷存上部殘畫，此殘字下至行末底卷約缺七字空間，刻本作“曹（胃）作博（簿）”。《方言》云：博（簿）或謂九字（“曹作博”從《說文》校；後一“博”

- 字從《方言》校，下同），可據擬補。又所引《方言》今本作“秦晉之間謂之箒，吳楚之間或謂之蔽，或謂之箭裏，或謂之箒毒……或謂之基……所以行基謂之局，或謂之曲道”，玄應所引與原意有出入。又末句刻本作“博亦著名也”，俄弗 230 號作“箒亦著名也”，茲據擬補“博(箒)”字。
- [三七] 注文“巨六反”俄弗 230 號及慧琳《音義》同，刻本作“居六反”，紐有清濁之異。又後一“鞠”字下部底卷略有殘泐，“鞠”下至行末約缺三字空間，茲據刻本擬補如上。“兵勢也”以下刻本作“所以陳武士，簡才力也。劉向《別錄》曰蹇鞠也。《新書》二十五篇傳云黃帝所作，曰或(《積砂藏》本如此，《叢書集成初編》本作“或曰”)起戰國時，記云黃帝也”，底卷當有脫漏，刻本“記”則當為“託”字之訛。
- [三八] 注文“拔距”二字底卷筆畫暗淡不清，茲據刻本擬補；其下至行末底卷約殘缺四字空間，茲據刻本擬補“張晏注云”四字。
- [三九] 底卷注文“故疑”下至行末約殘缺四字空間，茲據刻本擬補“即筮之字”四字；“食列”下至行末殘缺四至五字的空間，茲據刻本擬補“余列二反”四字。
- [四〇] 注文“誤”下刻本有一“意”字，蓋衍文。斯二七九九號、北六三四五號經本有“寧以鐵錐遍耳攪刺”句，其中的“耳”字斯三三一六號、北六三四四、六三四六號經本作“身”，與玄應所見“有作”本同。
- [四一] 本條“腦”字刻本皆作“腦”，“腦”為正字。又注文“宜作”下至行末底卷約殘缺可抄四字的空間，茲據刻本擬補“解胡賈”三字。“諸經”二字底卷字形暗淡不清，茲據刻本擬補。“諸經”之下至行末、次行“同一義也”之上底卷各殘缺約三至四字，茲據刻本擬補“中作頂骨堅實”六字。又“卅二中二”刻本作“卅二相中二”，俄弗 230 號作“卅二相中之二也”，底卷疑脫一“相”字。
- [四二] 注文“反”下一字底卷存上部殘畫，其下至行末約殘缺五字，次行上部殘缺約四字，末字存下部殘畫，茲據刻本擬補“《說文》膾腓腸也字從肉尙聲”十一字。
- [四三] 注文“江”下一字底卷存左上部殘畫，其下至行末約殘缺三字空間，次行首字殘缺，第二字存左下部，茲據刻本擬補“南行此音《釋名》”六字。又“經文作跽、脰二形”俄弗 230 號略同(“作”前多一“或”字)，刻本作“經文作脰、脾”。“脰”字斯四七八、五六一號及《金藏》本經文皆作“脰”，與玄應所見經本合。“非其體”俄弗 230 號同，刻本作“非體也”。
- [四四] 髓骨，今見經本多作“臄骨”，與“或作”本合。
- [四五] 注文後一“外”字刻本無，疑為衍文當刪。此“外”下一字底卷存上部，此殘字下至行末底卷約殘缺四至五字空間，刻本“南楚之外謂之”與“晉”之間僅“頡秦”二字，可備擬補。又“骨”下底卷有四殘字，但僅見模糊不清的筆畫，此四殘字下至行末底卷約可抄三字，刻本“言其骨”下作“強所以輔持口也。《左傳》云：輔車相依”十四字，疑底卷無“左傳”以下七字。
- [四六] 姿態，俄弗 230 號及慧琳《音義》同，刻本誤作“恣態”；注文“意姿也”慧琳《音義》同(俄弗 230 號無此三字)，刻本作“恣姿也”，亦誤；斯四七八、六五一、四四二五、四八六九號、北六三五〇號(金五一)及《金藏》本經文皆作“姿態”可證，斯六九三號經本作“恣態”，“恣”乃“姿”字之誤。又“古文僮字，同”刻本作“古文僮，《字

- 林》同”，“林”字疑爲衍文。又“能”字慧琳《音義》同，刻本作“儻”，亦誤。
- [四七]“視曠，《列子》”四字底卷字形不太明晰，茲參刻本擬補。此四字之下至行末底卷約殘缺三字左右空間，刻本作“作瞬，《通俗文》作瞬”七字，底卷所殘空間似難以容納這麼多的字數，或底卷本身有節略。今見經本皆作“視瞬”。又所引《說文》“目開闔數搖也”《磧砂藏》本同，《叢書集成初編》本作“目開闔數搖也”，今本《說文》作“開闔目數搖也”；按玄應《音義》卷三《光讚般若經》第四卷“不曠”條、卷一八《鞞婆沙阿毘曇論》第十四卷“不瞬”條、卷二二《瑜伽師地論》第三卷“有曠”條、卷二五《阿毗達磨順正理論》第三十卷“數曠”條引《說文》“曠”字皆釋作“目開闔數搖也”，上例“開闔(閉)”《叢書集成初編》本作“開闔”，疑爲刻者據今本《說文》臆改；今本《說文》“目”字在“開闔”後，疑亦有誤。
- [四八]注文“的”字和《說文》作“的”的“的”字刻本皆訛作“的”。所引毛傳“的”下一字底卷字形不太明晰，此字下至行末殘缺約五字空間，茲據刻本擬補“射質也謂的然”六字。所引《詩》在《小雅·賓之初筵》，今本作“發彼有的”。
- [四九]注文“即得”下二字底卷存不太明晰的筆畫，此二字下至行末底卷殘缺約五字空間，茲據刻本擬補“爲諸侯不中不得爲諸”九字。又“是也”刻本作“者是”。
- [五〇]搗打，刻本作“搗打”，今見經本多作“搗打”，亦有作“搗打”的，“搗”“打”爲後起俗字。
- [五一]詞目“撻”字底卷右部殘泐，茲據刻本擬補。注文首字底卷存模糊不清的筆畫，其下至行末殘缺約四至五字的空間，茲據刻本擬補“楚一名荆也撻古”七字。又“教”字據《磧砂藏》本校正。
- [五二]注文“枯戴反”刻本“枯載反”，音同。又“逆氣也”下至行末底卷殘缺約四至五字的空間，茲據刻本擬補“《字林》云欸”四字。
- [五三]詞目“艾”字底卷存下部殘畫，茲參刻本擬補。注文首二字存右側殘畫，此二殘字下至行末底卷殘缺約五字的空間，茲姑據刻本擬補“五蓋反《余雅》云艾冰臺”九字。
- [五四]注文“塊”字據刻本校。又“面愧曰赧”四字底卷暗淡不清，茲據刻本擬補。此四字下至行末底卷殘缺約七至八字的空間，茲據刻本擬補“《說文》云赧面慙赤也”八字。
- [五五]背僂，斯四七八、五六一號等經本同，斯六九三、四八六九號等經本作“背癭”，與“有作”本合。注文“音陋”下一字底卷存左上部，此殘字下至行末殘缺約四字的空間，茲據刻本擬補“癭非字義”四字。
- [五六]注文末“也”字刻本無。
- [五七]注文前一“力”下五字底卷存右側殘畫，此五殘字下至行末底卷殘缺約四字的空間，茲據刻本擬補“戈反螺蚌也經文作蝓”九字。斯四七八、六九三、四八六九號經本及《金藏》本經文相應位置有“蝓王”一詞，“蝓”即“蝓”字俗省，“蝓”又爲“蠹”字俗省，“蠹”、“羸”古通用(“羸”、“螺”古今字)。
- [五八]注文“撤壞”二字底卷中部有殘泐，其下“也”字存上部殘畫，“撤除”二字前字存左部才，後字右部略有殘泐，茲參刻本擬補；“撤除”下至行末底卷殘缺約七字的空

- 間，但刻本相應位置僅有一“也”字，故據擬補一缺字符，並定作“也”字。
- [五九]注文“專”字據刻本校。又“小尔雅”刻本作“小也尔雅”，“頒”字刻本作“須”，皆誤；“頒、賦、敷，布也”見《小尔雅·廣詁》。
- [六〇]本條“髡”字刻本皆作“髻”，斯六九三、四八六九號經本有“馬寶其色紺炎，髡尾金色”等句，其中的“髡”字斯四七八、五六一號等經本作“髻”，“髡”即“髻”字俗省。注文“《說文》髡”三字底卷存右部殘畫（其中“髡”右部的“毛”依稀可辨），其下一字殘缺，“也”字上部略有殘泐，茲並參刻本擬補。又“經”下前三字底卷存殘畫，此三殘字下至行末底卷殘缺約七字的空間，茲據刻本擬補“文作駮，子公反”六字。
- [六一]“聰”字俄弗 230 號同，《磧砂藏》本作“聰”，《叢書集成初編》本作“聰”，爲一字之異。注文“籀”字底卷存左側及右上側殘畫，其下約殘缺二字，“同”字右上部略殘，“同”上一字存左側殘畫；又“雅”字下部略有殘泐，“雅”下至行末底卷殘缺約五字，茲參刻本擬補如上。又“耳”字從刻本校（“取明”的“取”字刻本則誤作“耳”）。“說文”二字及“省”字刻本脫。
- [六二]撓大，斯四七八、五六一號等經本有“即以兩手撓大海水”句，其中的“撓”字斯六九三、四八六九號等經本作“托”，與“有作”本合。
- [六三]“往討”下至行末底卷殘缺十字左右的空間，茲據刻本擬補“古文訓同恥老反《漢書音義》”十一字。又注文“除”後刻本有一“也”字，較善。
- [六四]注文“沈”字底卷脫，茲據俄弗 230 號及刻本擬補（刻本作“沉”，俗字）；“諸書作酖、沈二形”句慧琳《音義》作“諸字書作酖、耽二體”，據後“都含反”的讀音，疑以慧琳《音義》所作爲長。又“都含反”下至行末底卷殘缺十字左右的空間，茲據刻本擬補“《說文》堪樂也《國語》云耽嗜也”十一字。“亡善反”俄弗 230 號同，刻本作“彌克反”，音同。注文末“也”字刻本無，疑爲雙行對齊而刪。
- [六五]注文末“也”字底卷存模糊不清的筆畫，茲據刻本擬補。
- [六六]虫胆，《磧砂藏》本同，《叢書集成初編》本作“蟲胆”，“虫”同“蟲”；注文“虫”字同。注文“千余反”俄弗 230 號同，刻本作“千餘反”，音同。“蠅乳肉中”下的“也”字底卷存上部殘畫，其下“經”字存左部，茲據刻本擬補。“經”下至行末底卷殘缺約七字空間，茲姑據刻本擬補“文作蛆子餘反唧蛆”八字，俄弗 230 號作“□有作蛆，蛆，子餘反，即唧蛆”十一字。
- [六七]注文“《通俗文》體”四字底卷左部略有殘泐，茲參俄弗 230 號及刻本擬補。“體”下至行末底卷殘缺約十五字空間，其中前六、七字隱約可見部分殘畫，刻本作“創曰瘡，頭創曰瘍。《左傳》曰：生瘍於頭”十四字；俄弗 230 號無後七字，有節略。
- [六八]“鬱”字《磧砂藏》本作“鬱”，《叢書集成初編》本作“鬱”，後者爲正字。注文“梵云”俄弗 230 號，刻本作“梵音”，“音”字殆誤。
- [六九]注文“曰”下“姪經”二字底卷字形不太明晰，茲參刻本擬補。“經”下至行末底卷殘缺約八字空間，茲據刻本擬補“文作瘞，《說文》小腫”七字。
- [七〇]注文“諸書作”下三字及“同”“詳”二字底卷右部有殘泐，茲參俄弗 230 號擬補；其中“澆”字刻本誤作“洩”。“詳”下至行末底卷殘缺約八字空間，茲據刻本擬補“延反《字林》慕欲口液《三蒼》作”十一字。

- [七一]注文“論語”下至行末底卷殘缺約八字空間，其中前一字隱約可見殘畫，刻本作“鑽燧改火孔安”六字，茲據擬補。又“廿”爲“世”的避唐諱缺筆字，“本”字下部底卷略有殘泐，茲據刻本擬補。“本”下至行末底卷殘缺約十四字空間，俄弗 230 號作“曰：造火者曰燧人，因以爲名也”十一字，刻本作“曰：造火者燧人，因以爲名”九字，茲姑從刻本擬補。
- [七二]注文“案”字底卷中部略有殘泐，“詔”字右部略有殘泐，“詔”下至行末底卷殘缺約七字空間，茲據刻本擬補“案《詔定古文官書》枹”八字，俄弗 230 號“案”作“按”，“枹”與下“桴”字先後互倒。
- [七三]注文“攝”字下部殘泐，其下至行末底卷殘缺約十三字空間，刻本作“也”一字，茲據刻本擬補“攝也”二字。
- [七四]注文“亡見反”俄弗 230 號同，刻本作“忙見反”，音同。“方言”下至行末底卷殘缺約十三字空間，茲據刻本擬補“自關而西秦晉之間曰𠵽”十字。

唐蕃之间佛教文化交往关系考论

陈楠

(中央民族大学历史系)

自公元634年(唐太宗贞观八年)吐蕃与唐朝建立往来关系之后,直至公元842年吐蕃末代赞普达磨被杀吐蕃王朝崩溃,在长达二百余年的时间内,唐蕃之间交往频繁,计有两次和亲、十次会盟、百余次互聘使臣、难以数计的大小战争。除此之外,往往为治史者忽略的还有一层关系,即唐朝与吐蕃之间在佛教方面的交往关系。而这一层关系正是唐蕃之间文化交流中最主要的方面。

一、汉地佛教及僧人入蕃之始

汉地佛教最早传入吐蕃是在公元641年,也就是唐文成公主与吐蕃赞普松赞干布和亲的这一年。文成公主自幼长在皇宫内,受过良好的教育,她知书识礼、博学多才,有很高的文化修养。另外,在唐朝朝野上下崇奉佛法的特定氛围中,她还笃信佛教,研读了许多佛教经典,并兼通卜筮之学。在文成公主丰富的妆奁中除大量贵重的首饰衣服外,还有大量的各类书籍,诸如各类佛经、儒家经典、以及史书和名家诗集等。还有一件最重要的,就是一尊释迦牟尼十二岁等身像。文成公主携带佛像入蕃,其主要目的并不在于在那里弘扬佛法,而是为了自己日常礼佛瞻拜的实际需要。

此时的吐蕃本无佛教寺庙,为安置供养文成公主带来的释迦牟尼像,松赞干布特地建了一座寺庙,称小招寺。在文成公主入蕃之前,松赞干布还迎娶了尼泊尔的墀尊公主,尼泊尔本是佛教发祥之地,举国崇信佛法,墀尊公主入蕃时也携带一尊释迦牟尼佛像。为安置供养墀尊所带的佛像,松赞干布也建一寺庙,称大招寺。据藏文史书《贤者喜宴》及《王统世系明鉴》等记载,大招寺是尼泊尔公主请来的尼泊尔匠人建造的,小招寺则是由文成公主请内地工匠建造的。但建造过程中,曾请文成公主勘察地形,设法镇伏恶鬼。所以这两座寺庙的建筑思想与后世所建的佛教寺院不同,它们更多地体现了内地自古相传的勘輿之说,加上青藏高原的土著宗教本教的思想观念。

吐蕃直到八世纪下半叶才真正具足僧伽组织,有了藏族入受戒出家之事。据藏文史书记载,从七世纪中叶开始,在吐蕃的逻娑城(今拉萨)就经常有天竺僧人、尼泊尔僧人和汉地僧人等活动,并说他们和吐蕃吞米桑布扎(thon-mi-san-bho-ta)为首的一些人曾经合作翻译过一些佛经。但是,所说的这些佛经久已不存,更谈不上对吐蕃社会有什么影响。由此,甚至有些学者表示怀疑,认为“诸译典今无一存,所传如何莫从推晓”。^[1]据藏文史书《贤者喜宴》记载,松赞干布所请四邻译经高僧中就有一位来自汉地,名为玛哈德

瓦且(maha-deva-che),又译作“大寿天和尚”。^[2]虽然目前尚不能找到关于松赞干布时期译经及译师的其它史料,但我们也没有理由怀疑《贤者喜宴》中清楚详细的记录。

在吐蕃活动的最早的汉地僧人应是与文成公主一道入蕃的。据藏文史书记载,在文成公主入蕃途中,“在吉祥平安之地铺下坐垫,于白绸帐幕中,将释迦牟尼佛像安放在宝座中的彩缎软垫上,以饮食及五种供物祭奉,文成公主弹起白银镶饰的多弦琴和琵琶,并吟咏歌唱,以‘圣体高洁隽美’等辞礼赞颂佛。敬献神佛之余物则赐予十六名女侍者及其他诸人。是时,有些人祭祀和礼佛,另些人则欢乐嬉戏、载歌载舞,纵情娱乐”。^[3]从这段史料记载可知,文成公主每天都要举行瞻拜礼佛的活动,即使在出行途中也不间断。而随身携带的佛像是需由专门的香灯师负责照管的。入吐蕃建小昭寺之后,里面供奉由文成公主带去的释迦牟尼佛像,同时也有替公主供佛的汉僧住在寺内,专司供佛之事。类似的香灯师是专为文成公主奉佛服务的,在当时的吐蕃社会不会有什么大的影响。

与此同时,自汉地去天竺取经求法的僧人也多有路经吐蕃者。据唐义净《求法高僧传》记载,先后曾有八人往来于长安和印度之间,他们都路经拉萨,有的人还曾由文成公主资助旅费。其中记载较详细者如《玄照法师传》:

沙门玄照法师者,太州仙掌人也。梵名般迦舍末底(译言照慧)。乃祖乃父冠冕相承,而总髻之秋抽簪出俗。成人之岁思礼圣踪,遂适京师寻听经论。以贞观年中乃于大兴善寺玄证师处,初学梵语。于是杖锡西迈挂想祇园。背金府而出流沙,践铁门而登雪岭。漱香池以结念,毕契四弘,陟葱阜而翘心誓度。三有途经速利过睹货罗,远跨胡疆到吐蕃国,蒙文成公主送往北天。渐向□阗陀国。未至之间,长途险隘为贼见拘。既而商旅计穷控告无所,遂乃援神写契仗圣明衷。梦而咸徵,觉见群贼皆睡,私引出围,遂使免难。住□阗陀国经于四载,蒙国王钦重留之供养,学经律习梵文。既得少通,渐次南上到莫河菩提,复经四夏。自恨生不遇圣,幸睹遗踪,仰慈氏所制之真容,著精诚而无替。爰以翘敬之余,沉情俱舍,既解对法,清想律仪,两教斯明。后之那烂陀寺,留住三年。就胜光法师学中百等论。复就宝师子大德受瑜伽十世地,禅门定致。亟睹关涯,既尽宏纲。遂往琼伽河北,受国王苦部供养。住信者等寺复历三年。后因唐使王玄策归乡,表奏言其实德,遂蒙降敕,重诣西天追玄照入京。路次泥婆罗国,蒙王发遣送至吐蕃。重见文成公主,深致礼遇,资给归唐。于是巡涉西蕃而至东夏,以九月而徕苦部,正月便到洛阳。五月之间途经万里。^[4]

文成公主于公元641年嫁到吐蕃,680年去世,在吐蕃居住活动达四十年之多。在此期间,前往印度西行求法的汉地僧人大多取“吐蕃道,经泥婆罗到中印度”。^[5]这条路线比较其它路线既便利快捷,也相对安全,玄照从苦部回到洛阳,仅只费时五个月时间。同时在吐蕃又能得到文成公主的资助,这对于因故滞留印度,无力启程归唐的汉地僧人提供了莫大的希望。但到了七世纪七十年代后期,吐蕃与唐朝为争夺吐谷浑故地,昔日文成公主入蕃的唐蕃古道变成了金戈铁马的古战场,致使泥婆罗道与吐蕃道拥塞不通。曾两度蒙文成公主资助玄照法师回到洛阳后,又奉敕命往羯湿弥罗国迎请大婆罗门卢迦溢多,在北天竺逢唐使者与卢迦溢多,转而奉命往西印度取长生药,历尽磨难,思归故土,但终因泥婆罗与吐蕃道不通而客寂他乡。

这一时期,吐蕃社会虽时有汉地和泥婆罗僧人驻留,但数量很有限。另据义净《高僧

传》载：

复有二人，在泥婆罗国。是吐蕃公主奶母之息也。初并出家，后一归俗，住大王寺。善梵语并梵书，年三十五。^[6]

这段史料记载文成公主的乳母有两个儿子，二人都到泥婆罗受戒出家，后来一个还俗，一个住在泥婆罗的大王寺（或曰天王寺），精通梵语梵文。从这段文字，可以推知当时的逻娑虽有汉泥僧人，其总数还不满五人，仍达不到为人授戒的最低要求。

据藏文史籍《法王松赞干布遗训》及《贤者喜宴》等记载，文成公主入蕃时，曾携带大量的医学著作和器械入吐蕃。在医著中，最著名的一部是《汉公主大医典》，该医著经两位汉地和尚译为藏文，这是吐蕃医学史上一部最早的著作。

松赞干布死后，芒松芒赞（mang - arong mang - btsan, 650—676 在位）和都松芒波结（vdus - srong mang - po - rje, 676—704 在位）两代，藏文史料中没有记载他们与汉地佛教有什么关系。并且有史料说，文成公主带到逻娑的释迦牟尼像，此时在地下埋藏了两代人之久。可见，虽有泥婆罗公主与唐文成公主笃信佛教，对吐蕃王室也未发生大的影响，只能说两位公主入蕃，把佛教传入吐蕃而已。

墀德祖赞（khri - lde gtsug - btsan, 704—755）即位后，又同唐室联姻，迎金城公主（？—739）入蕃。金城公主 710 年入蕃后，才把文成公主带去的释迦佛像移供于大昭寺，也曾安排汉僧来管理香火等事。约在金城公主进藏二三十年间，西域于阗等地曾发生排挤佛教的情况。有不少佛教徒逃到新疆东部当时由吐蕃控制的地区，在当地吐蕃官员报知赞普后，曾经由于金城公主的建议，墀德祖赞下令收容并供养这些僧人，而且把他们请到逻娑去。藏文史料还说，墀德祖赞建立了瓜曲（在桑耶寺附近）等寺（有说共建五个寺，有说共建七个寺）来安顿他们，让他们进行自己的宗教活动。这些僧人在居留吐蕃期间，可能使吐蕃统治者对佛教产生了一定了解，也对社会发生过一些影响。相传墀德祖赞曾经派人去请在冈底斯山朝山的两位印度法师（冈底斯山，印人自古目为圣地），但没有请到。又传当时曾译过《百业经》和《金光明经》等佛经。但由于于阗等地为数众多的僧人入蕃并在当地进行活动，吐蕃赞普也有了一些关于崇重佛教的行为，这在当时曾引起苯教徒和崇奉苯教的贵族的反对。约在公元 739 年左右，吐蕃贵族以当地有疫病流行，声言这是由于外地佛教徒触怒了本地苯教神祇所致，因此不能再容留佛僧居留蕃地。于是把于阗等地僧人驱逐出境（他们离开吐蕃西去乾陀罗国）。从此，开始了苯教徒和一部分信奉苯教贵族反对佛教的斗争。

金城公主在蕃时，除致力于维护外地入蕃佛教徒，有意引佛教入蕃外，更重要的是她曾竭力促进唐蕃和好。也曾致力于传播内地儒家文化于吐蕃地区。她曾遣使入唐奏请唐玄宗赐《诗》、《礼》、《左传》、《文选》等典籍。自文成公主入蕃后，吐蕃常遣贵族子弟入长安国子学读儒书，至金城公主时，仍在继续。经过数十年的熏染，吐蕃人渐慕唐俗汉风。此时更有大量吐蕃人来汉地学医，并翻译了大量医书为藏文。由汉地和尚与医生等翻译了有 115 品之多的《索玛热咱》（so - ma ra - tsa，意为“大麻”），藏医史上又称之为《月王药珍》（zla - ba rgyal - po），参加这部医著翻译的还有三位藏人，可以说《月王药珍》一书是汉藏两族翻译家合作的结晶。看起来，唐蕃间的文化交流，到此时似仍以儒术、医历、技艺、音乐等为其主流，佛教影响似并不占主导地位，但有一个现象值得注意：在汉藏文化交

流过程中,正是汉地僧人起着举足轻重的作用。

与此同时,金城公主更进一步将唐人笃信佛教的一些民风民俗带到了吐蕃。按吐蕃古老的习俗,大臣及贵族死后要杀白马血祭,最多时杀一百匹马。^[7]金城公主则依照汉地对死者祭奠的习惯,在吐蕃倡兴七期之祭(bdun - tshigs),从此在吐蕃建立了超荐佛事的习俗。^[8]

二、汉地佛教在吐蕃的传播及发展状况

唐蕃之间真正自觉的佛教交往始自墀德祖赞晚年。相传他曾派遣贵族青年桑希(sba sang - shi)等人(或谓桑希为留蕃汉人后裔)到长安取佛经。这说明此时吐蕃赞普已经重视佛教。但直到此时,尚无藏人出家为僧,吐蕃地方也还没有有规模的寺院。唐开元年间,有新罗僧人慧超曾去印度,后越葱岭于721年返抵西安,所著《往五天竺国传》中说,“至于吐蕃,无寺无僧,总无佛法”。其所记早于桑希入长安求佛经事虽早约二三十年,但也可反映这一时期佛教在吐蕃的一个基本状况。

据藏文史籍《贤者喜宴》等记载,此番桑希等人来内地取经,还首次朝拜了内地的佛教圣地。相传五个人登上汉地代县的山顶,五人之中只有桑希得以进入文殊菩萨神殿,向妙吉祥等全部佛像顶礼、敬献贡物。此山便是山西五台山,藏语称ri - bo rtse - lnga。^[9]

公元755年,墀德祖赞死,墀松德赞(khri - rsong lde - btsan,755—797年在位)幼年即位。当时由反对佛教的大臣掌权,他们制定了在境内禁绝佛教的禁律,同时想扶植苯教来抵制佛教,从香雄地区(zhang - zhung,今阿里南部)引进比较成系统的苯教,并且鼓励他们大力在民间活动,又用藏文翻译香雄地区流传的苯教经典。苯教也从此形成一套有“理论系统”的宗教。墀德祖赞派到长安学佛取经的桑希等四人,在此时返回逻娑。他们在长安曾翻译了一些经典和一些医书,据载带回的佛教经典共有一千余卷,同时他们还延请了一位汉地僧人一道来到吐蕃。但此时老赞普已死,幼主无权,权臣严禁佛教,他们只好把带来的佛经藏到钦浦(mchims - phu,在今桑耶附近)的岩洞中,把请来的汉地僧人送回汉地。墀松德赞本人虽喜欢佛法,但也不敢公开阅读佛经。直至墀松德赞成年,与一部分同情佛教的大臣定计翦除了为首的反佛大臣玛尚仲巴结,开始发展佛教。墀松德赞又派遣拔塞囊(sba gsal - snang,后来出家取名为意希旺波)等人再一次去长安取佛经并延请汉地僧人来蕃。但此时吐蕃统治集团中反佛势力仍然很大,墀松德赞在若干年内仍然不敢放手扶持佛教,时常表现出首鼠两端的情况。拔塞囊从长安取经回到吐蕃后,由于反佛大臣排挤,被贬到芒域(mang - yul,原济咙一带)去做地方官。

后拔塞囊又趁便经尼泊尔去印度朝礼大菩提寺和那烂陀寺等佛教著名圣地,归途中迎请到印度著名佛教学者寂护(Santaraksita, zhi - ba vtsho,藏语称喜瓦错,或译为静命)。拔塞囊秘密地安排寂护与墀松德赞会面(约763年左右),并留寂护在钦浦一带宣讲佛法。从藏文史籍《贤者喜宴》、《拔协》等记载,寂护大师在吐蕃所宣讲的佛法,是吐蕃人第一次较为系统地接触佛教最基本的义理。其中主要有:“十善”,即1、不杀生;2、不偷盗;3、不邪淫;4、不妄语;5、不恶口;6、不两舌;7、不绮语;8、不贪欲;9、不口恚;10、不邪见。“十八界”,即眼、耳、鼻、舌、身、意,是为六根;色、声、香、味、触、法,是为六境;加眼识等六

识,共为十八界。此即佛家分析主客观世界,以说明内无神我,外无常存不变的实物的一套义理。“十二因缘”,即1、无明;2、行;3、识;4、名色;5、六入;6、触;7、受;8、爱;9、取;10、有;11、生;12、老死。此十二因缘说是佛家分析人生的重要说教,其解释,各派大同小异。主要旨趣在于说明内无常我,外无常神,业果真实等。正值寂护在钦浦一带讲经说法之时,吐蕃许多地方发生自然灾害,疾疫流行,反佛教的大臣借口这些灾荒是寂护宣讲佛法引起苯教神祇不满所致,赞普被迫令人将寂护送回尼泊尔。寂护临行时建议赞普请莲花生来吐蕃。

莲花生(pad - ma vbyung - gnas),本乌仗那国(u - rgyan,地在今巴基斯坦斯瓦特谷一带)人。据唐玄奘著《大唐西域记》记载,乌仗那地方的人自古以擅长咒术著名。而莲花生大师正是以咒术知名当时。寂护荐举他,用意是在借他的咒术来制服苯教徒。相传莲花生大师靠着他的高超法术,一路“降服鬼怪”,来到桑耶(bsam - yas)附近。在他的努力下,佛教势力始占上风,墀松德赞又派桑希等人自尼泊尔请回寂护,开始筹建佛教寺院。

公元 779 年,这是一个具有标志性的年代。这一年,建成了西藏历史上第一座剃度僧人出家的佛教寺院——桑耶寺。此寺在今桑耶地方,它在当时赞普的冬宫所在地扎玛(brag - dmar,意为红岩)附近,这个建寺地点是由莲花生勘察决定的,而寺的奠基是由墀松德赞主持的,寺的规模是由寂护设计的。它是以古代印度波罗王朝高波罗王(gopala,约于七世纪后期在位)在摩揭陀(magadha)所建的欧丹达菩黎寺(otantapuri)为蓝本,实际上用佛教想象中所谓世界的结构做建筑的基本概念的。中心主殿是一座三层大殿,代表所谓须弥山,四方有四个殿,代表所谓四大洲。四方四殿的附近又各有两个小殿,代表所谓八小洲。主殿两旁又建两个小殿,代表日、月。还有其它一些建筑,如杂用房屋和佛塔等。全部建筑环以圆形围墙,代表铁围山。佛教密宗的“坛城”(即曼陀罗,一般是平面彩绘,也有立体模型的)也往往采取这种形式,所以也有人说它是仿照密宗的曼陀罗建造的。

就建寺本身这一件事似与汉地佛教并无关系,实则不然。桑耶寺的主殿原来是三层楼房,也有藏人把它称作“三样寺”。是因为下层楼房建筑的式样是采取藏人建筑形式,其中塑像的面貌是仿照藏人面貌塑的;中层楼房建筑的式样是采用汉族建筑形式,其中塑像的面貌是仿照汉人的面貌塑的;上层楼房的式样是采用印度建筑形式,其中塑像的面貌是仿照印度人塑的。这说明,在吐蕃佛教传播之初,即有印度佛教的势力,也有汉地佛教的势力。

关于汉地僧人来吐蕃讲经说法的记载比较零星简略。从时间上来说,大抵与寂护、莲花生同时或稍后一些。从当历史情况分析,寂护入蕃时,佛教基本上处于半公开状态,莲花生入蕃后才真正打开局面,佛教势力占了上风。因而汉地僧人较有规模、较正式地来吐蕃讲经说法应是在桑耶寺建成之后。至于僧人的来源,也有多种不同渠道。首先,有朝廷正式派遣到吐蕃讲经说法的僧人。对此,汉文史籍中有明确记载:

建中二年(781)三月,以万年县令崔汉衡为殿中少监,持节使西戎(即吐蕃)。

初,吐蕃遣使求沙门之善讲者,至是,遣僧良绣、文素二人行,每人岁一更之。^[10]

从这段史料可知,吐蕃很早就向唐朝延请内地高僧入蕃讲经说法,但直到建中二年时才成行。这与《贤者喜宴》记载相吻合。《贤者喜宴》中曾说墀松德赞曾派拔塞囊去同地取佛

经并延请汉地僧人,但拔塞囊取经回来时,却未再提及礼延僧人之事。因整个八世纪六十至七十年代,唐蕃双方在河西走廊地区正处于战争和军事对峙状态,虽其间仍未间断使者往来,但类如派遣僧人讲经说法的友好之举无法正常进行。直至唐德宗即位,唐朝方面谋求与吐蕃再续新盟,即建中四年(783)年达成的清水会盟,故有建中二年派遣僧人人蕃之举。

另外,也有一些吐蕃军事占领区的僧人陆续被掠至吐蕃本土。如沙州敦煌一带本为佛教兴盛地区,及沙州陷没吐蕃,吐蕃曾将这一地区的汉僧连同被俘获的唐军将士解送吐蕃本土。如唐德宗建中四年夏四月“没蕃将士僧尼至自沙州,凡八百人”。^[11]从这段文字可以推知,从吐蕃历次对唐战争中虏掠的汉地僧人的数量不会太少。

关于这些汉地僧人在吐蕃的活动,今天我们仍未见到详细的记载。但从一些迹象上看,大多是以讲经译经为主。《贤者喜宴》中讲此时迎请汉地和尚玛果莱(rgya - gar hwa - shang ma - ko - le)等翻译全部汉文佛教经典。吐蕃时期的《丹噶目录》(ldan - dkar dkar - chag)中有三十四种经书标明是自汉文译成藏文的,证明了这一点。当然也很有几个藏族译师是精通汉文的,在后来藏僧的一些著述中科判详密,也是从讲经汉僧学来的。

在吐蕃中后期,影响最大的是来自敦煌的汉地禅宗僧人,其代表人物即为藏文典籍中常提及的摩诃衍。关于他的事迹最确凿可信的记载是见于巴黎国立图书馆所藏伯希和档案第4646号汉文写本《敦煌大乘正理决》。摩诃衍原是在沙州的一位禅师,据《敦煌大乘正理决》载:

摩诃衍依止和上法号降魔小福张和上,准仰大福六和上,同教示大乘禅门。自从闻法以来,经五六十年,亦曾久居山林树下,出家已来所得信财施物亦不曾着积,随时尽皆转施,每日朝为施主及一切众生转大乘经一卷,随世间法焚香,皆发愿愿四方宁静、万姓安乐,早得成佛。亦曾于京中以上三处闻法,信受弟子约有五千余人,现今弟子沙弥未能修禅,已教诵得《楞伽》一部、《维摩》一部,每日长诵。摩诃衍向此所教弟子今者各问所见解,缘布施事由,若若有人乞身头目及须诸物等,誓愿尽舍,除十八事外,少有人畜直一钱物当直,亦有除声闻戒外,更持菩萨戒,及行十二头陀。兼坚固复信胜义、精进、坐禅,仍长习陀罗尼。为利益众生出家,供养三宝,转诵修善。于大乘无观禅中,别无缘事,常习不阔以智慧。每诵大义,取义信乐般若波罗密者甚多。亦为三宝,益得众生时,不惜身命;其愿甚多。为他人说涅□义时,超过言说计度界。若随世间归依三宝,渐次修善,空学文字,亦无益事;须学修行。未坐禅时,依戒波罗密、四无量心等。反修诸善,承事三宝!一切经中所说,师僧所教,闻者如说修行,但是修诸善。若未能不观时,所有功德回施众生,皆令成佛。^[12]

上面这段文字虽有个别地方有讹衍舛谬,语焉不详外,大体上还是可以看出摩诃衍的基本情况。关于摩诃衍的法脉传承,国内外研究者们意见基本一致,认为他嗣出于北禅神秀门下。至于“降魔小福张和上”及“大福六和上”究系何人,迄无定论。唐代禅宗一派南北二宗发生公开的激烈论战是在神秀、慧能二人先后去世之后。慧能弟子神会北上,与北宗僧人进行争论,最后受到北宗的迫害。时值公元八世纪初叶,正是北宗首领神秀大弟子普寂以禅门七祖自任,受到朝廷尊崇,声势显赫的时候。普寂寂于739年。除普寂外,神秀的弟子还有义福(658—736)、景贤(660—723)、惠福(即“京兆小福禅师”)。^[13]有学者

考证摩诃衍为义福弟子。^[14]若按时间推算,义福寂于 736 年,而摩诃衍在八、九十年代还在吐蕃讲经授徒,则不大可能是义福的亲传弟子,很有可能是惠福的亲传弟子,惠福即为“降魔小福张和上”,而义福则为“大福六和上”。对此问题,本文只是顺带涉及,不预详考。只是要搞清楚摩诃衍的派系源流以及他所崇奉的佛教义理而已。

以神秀、普寂为代表的北宗,继承从达摩以来的强调通过坐禅达到心识转变的禅法,特别直接继承和发展道信的“守一”、“看心”禅法以及弘忍的“守心”的禅法,提出比较系统的以“观心”、“看净”为主旨的禅法。大本世纪二、三十年代从敦煌遗书中发现大量早期禅宗文献以前,流传于社会上的禅宗典籍对北宗禅法仅有个别的零散的介绍。随着国内外学者对敦煌禅籍的深入研究,从中发现不少属于北宗的史书和传授禅法的语录。其中的《观心论》、《大乘五方便》等文献,被认为是记述北宗禅法的著作。^[15]

随着吐蕃对沙州的占领(唐德宗建中二年),以北宗禅法为核心内容的汉地禅宗学说也逐渐传到吐蕃地区,而尤以摩诃衍入蕃传法达到高潮。摩诃衍约于 781 年(建中二年)或稍迟一、二年,受吐蕃赞普墀松德赞之诏请入蕃传法。关于摩诃衍及其弟子在吐蕃传法授徒的情况在《顿悟大乘正理决》中记载颇为详细,节录如下:

自释迦化灭,年代逾远;经编贝叶,部帙虽多,其或真言意兼秘密,理即深远,非易涯津。是乃诸部竞兴,邪执丝乱。爰有小乘浅智,大义全乖,似萤火之微光,与太阳而争耀。厥兹蕃国,俗扇邪风,佛教无传,禅宗莫测奥。我圣赞普,夙植善根,顿悟真筌,愍万性以长迷,演三乘之奥旨。固知真达言说,则实非乘;性离有无,信法而非法,盖随世谛,广植根机,曲存文字,须传境内,备遗精修。

交聘邻邦,大迎龙象,于五天竺国请婆罗门僧等三十人,于大唐国请汉僧大禅师摩诃衍等三人同会净城(指拉萨),乐说真宗。我大师密授禅门,明标法印。皇后没卢氏一自虔诚,划然开悟。剃除绀发,披挂缁衣。朗戒珠于情田,洞禅宗于定水。虽莲花不染,未足为喻也!善能为方便,化诱生灵,常为赞普姨母悉囊南氏及诸大臣夫人三十余人,说大乘法,皆一时出家矣。亦何异波□波提,为比丘尼之唱首耳。又有僧统大德宝真,俗本姓□。禅师律不昧于情田,经论备谈于口海,护持佛法,陪更精修。或支解色身,曾非烧动,并禅习然也。又有僧苏毗王嗣子须伽提,节操精修,戒珠明朗,身披百纳,心契三空。谓我大师曰:恨大师来晚,不得早闻此法耳。

对于这一段文字,法国藏学家戴密微氏在其名著《吐蕃僧诤记》中已有详尽考证,足资参考,兹从略。从摩诃衍入吐蕃至“顿渐之争”(约 792—794),摩诃衍在吐蕃(主要是在拉萨)演讲禅法,总共有十余年时间。所谓“秘授禅门”,并不是说因为受到某种限制而需偷偷摸摸地传授,而是指私下里传授。而这里所提及的依从摩诃衍受戒出家的都是吐蕃显贵之人,其中有墀松德赞的王妃没卢氏、墀松德赞的姨母那囊氏、苏毗王子须伽提等王室显戚贵臣三十余人。于是汉地禅宗一时风靡吐蕃。

探究汉地禅宗在吐蕃一时兴盛的原因,大抵有三方面的因素:其一,是禅宗义理本身的原因。北宗认为“心者万法之根本”,唯有“观心”才是达到觉悟的捷径;通过“观心”,可以从内心灭除一切情欲和世俗观念,即所谓“除三毒”和“净六根”。其二,古德云,教以文明,道以入弘。汉地禅宗在吐蕃得以弘扬和兴盛,与摩诃衍个人的努力和声望是分不开的。未入吐蕃前,摩诃衍在敦煌地区早已是弟子成群、声名远播了。也正是由于他在当地

的声望及影响,所以墀松德赞才邀请他去拉萨传法。其三,在摩诃衍入蕃前后,印度高僧寂护已经去世,当时在吐蕃影响大的僧人只有摩诃衍了。据《贤者喜宴》等史籍记载,当时甚至只有意希旺波、贝扬等少数几个人还遵循寂护的教法外,绝大部分的藏僧信奉或附和摩诃衍。

由于汉地禅宗在吐蕃的兴盛,吐蕃大多数僧人追随大乘和尚,习学参禅修定。寂护所传印度教法势力大减,就连桑耶寺的供养也曾一度中断。当时已任桑耶寺住持的意希旺波及其他印度僧人为恢复他们的势力,建议墀松德赞延请莲花戒(kamalasila)来吐蕃。莲花戒是寂护在印度的高足。他们师徒二人是当时印度大乘中观自立量派(dbu - ma rang - rgyud)内所谓“随瑜伽行中观派”的代表人物。莲花戒入蕃后,情况迅速发生变化。由于见解不同而形成两派:以摩诃衍所传汉地禅宗为“顿门巴”;以印度菩提萨垂(寂护)所传印度佛法为“渐门巴”。两派互相攻讦、仇视,乃至兵刃相见。在这种情况下,墀松德赞亲自主持了以印度僧人莲花戒为代表的“渐门巴”与以汉地僧人摩诃衍为代表的“顿门巴”之间延续三年之久的大辩论,即“顿渐之争”。

关于辩论的结果,敦煌汉文文献与藏文史籍记载较有出入。《顿悟大乘正理决》说汉僧取得了辩论胜利,只是由于吐蕃王宫中的某些大相们谋结成朋党,对顿门派僧人进行迫害,才使汉地僧人遭受挫折,返归汉地,但此后内地禅宗和莲花戒派的佛法并行于吐蕃;而据某些藏文资料记载,摩诃衍先胜后败,被摈还唐,并且说墀松德赞下令,从此不许藏人随学禅宗。哪一种说法更为可信呢?因为藏文史著是晚期成书的第二手资料,而敦煌汉文写本则是事件发生之后不久,甚至是同时写成的,为该档案文本作叙文的前河西观察判官朝散大夫殿中侍御史王锡虽是世俗之人,但从文字内容分析,他本人就是摩诃衍的信徒,而且极有可能就是这次辩论会的见证人,所以应以《敦煌大乘正理决》中所述更为可靠些。兹将其有关顿渐之争的记载移录于下:

首自申年,我大师忽奉明诏曰:婆罗门僧等奏言:汉僧所教授顿悟禅宗,并非金口所说,请即停废。我禅师仍犹然而笑曰:异哉!此土众生,岂无大乘宗性,而感魔军烧动耶?为我所教法,不契佛理,而自取弥灭耶?悲愍含灵,泣然流泪。遂于佛前恭虔稽首而言曰:若此土众生与大乘有缘,复所开禅法不谬,请与小乘论议,商榷是非。则法鼓振而动乾坤,法螺吹而倒山岳。若言不称理,则愿密迹金刚碎贫道为微尘圣主之前也。于是奏曰:伏请圣上于婆罗门僧具其问目。对相诘难,须有旨归,少似差违,便请停废。帝曰:俞。婆罗门僧等,以月系年,搜索经义,屡奏问目,务掇瑕疵。我大师乃心湛真筌,随问便答。若清风之卷雾,豁观遥天,喻宝镜以临轩,明分众像。婆罗门等随言理屈,约义词穷;分已摧锋,犹思拒辙。遂复眩惑大臣,谋结朋党。有吐蕃僧乞奢弥尸毗磨罗等二人,知身聚沫,深契禅拔,为法捐躯,何曾顾已?或头燃炽火,或身解霜刀。曰,吾不忍见朋党相结毁谤禅法,遂而死矣。又有吐蕃僧三十余人,皆深悟真理,同词而奏曰:若禅法不行,吾等尽脱袈裟,委命沟壑!婆罗门等,乃瞪目卷舌,破胆惊魂,顾影修墙,怀惭战股。既小乘辙乱,岂复能军?看大义旗扬,犹然贾勇。至戊年正月十五日,大宣诏命曰:摩诃衍所开禅义,究畅经文,一无差错,从今已后,任道俗依法修习。

这场有关佛教义理的大辩论持续了长达三年之久。其主要内容是以莲花戒为首的印

度中观派僧人对以摩诃衍为首的汉地禅宗义理的诘难问辩,而在摩诃衍一方则是千方百计阐释禅宗义理的精奥与正确。《大乘顿悟正理决》中把莲花戒的印度中观派说成是小乘,显然是非常错误的,实则同属大乘佛教的不同派系而已。摩诃衍一方虽然在经义论辩方面并未失败,但最后还是失败了,这是由于教派之争的表象下面掩藏着的复杂的政治斗争带来的必然结果。就吐蕃赞普来说,墀松德赞基本上倾向于莲花戒、意希旺波一方。但墀松德赞并未想把汉地禅僧置于死地或绝对不许汉地禅僧传法,只是不愿看到汉地禅宗在吐蕃出现一家独尊的局面。而且墀松德赞晚年,基本不理朝政,完全沉浸在崇尚佛法、披阅佛教典籍的宗教生活中了。他把政权委交给权臣尚结赞(sna - nam zhang - rgyal - tshan lha - snang)。尚结赞出身于四大尚族之一的那囊氏家族,此人同唐朝打了几十年的交道,曾于 783 年与唐朝达成清水会盟,^[16]公元 787 年尚结赞为除掉唐朝几员大将,制造平凉劫盟,^[17]此后唐蕃关系进一步恶化。在这种情况下,摩诃衍等汉地禅僧的处境自然比较困难。因此,所谓“大臣谋结朋党”之语信实不虚。

摩诃衍等虽被撵出拉萨,但他回到敦煌后,在当地仍为重要人物。彼时的敦煌仍在吐蕃治下,摩诃衍在当地仍受到当地藏汉两族民众的拥戴,仍然照传北宗禅法。由此说来,汉地禅宗在藏区虽受挫折,但并未断绝,其影响仍在继续。

顿渐之争之后不足二十年,唐蕃关系又出现新的转机,正当双方君臣上下为达成长庆会盟奔走忙碌之时,佛教方面也有了新的交往关系。据《册府元龟》载:“穆宗长庆四年九月甲子,灵武节度使李进诚奏,吐蕃遣使求五台山图,山在代州,多浮图之迹,西戎尚此教,故来求之”。^[18]

综上所述,从七世纪中期直至九世纪四十年代,唐朝佛教对吐蕃影响始终未有间断,对吐蕃佛教的传入、发展、兴盛起了举足轻重的作用。至八世纪末叶,虽印度寂护、莲花戒等所传中观派占据上风,但禅宗对西藏的影响仍在继续。至后弘期藏传佛教各教派相继形成,宁玛派及噶举派的许多义理与唐代禅宗义理颇有相通之处,足可见唐代佛教对藏传佛教影响之深远。

注 释

[1] 吕澄《西藏佛学原理》,台北:老古出版社,1978 年,第 21 页。

[2] 拔卧·祖拉陈哇《贤者喜宴》(mkhas - pavi dgav - ston),北京:民族出版社藏文铅印本,第 182 页。

[3] 《贤者喜宴》,第 190 页。

[4] 义净《大唐西域求法高僧传》卷上。引自《大正藏·史传部三》,第 2206 页。

[5] 义净《大唐西域求法高僧传》卷上。引自《大正藏·史传部三》,第 2206 页。

[6] 义净《大唐西域求法高僧传》卷上。引自《大正藏·史传部三》,第 2206 页。

[7] 王尧、陈践译注《敦煌本吐蕃历史文书》赞普传记五:赞普誓词云:“义策忠贞不二,你死后,我为尔营葬,杀马百匹以行冥,子孙后代无论何人,均赐以金字告身,不会断绝。”

[8] 《贤者喜宴》,第 186 页。

[9] 自吐蕃至清代,五台山向为藏传佛教僧侣信众所敬仰,朝山拜佛者络绎不绝。清代五台山文殊寺、镇海寺更是藏族僧人谒佛修行胜地。九世班禅、十五世至十九世章嘉活佛都与五台山有关。九世班禅与十九世章嘉活佛都曾躬亲谒佛于五台山,九世至十八世章嘉活佛之龛供均在镇海寺,并有章嘉佛塔一座,极为精美。至今五台山寺院中仍藏有许多藏文经典。

- [10]《唐会要》卷97,吐蕃条。
- [11]《太平寰宇记》卷1。
- [12]伯希和4646号:前河西观察判官朝散大夫殿中侍御史王锡撰《顿悟大乘正理决》。此处录文引自戴密微著、耿升译《吐蕃僧诤记》。
- [13]《景德传灯录》卷4。
- [14]伊吹登《摩诃衍与〈顿悟大乘正理决〉》,《东洋哲学论丛》创刊号,早稻田大学东洋思想研究会,1992年6月。
- [15]参见杨曾文《禅宗北宗及其禅法》,姜伯勤《普寂与北宗禅风的西旋敦煌》,并载《佛教与中国传统文化》,北京:宗教文化出版社,1997年。
- [16]清水会盟:公元783年(唐德宗建中四年)唐蕃双方盟于清水(今甘肃清水),吐蕃方面主盟大臣为吐蕃首席大相尚结赞。此次会盟至为重要,划定了唐蕃之间的各段边界。这条边界线表明唐朝被迫放弃了对西域的控制并正式承认了吐蕃在河陇地区事实上的统治权。
- [17]公元787年(唐德宗贞元三年),唐蕃双主盟于平凉。尚结赞设计劫盟。唐主盟者浑口侥幸脱逃,副使崔汉衡等六十余名唐使唐将均被扣押,军士被杀者五百余人,生擒者千余人。
- [18]《册府元龟》卷999,外臣部请求。

悬泉汉简中的“浮屠简”略考

——兼论佛教传入敦煌的时间

张德芳

(甘肃省文物考古研究所)

谈到敦煌佛教的最早记载,译经方面是竺法护,开窟方面是乐傅和法良。竺法护,其先月支人,世居敦煌,生当219—316年左右,八岁出家,事外国沙门竺高座,曾游历西域36国,带回佛经165部,自晋武帝太始二年(266)在长安青门内白马寺译须真天子经起,到惠帝永嘉二年(308)42年间,往来于敦煌、酒泉、洛阳、长安,译经15次。其中敦煌译经在太康五年(284),酒泉译经在元康四年(294)。^[1]至于乐傅开窟,是在秦建元二年(366)。当然,在此之前,敦煌肯定已经有了佛教流传。因为无论竺法护译经还是乐傅开窟,都有其深刻的历史文化背景。那么,敦煌的佛教究竟始于何时,我们能追溯到的确切依据又是什么?过去认为,佛教在敦煌地区的传播稍晚于中土,最初佛教经过这里时,似未留驻。^[2]严耕望先生《魏晋南北朝佛教地理稿》“汉末佛教流布区域图”列出15个地点,它们是洛阳、南阳、颍川、许昌、梁国、彭城、下邳、广陵、东海、平原、丹阳、会稽、苍梧、南海、交阯等,^[3]没有包括敦煌。但是,悬泉汉简发现一支记载敦煌佛教的简文,让我们改变了上述看法。或者说,这支简文保留了敦煌早期佛教的诸多信息,让我们对佛教传入敦煌的具体时间由模糊而逐步清晰,或可引出一些新的意见来。下面作一些介绍和分析,以期引起关注和研究。

少酒薄乐,弟子谭堂再拜请。会月廿三日,小浮屠里七门西入。^[4]

简长24.8,宽1.6,厚0.4厘米。松木,基本完整,惟右下角四分之一处有残断(附简影)。简号为VI91DXF13C②:30。全简24字,前11个字字体稍大,后13个字稍小。简中“弟子”、“浮屠”等显系佛教用语,为叙述方便,暂称之为悬泉浮屠简。汉简中发现佛教记载,仅见于此。这就牵扯到佛教传入中国尤其是敦煌的时间问题,弥足珍贵。

那么,浮屠简是什么年代的,简上所说的佛教活动又发生在何时?弄清这个问题至关重要。

首先,悬泉简经过整理编号者近18000枚,其中纪年简2080多枚,占总数的12%左右。最早者为西汉元鼎六年(前111),最晚是东汉永初元年(107),时间跨越218年。显然,悬泉简大致记述这218年及其前后的史实,浮屠简应该不出这个时间范围。

其次,从同一个地点和埋藏层位出土的其它汉简中,我们还可找到一些比较准确的年代坐标来进一步缩小浮屠简的时间范围。浮屠简出自悬泉置坞院内靠北墙的一间小房子里,发掘时编号F13。这间房子是坞院北面一排房子的其中一间(见附图)。发掘时,这里共出简128支。其中有明确纪年者11枚。下面,我们把11枚纪年简按先后顺序排列出

来,然后再作进一步讨论。

简一:建武廿七年八月丙寅朔庚寅,大尉惠、司徒勤、司空纯、大司农校尉。
(VI91DXF13C①:3)^[5]

简二:永平七年四月廿九日□□……(正面)。大司马吴公女嫁为南阳大守男,妇谒归,负期一日,就分列女传书(背面)。(VI91DXF13C②:28)^[6]

简三:永平十一年七月廿六日甲申,临泉亭长况敢言之:前以言,十一日候徒莫狼,西行火,因亡,不(VI91DXF13C②:29)^[7]

简四:入西石靡积薪。永平十一年八月廿日夜食时,毋穷亭候徒受临泉亭候徒。(VI91DXF13C①:1)^[8]

简五:入西书□□□二,邮行。□□四月廿九日起长诣府。永平十五年三月四日夕时,县泉□□□长印□□。(VI91DXF13C②:13)^[9]

简六:入西书八,邮行。……永平十五年三月九日人定时,县泉邮孙仲受石靡邮牛羌。(VI91DXF13C①:5)^[10]

简七:建初六年(VI91DXF13C②:21)^[11]

简八:出西书一,邮行。书河南丞印章。三月五日起,蒲驿□落 头诣□一简严诣府。永元十四年四月廿九日,日中三刻尽时,县泉驿佐吾武付毋穷驿佐魏匀。(VI91DXF13C②:7)^[12]

简九:入东篋一,驿马行。篋,大守章。八日起诣治所。永元十三年九月九日,日入分尽时,徒张叠受县泉徒壶武。(VI91DXF13C①:4)^[13]

简十:元兴元年十一月庚辰朔,四日癸未,鱼泽邮尉□叩头死罪敢言之:乘隧效谷更。(VI91DXF13C②:1)^[14]

简十一:其第一封,囊一,驿马行。西介(界)封书张史印。十二月廿七日甲子,昼漏上水十五刻起……佐高佑。永初元年十二月廿七日,夜参下舖分尽时,县泉驿佐吾就付万年驿。(VI91DXF13C②:10)^[15]

11枚简中,最早为建武二十七年即公元51年,最晚为永初元年十二月即公元108年。也就是说,F13号房间发现的这128枚汉简包括浮屠简在内,具体年代应该在公元51年到公元108年及其前后。

第三,从浮屠简的书法字体看,它也更多地具备了东汉时期简体书法的风格特征。简体书法是汉字演变过程中一个重要阶段。在全部汉简材料中,我们几乎能够看到除甲骨文、金文(大篆)以外的所有字体,只是应用文体和时代先后不同。长沙马王堆汉墓帛书、安徽阜阳汉简,银雀山汉简以及张家山《二年律令》这些汉代早期之物,其字体风格还没有脱开小篆和古隶的影响,真正汉隶的形成在宣、元以后。而河西和居延出土的汉简,最早是在武帝末年,最晚到东汉中期,同上述悬泉简的年代跨度大体一致。简文的书体特色有如下几种情况:一是小篆和篆意很浓的篆隶体。主要反映在诸如《仓颉篇》这样的识字课本和干支纪日上,数量极少,有些字体在书法界甚至被称为“四不象”;^[16]二是古隶和汉隶的演变体。汉隶的特征尚未稳定,字形、波磔、笔势、风格都不明显。主要表现在武、昭时期一些较早的简文上;三是规整的汉隶,即八分隶。左波右磔,俯仰分明,字形由细长变

得扁平,笔势由纵势趋向于横势;风格由古朴稚拙变得端庄秀丽。从时代上主要出现在宣、元以后。在文体上多出现在比较庄重严肃的文件中,如典籍、诏书、律令、奏章以及一些身份证明等等。其他一般的屯戍文书、巡防记录、过往登记和收支帐目,大多率意而为,主要以草书为主。所以工整的汉隶在简文中总是只占少量;四是草书。有人认为,汉字的每一种字体在其发展演变的每一个阶段都有其相应的草书,所以追溯其源头,由来久矣。我们所看到的汉简,从西汉到东汉,都是草书占主要地位。不过前一阶段属于隶草,即相应于古隶的草书;继之而后是章草,即相对于汉隶或今隶的草书。最后就出现了今草。三种草书在时代上有先后和继承。就章草而言,宣帝以后就已十分成熟,而且在汉简中所占比例最大。那种认为章草是东汉章帝时才出现的说法,早就被简体书法的实际所否定。至于今草,它的一些基本的笔法、风格和意味,到东汉时也已出现;五是行楷。比较明显的行楷特征到东汉甚至更早时就已出现,汉隶的波磔逐渐淡化,那种着意而为的扁平字形归于方正,自然流畅,率意而为,几乎能让人看到后来王羲之《兰亭集序》中一些笔法的影子。

悬泉浮屠简共 24 个字,前 11 个字,尤其是前 4 个字“少酒薄乐”,还略有点古拙和隶味,越到后面,行楷的意味就越明显。“弟子谭堂再拜请”中的“堂”字下面一横和“再”字上面一横,俨然行楷笔法,一丝波磔也没有。下面 14 个小字,“会月廿三日小浮屠里七门西人”,更是流畅自如,洒脱自然,与后世行楷难分上下。但这些书体风格,只能在东汉简中见到,西汉简中极少。这也是我们研究浮屠简具体年代的又一个佐证。为了便于观摩,我们从 F13 房间所出 128 枚简中,选出 20 枚颇具行楷和今草特色的简影附在文后,以便与浮屠简进行比勘,不难发现其中的共同性。

从简文的内容看,“少酒薄乐”,字面意思是劝诫别人或者要求自己,少饮酒,不耽于怡乐。可佛教“五八十具”的各种戒律,不是少饮酒,而是不饮酒。五戒的内容是不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒,至于八戒、十戒、具足戒,也都有戒酒的内容。但从佛教发展的历史看,也许早期佛教不戒酒。在部派佛教时期,上座部偏于保守,持戒较严,《四分律》就出自上座部系统的法藏部。规定比丘戒 250 种,比丘尼戒 348 种,其中第一类就是波罗夷,即极恶戒。比丘的四大波罗夷是淫、盗、杀、妄语,不包括饮酒。正如杜继文先生在《佛教史》一书中所言:“所谓不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒的‘五戒’,适用于出家和在家的一切佛徒,出现可能较晚。较早的戒律以禁欲为第一大戒,其次是盗、杀、妄语。犯此四者波罗夷,即摈出僧籍。”^[17]至于乐,究竟什么内容,还难以确指。但八戒、十戒中有不观听歌舞,五戒中无此内容,“少酒薄乐”的“薄乐”,应该包括此类内容。准此,悬泉浮屠简,不仅反映了佛教早期传入敦煌的情况,也反映了早期佛教传入敦煌的情况。“弟子谭堂再拜请”,“弟子”,佛教语,当为自称和谦称;“谭堂”,人名,汉人而非胡人。“再拜请”,汉人书信中惯用语,汉简中常可见到。

“会月廿三日,小浮屠里七门西人”。“会月”有约定、限期、期会之意,也是汉简中常用语;“浮屠”一词,《汉语大词典》有四解:一指佛陀,二指佛教,三指和尚,四指佛塔。前面有一个“小”字,不能是第一意和第二意,只能是和尚或者佛塔之意。后面有一“里”字,又多出一意,可能还是地名。《高僧传》记康僧会在东吴传法时就有此类例子。“(孙)权大叹服,即为建塔,以始有佛寺故号建初寺,因名其地为佛陀里,由是江左大法遂兴。”^[18]

“七门西入”，文意不尽完整，不便强解。“西入”或可应该释为“百人”。

通过简文词句和内容分析，这支简很可能是遗落在悬泉置的一封僧徒之间的来往信件，或者是一件佛弟子要求拜见长老的名刺。不管何种文书，其中的佛教术语和佛教内容是十分清楚的。

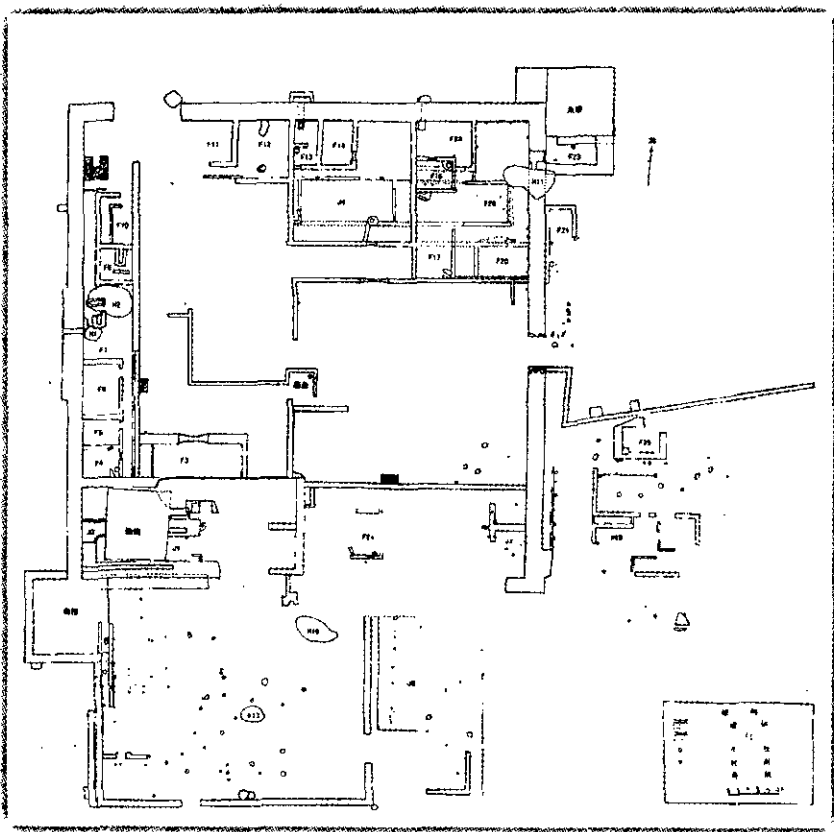
佛教何时传入中国，一直众说纷纭。根据任继愈主编的《中国佛教史》，有三代已知佛教说，周代传入说，孔子已知佛教说，战国末年传入说，先秦已有阿育王寺说，秦始皇时僧众来华说，汉武帝已知佛教说，刘向发现佛经说等等。^[19]但细勘起来，都不免荒诞不经。现在，一般都认同公元前后佛教传入说。《三国志》裴注引鱼豢《魏略》载：“昔汉哀帝元寿元年，博士弟子景卢受大月氏王使伊存口受《浮屠经》。”时在公元前2年。吕澂先生《中国佛教源流略讲》引用日人白鸟库吉的说法，认为贵霜王朝前二代是不信佛教的，此前的大月氏是否已有佛教，还值得研究。^[20]但现在根据《那先比丘经》的记载，早在公元前2世纪上半叶，佛教已传入希腊人统治的大夏。前2世纪中叶，大夏被大月氏征服，一些希腊式城市国家逐渐并入大月氏，这样大月氏也就自然承受了在大夏流布的佛教。^[21]由此看来，元寿元年佛教由大月氏传入中土的记载还是可信的。但当时只是口授，其他方面的情况还不得而详。

到东汉明帝永平时，有两件事可确凿地证明佛教确已在中土传播开来。一是楚王英“晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀”^[22]的记载。二是明帝夜梦金人派人往天竺取经的记载。前者因楚王英奉缣繄三十匹以赎衍罪，明帝有诏书：楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，何嫌何疑，当有悔吝？其还赎，以助伊蒲塞、桑门之盛饷。“这是永平八年(65)之事，有皇皇诏书，应确凿无疑。后者虽然明帝夜梦金人，派人去天竺取经等过程，各种典籍有歧异，^[23]但毕竟《四十二章经》这个事实不容怀疑。不过一般认为，这个时候的佛教，还主要在皇室贵族和社会上层中流传，而且多依附黄老、神仙、方术等。^[24]

悬泉汉简绝大多数是西汉宣、元以后到王莽时期的遗留物，东汉简只占极少数。就拿纪年简来说，全部纪年简有2100枚左右，而东汉纪年简只有20枚，占1%还弱。而这20枚东汉纪年简中，我们上面排列引用的出自F13号房内的纪年简就占了11枚。从这个数字中可以想见全部悬泉简中东汉简所占的比重。敦煌的佛教传自西域，这是学界公认的结论。汤用彤先生在《汉魏两晋南北朝佛教史》中指出：“佛法来华，先经西域。在汉代，我国佛教渊源，首称大月氏、安息与康居三国。”严耕望先生更是认为：“敦煌为汉代以来旧疆最西之郡，佛教东传，此为首站，故佛教传扬，亦当最早。”^[25]考虑到东汉与西域关系三绝三通背景，我们认为，悬泉浮屠简中所记载的佛教僧徒活动的的时间上限，不能早于明帝。尽管有光武二十七年一简，但光武时先是窦融割据河西，后来也无遐与西域通好，任其“东西南北自在也”。当时的敦煌、西域、匈奴等各方面还一直处在战事纷扰之中，找不到有佛教传入的迹象。至于其下限，也不能晚于简文所记载的永初元年(107，年末跨入108)。因为永初元年以后，“朝廷以其险远，难相应赴，诏罢都护。自此遂弃西域。”^[26]西域进入“三绝”期，正常的中西交通受到影响。悬泉汉简在不同时期的这种不同的数量分布状况，就与中原与西域的关系有直接关系。所以，悬泉浮屠简的时间当在东汉明帝(58)以后的半个世纪之内。中间经历了明、章、和三代。

如果上面的分析成立，可以得出这样的结论，根据悬泉浮屠简的记载，早在公元一世

纪下半叶,佛教就已传入敦煌,而且一开始就流行在民间。它比竺法护在敦煌译经的时间早 200 年,比乐僔在莫高窟开凿洞窟的时间早 300 年。也就是说,竺法护在敦煌的译经活动、莫高窟的开凿以及敦煌佛教的兴盛,是早期佛教传播和发展的必然结果,有着深广的社会历史背景和丰厚的佛教文化沃土。《魏书·释老志》所描写的“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。”的盛况也可从这里找到渊源。



附一:悬泉置遗址平面图

注 释

- [1] 严耕望《魏晋南北朝佛教地理稿》,台北:中央研究院历史语言研究所,2005年,第12页。
- [2] 胡戟、傅玫《敦煌史话》,北京:中华书局,1995年,第29页。
- [3] 严耕望《魏晋南北朝佛教地理稿》,见第1章插图。
- [4] “小浮屠里七门西人”,原释文如此。根据简影,“西人”似亦可释为“百人”。
- [5] 八月丙寅朔,庚寅为二十五日。公元51年10月19日。
- [6] 公元64年6月2日。
- [7] 公元68年9月12日。
- [8] 公元68年10月5日。

- [9]公元72年4月10日。
- [10]公元72年7月15日。
- [11]公元81年。
- [12]公元102年6月2日。
- [13]公元101年10月18日。
- [14]公元105年12月27日。
- [15]公元108年1月27日。
- [16]华人德《中国书法史》两汉卷,南京:江苏教育出版社,1999年,第54页。
- [17]杜继文主编《佛教史》,南京:江苏人民出版社,2006年,第25页。
- [18]《高僧传合集》,上海:上海古籍出版社,1991年,第6页。
- [19]任继愈主编《中国佛教史》,北京:中国社会科学出版社,1985年,第45—67页。
- [20]吕澂《中国佛教源流略讲》,北京:中华书局,1979年,第19页。
- [21]杜继文主编《佛教史》,第44页。
- [22]《后汉书》卷42《楚王英传》,北京:中华书局,1962年,第1428页。
- [23]《后汉书》、《后汉纪》、《四十二章经序》、《广弘明集》卷9、《法苑珠林》卷13等记载都有不同。
- [24]任继愈主编《中国佛教史》,第94页。
- [25]严耕望《魏晋南北朝佛教地理稿》,第87页。
- [26]《后汉书》卷88《西域传》,第2912页。

纪年简筒一背面



纪年简筒二正面



附三 纪年简筒一



附二 悬泉浮屠简筒影



纪年简筒七



纪年简筒六



纪年简筒五



纪年简筒四



纪年简筒三



纪年简筒十一



纪年简筒十



纪年简筒九




纪年简筒八




附录四：F13 房间所出具有行楷和今草书法特征的简影


91DXF13②· 6



91DXF13②· 8




91DXF13②· 11



91DXF13②· 22




91DXF13C①· 7




91DXF13C①· 24




91DXF13C①· 28 王 海






91DXF13C① 28 背面




91DXF13C② 4 正面




91DXF13C③ 4 背面




91DXF13C④ 6



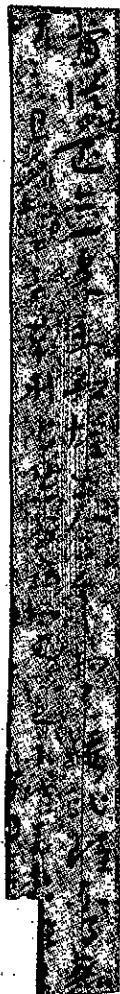
91DXF13C⑤ 17



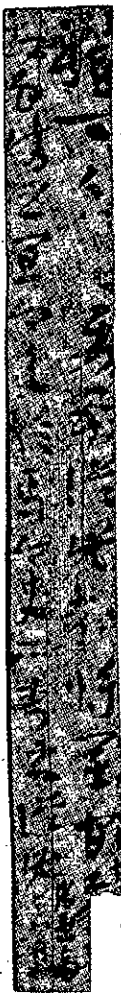
91DXF13C⑥ 32



91DXF13C⑦ 36



91DXF13C⑨ 48 背面



91DXF13C⑩ 48 背面



91DXF13C⑪ 5 背面



91DXF13C⑫ 5 背面



91DXF13C⑬ 6

特殊时期僧人所扮演的特殊身份

陈双印

(兰州大学敦煌学研究所)

从 848 年敦煌土豪张议潮联合当地“蕃汉”各族百姓,赶走吐蕃统治者,建立归义军政权,直到 1036 年曹氏归义军政权被西夏所灭亡,近 200 年时间,在敦煌历史上被称为归义军时期(除短命的金山国外)。

在归义军统治敦煌近 200 年时间内,敦煌地区的僧人,扮演了非常特殊的身份,主要表现在以下几点:

一、僧人在政治上十分活跃,尤其是僧官,不但参与归义军的日常行政事务,成为归义军政权的“释吏”,甚至有许多僧人还以归义军政权使节的身份出使中原王朝及周边少数民族政权。

归义军时期,有关僧人参政情况,李正宇先生在《8 至 11 世纪敦煌僧人从政从军——敦煌世俗佛教系列研究之七》一文中,引用了很多敦煌文书中有关僧人参政谋政的记录,说明 8 至 11 世纪的敦煌“僧人从政谋政”和“僧官兼任俗官,僧官自称‘释吏’”的现象,并指出“上举僧人从政及参与政事活动诸例,分别属于吐蕃统治时期、晚唐、五代及北宋前期,且见此风日盛,后来愈多”,“文中,都僧统龙辩、都僧录惠云、都僧政绍宗等自称‘释吏’。释吏者,乃僧官自比于俗官,唯身份乃属释子,故曰‘释吏’。‘释吏’之称,史无前例,独见于此。敦煌僧官以‘释吏’自称,反映僧官已自视为官府员吏、衙署公人,同时反映敦煌社会不以僧人担任官府员吏、衙署公人为非,反而取得社会公众之认可。这一观念的形成与流行,亦大异于传统意象。”^[1]“且见此风日盛,后来愈多,”可见,归义军时期,僧人参政谋政是不争的事实。并且很多僧人,“自述其所任俗官,显然并不以为受任俗官与僧人身份有何扞格,反而有意自炫其世俗官位之显重,世俗身份之非凡;与俗人自炫身份并无不同。”^[2]不但与《遗教经》所谓“持戒净者……不得参与世事,通致使命”相违背,而且以所任俗官做炫耀,说明在归义军统治敦煌时期僧人参政出任俗官成为一种风尚。

大中二年(848),张议潮在取得沙州起义成功之后,“为了及时取得唐朝中央的支持,张议潮随即派遣使节十余批出使中原,至于这中间是否有僧人参加,我们目前无法肯定,但是其中于大中五年(851)到中原的一批使节就有敦煌佛教教团的僧官,敦煌名僧唐悟真就名列其中。”^[3]据 P. 3720《敕河西节度使牒》记载,这次唐悟真“入京奏事,为国赤心,对策龙庭,申论展效”,取得了很大成功,不仅受到唐宣宗很高礼遇,恩准巡游两街诸寺,还与京城两街诸寺大德互相赠诗酬答,敦煌文书 P. 3720、P. 3886、S. 4654(9)、P. 3681 等卷号保存了这批酬答诗。又据 P. 3770《河西节度使牒》、P. 2748 号残文书及 P. 3681《悟真诗一首》所记,大中五年以后,唐悟真又以归义军使节的身份,好几次出使过中原王朝。

张承奉建立西汉金山国的第二年,即后梁开平五年(911),甘州回鹘西侵敦煌,金山国战败,不得已,“派大宰相、僧中大德、敦煌贵族耆寿前往甘州,上回鹘大圣天可汗状,兼设盟誓曰:可汗是父,天子是子。(P. 3633)”^[4]P. 4638《清泰四年(937)都僧统龙辩等牒(原稿)》:“昨者,司空出境,巡历遐遥……龙辩等万生荣幸。准和趋步,铭荷军前,伏为奉守城治,不敢专擅。谨遣都头张信盈,往彼驰状呈谢。”对于两国“盟誓”、司空出巡后“奉守城治”如此重大的事件,也让僧人参与,可见这一时期僧人地位的重要。此外,P. 3718号文书,有关于僧政范海印于后唐长兴二年出使于阗的记录;S. 4504—5,记载有沙州灵图寺善友于后唐清泰二年正月出使西州;S. 5937 记载沙州索僧政于天福四年四月出使西州;P. 2992v—1,记载沙州僧政庆福于天福八年出使甘州;P. 3051v,记载三界寺僧法宝于后周显德三年三月出使西州;《宋会要·蕃夷五》载,淳化二年“沙州僧惠崇等四人,以良玉舍利献之宋庭”;同样,《宋会要·蕃夷五》载景德四年:“闰五月,沙州僧政会清入宋廷,以节度使表,乞赐金字经一藏”。

“张氏归义军时期佛教教团承担使衙幕僚和出使的职责,到曹氏归义军时期佛教教团僧官变成使衙的释吏,纯粹成了归义军政权派遣到佛教界的办事机构中的工作人员。”^[5]不仅如此,敦煌地区的寺院还承担了很多本应由归义军政权承担的对官吏和周边少数民族政权使节的日常接待和迎来送往工作。这可以从很多的寺院油、面以及酒等破历得到证明。S. 1519(1)《辛亥年(891或951)某寺诸色斛斗破历》载有“十一月五日,酒壹角,送路曹县令用”;S. 1519(2)《辛亥年(891或951)十二月七日后某寺直岁法胜所破油面等历》载有“十七日,麦酒壹瓮,看官家用”;P. 4909《辛巳年(981)十二月十三日后诸色破用历》载有“三月一日,看刺史使君面伍斗羹油用,造食胡饼面柒斗、油四升、苏伍升、粟两硕沽酒用”;S. 4649《庚午年(970)二月十日沿寺破历》(S. 4649与S. 4657可以拼合成一件文书)载有“三月五日,粟叁斗送路仆射用。……五月五日,粟贰斗,沽酒就寺看太子用”;P. 2642《年代不明(10世纪)诸色斛斗破用历》载有“十七日粟陆斗沽酒于阗使就寺来喫用”;S. 5039《年代不明(10世纪)诸色斛斗破用历》:“麦壹斗,沽酒就寺看阿郎用。又麦贰斗就寺门迎阿郎用……沽酒就磴头庄看阿郎用。……粟叁(衍)叁斗和尚院邓县令喫用”。诸如此类的记载,在敦煌文书中还有很多。

二、除了一些高僧大德参与和谋划了很多归义军的重大军事行动之外,在归义军政权军队中,普通僧人做为士兵,在军队组成中占有相当高的比重。

P. 2021号《大唐沙州释门索法律义辩和尚修功德记碑》:“属天宝之末,逆胡内侵,吐蕃乘危,敢犯边境。旋泊大历,以渐猖狂;积日相持,连营不散。公誓雄心而御捍,铁石之志不移。全孤垒于三危,解重围于百战。策功茂实,赐信牒而光荣。”P. 4660号《都僧统唐悟真邈真赞并序》:“赞元戎之开化,从辕门而佐时。军功抑选,勇效驱驰。大中御历,端拱垂衣。入京奏事,履践丹墀。升阶进策,献烈(列)宏规。忻欢万乘,颖脱囊锥。丝纶颁下,所请无违。承九天之雨露,蒙百譬之保绥。宠章服之好爵,赐符告之殊私。受恩三殿,中和对辞。丕哉休哉,声播四维。皇都硕德,诗咨讽孜。”

P. 2021和P. 4660号文书所记义辩和唐悟真,同为吐蕃统治敦煌后期及归义军初期的著名僧人,尤其是悟真和尚,更是历任灵图寺主、都法师、都僧录、副僧统、都僧统,是晚唐五代敦煌历任都僧统中时间最长的一位。他不但和义辩一起曾参与张议潮逐蕃收复瓜

沙等重大事件,而且还受张议潮和义辩委托,入唐朝廷献捷。《敕河西节度使牒》排列在 P. 3770 号,记载唐悟真:“人京奏事,为国赤心,对策龙庭(颜),申论展效,口流风阁,敕赐衣冠,为我股肱(题书修表),更为耳目。又随军幕,修表题书,非为继绍真师,亦军务要害,口前勤效,切宜飘口。”P. 3720 和 S. 4654 号都收录有大中五年唐悟真在人贡京城后,与京城大德的酬答诗,互有重复,多寡不一。P. 3720 号唐悟真自序:“大中五年,人京奏事……前后重受,官告四通,兼诸节度使所赐文牒,两街大德及诸朝官各有诗上。”

除了义辩和悟真之外,智照、惠苑、海印、善友、法宝、惠崇、法轮、正会、贤照、法荣、福高、法严、海晏、龙辩、钢惠、喜首、会恩、道真等,这些在归义军时期有名的僧人,他们中很多人都有过“参知军幕”的经历,有的僧人甚至以“释吏”自夸,“释吏者,乃僧官自比于俗官,唯身份乃属释子,故曰‘释吏’。‘释吏’之称,史无前例,独见于此。敦煌僧官以‘释吏’自称,反映僧官已自视为官府员吏、衙署公人,同时反映敦煌社会不以僧人担任官府员吏、衙署公人为非,反而取得社会公众之认可。”^[6]

关于敦煌归义军时期有关普通僧人所组成的僧兵情况,冯培红利用敦煌文书 P. 3249v《军籍残卷》进行了研究,并指出“文书共记载将 7 人,队下兵士 170 人,其中僧兵共有 16 人,约占九分之一,这是一个不小的比例。僧兵大多使用出家之前的俗名,但也有使用香号法名的,如僧法义,而在名前皆冠‘僧’字,标明僧侣身份,说明他们对归义军政权的建立与收复河西诸州有过兵力的支持,作出了贡献”^[7]。李正宇、郝春文二先生利用 S. 8677v《奉教授处分防北门头僧俗名目》及 S. 528《三界寺僧智德状》等文书,对归义军时期僧人负担兵役进行了研究。P. 3249v,李正宇判定为“大中、咸通间《归义军兵名簿》”^[8]、冯培红判定为咸通二年。S. 528“记载智德被差‘口乘边界,镇守雍归’,且要自备‘缠裹衣食’。智德至雍归后自当像上录队下兵士一样被编入队中。该件称敦煌地方长官为‘令公阿郎’,时间在曹氏归义军时期,故此件是曹氏时期僧人被差服兵役的实例”^[9]。“S. 8677 背《奉教授处分防北门头僧俗名目》载,胜词、灵义、虚悟、法灯、法弘、常诠、真诠、董师、富奴 9 人为防守敦煌‘北门头’的‘防人’”^[10]其中胜词、灵义、虚悟、法灯、法弘、常诠、真诠、董师等 8 人皆系僧人。这表明归义军时期敦煌僧人无疑是要承担城防守御任务的,而且在军队中所占的比例也比较大。敦煌文书 S. 528《三界寺僧智德状》云:“智德忝是僧……口承边界,镇守雍归。”可见,整个归义军统治敦煌时期,一般僧人是不享有免除兵役特权的。

三、归义军统治敦煌时期,敦煌地区僧人在经济上不享有免役免税特权,而是和一般俗人一样,必须承担税收赋役。

有关归义军统治敦煌时期,僧人服役和纳税的情况,郝春文教授有精深研究。他利用敦煌文书 P. 3155 背《天复四年(904)僧令狐法性出租土地契》“其地内,除地子一色,余有所着差税,一仰地主只当。地子逐年于官员子逞(呈)纳。渠河口作,两家各支半”;P. 3214 背《天复七年(907)高加盈出租土地契》“其地内所著官布、地子、柴草等仰地主祗当”;Dx. 11196《某年十月九日渠人转帖》“系通知渠人去平道建桥,人名单中有‘唐僧正、吴法律’,‘渠人’就是承担‘渠河口作’的百姓,则此件《渠人转帖》即僧人承担‘渠河口作’的实例”;P. 3418 背《沙州某乡欠枝夫人户名目》“有几户僧人欠枝的记载,是僧人需要缴纳‘柴草’的证据”;P. 2222B 背《咸通六年(865)正月沙州敦煌乡百姓张祉三状》“如

果僧人不能缴纳基于土地的税役,即‘不办承料’,其他百姓可以向官府申请将土地划归自己耕种”。因此,“僧人也要与世俗百姓一样向官府纳税。”^[11]苏金花对晚唐五代时期敦煌僧侣所承担的“地税亩”、“官布、地子、烽子、官柴草”、“河渠口作”等赋税研究后,认为“归义军政权,在敦煌实行的是彻底的‘据地出税’原则,无论任何人,只要耕种官府请受的口分地,都必须缴纳基于土地的赋税,即使僧人亦不能免”^[12]。

“佛教一传进中国,就当方外之宾,被免除了一切国民的义务,特别是兵役、劳役和赋税。”^[13]但是,我们从敦煌文书的记载可以看出,归义军统治敦煌时期,敦煌的普通僧人除了负担官府摊派的各種地子、官布、柴草、渠河口作等税役之外,还要受到寺院的役使。S. 1519(1)《辛亥年(891或951)某寺诸色斛斗破历》:“(十二月)九日,……酒壹瓮捌杓,已上油面酒造食,东窟运砂及城内戒火徒众造食吃用。……面肆斗、酒壹角,中(众)僧修桥来食用。怪十五束、枝廿口口掘十七笙,上头修大渣(閼)用。七月十日,面五斗、酒四杓,众僧磑后打略喫用。又胡并(饼)三十、酒壹角,众僧盖桥来吃用。胡饼伍拾、酒半瓮,众僧修写口来吃用。廿日,枝十五束、掘拾笙上头修渣(閼)用,下手打磑轮酒壹斗”;P. 4909《辛巳年(981)十二月十三日后诸色破用历》:“十九日,众僧安门午料连面柴升。……油伍胜(升)两抄北院修造中间肆日众僧及功(工)匠斋时解斋夜饭炒臛解餸等用。……面壹斗伍胜堆园日斋时用。……面壹斗园间累胡卢(葫芦)架墙众僧食。面叁斗驮沙日众僧斋时用。……面陆斗叁胜(升)西窟修堰僧食用。……面伍斗伍(升)中间四日修造众僧及功(工)匠等用。面叁斗藜菜价日僧食用。……”;S. 4649《庚午年(970)二月十日沿寺破历》:“六月十八日,粟肆豆斗沽酒东窟造作众僧吃用。……”;S. 6217《年代不明[10世纪]诸色斛斗破历》:“八月廿三日,寺家淘麦日看用酒一角。又尚(和)上淘麦日酒一斗。……又后件帝磑河众僧用胡并(饼)四十,酒半瓮”。可见,敦煌僧人所受寺院役使除了一般的修窟之外,还有运砂、淘麦、藜菜、修桥、修大渣(閼)、打磑、累胡卢(葫芦)架墙、驮沙、修堰等名目繁多的杂役。诸如此类的记载,在敦煌文书中不胜枚举。“敦煌僧人不仅要承担官府的徭役和兵役,还不断受到寺院的役使。其负担就比世俗百姓还重。简直有点不可想象,这一现象与史书中经常出现的僧人出家是为了规避赋役的说法完全相反。”^[14]

四、归义军统治敦煌时期,僧人可以娶妻生子,甚至可以吃肉喝酒,大多僧人不住寺院而住在家里,和家人关系密切,穿绫罗绸缎,过着“锦衣玉食”的生活。

有关敦煌地区僧人娶妻生子,李正宇先生利用敦煌文书P. 2032v(12)、P. 2040v、S. 4120、P. 3730、P. 3578、P. 3489等卷号文书的记载,有精辟论述:“纵观一、二两节之举证,可见敦煌僧人婚娶者,上自僧统(都教授)、僧政、法律、大德、阁梨,下至末品僧众,位份高低不限,涵盖僧界上下。从而得知,敦煌僧人娶妻的情况相当普遍。当然,这也并不意味着敦煌僧人悉皆娶妻生子,敦煌僧人娶妻生子者毕竟还是少数,但这里特别不应忽略的是,尽管敦煌僧人娶妻生子者仍属少数,却表明僧人娶妻生子在敦煌乃属合法、公允之事。俗人及信众均无非议,不予歧视;官府不禁视为正常;僧界不加鄙薄,依然承认其僧人身份,无妨依旧留任僧官。”^[15]

S. 1519(1)《辛亥年(891或951)某寺诸色斛斗破历》:“廿五日,面叁斗伍升,油贰升半壹杓,酒捌杓,造食索僧政常乐到来迎用。十九日,麦酒壹瓮、粟酒两瓮,僧录僧政节料

用。又面柒斗、油壹升、酒半瓮,徒众早上拜节造戒斋喫用。廿七日,酒壹角,僧录寿昌到来迎用。廿九日,酒壹斗解法律瓜州到来迎用。(十二月)九日,……酒壹瓮捌杓,已上油面酒造食,东窟运砂及城内戒火徒众造食喫用”;S. 1519₍₂₎《辛亥年(891 或 951)十二月七日后某寺直岁法胜所破油面等历》:“酒壹斗,交割直岁杓 众僧喫用。九日,面贰斗、酒壹角、油壹抄,造食贾法律东窟到来迎用。……十四日,酒壹斗,平法律拽椽到来迎用。又酒肆瓮、诸和尚节料用。又酒壹瓮,张法师贺官用。……酒壹角,两日看造食尼闍梨用。十四日,……酒壹角,西院索僧政东窟来迎用。廿九日,酒壹角请翟水官助行像用”;P. 3578《癸酉年(913)正月沙州梁户史记三沿寺诸处使用油历》:“酒壹角,中(众)僧修桥来食用。……七月十日,面五斗、酒四杓,众僧磬后打略喫用。又胡并三十、酒壹角,众僧盖桥来吃用。胡饼伍拾、酒半瓮,众僧修写口来吃用。廿日,枝十五束、掘拾笮上头修渣(闾)用,下手打磬轮酒壹斗。又入磬轮日酒半瓮,赛神及众僧吃用。八月三日,桎壹车,又枝壹车、掘三十笮、木大少(小)十二条,麦七斗、渣(闾)头赛神羊买用。羊一口、酒两瓮,细供四十分,去磬轮局席看木匠及众僧吃用”。此类的记载,举不胜举。

由以上记载可以得知,敦煌僧人上至僧政,下至一般僧人,普遍饮酒,可见晚唐五代敦煌僧人饮酒成风。而且,“当时敦煌僧人饮酒分很多情况,主要可以分为两种,一是主动性饮酒,就是寺院酒的开支主要用于寺院徒众饮酒支出,在佛教节日或者各种聚会中寺院僧徒饮酒;另外一种是被动性饮酒,寺院为了招待巡寺官吏、寺外僧官、工匠、劳作大众的饮酒活动。从这两方面看,寺院僧徒饮酒更能说明问题,寺院僧徒饮酒与敦煌佛教教团戒律似乎没有什么冲突,是晚唐五代敦煌佛教教团规定所允许的行为。”^[16]“僧尼不得饮酒是佛界通行的一条根本大戒,五戒、十戒及具足戒都禁止僧尼饮酒。戒律规定:饮一滴酒甚或手拿酒器都是犯戒。敦煌佛寺亦不例外,S. 2575《戒坛榜》规定“‘甘汤美药,各住于时供承,非食醇醪,切断不令人寺。’但从大量敦煌文书看,现实生活中敦煌僧徒并不忌酒。从高级僧官都僧统、都僧录、都教授、都僧政、都法师、都法律、都判官到中级僧官教授、僧政、法师、法律、上座、寺主、判官,下至一般僧人徒众,基本都饮酒。”^[17]李正宇先生研究后也认为:“佛教颇重酒戒。但8世纪后期至11世纪,敦煌僧尼普遍饮酒,而官府、僧司、民众则对此视为正常,无所非议,表明这一时期的敦煌佛教不禁饮酒。”^[18]

此外,晚唐五代敦煌大多僧人除了佛教节日、法会之外,在日常生活中,不是住在寺院,而是住在自己家里,他们和家人的关系非常密切。“依据一些迹象推断,敦煌僧尼或住寺内或住寺外可能都是自由的,僧团和官府似乎并不干涉。”这是郝春文先生依据敦煌遗书P. 4958《当寺转帖》所得出的结论。“这样,虽然此转帖残缺,难以窥见全豹,仍可看出此寺住在寺外的僧人多于寺内的僧人。”^[19]

僧人蓄财的现象也十分普遍,有部分僧人甚至拥有雄厚资产,他们还放高利贷,经商盈利,蓄养奴婢。“唐后期五代宋初,敦煌寺院僧侣的社会生活已呈现出强烈的世俗化倾向。他们既隶属僧籍又挂名俗籍,与世俗家庭依然保持密切的宗法和经济联系,可以相互继承财产和代偿债务。僧人基本脱离了寺院的集体生活,多与妻儿姊侄共居同活,并象普通百姓一样参加传统私社。僧人名姓也多带俗名俗姓。这些变化,是佛教寺院集体经济和僧侣个体私有经济发展的必然结果,也是中世纪中国寺院僧侣生活世俗化的具体反映。”^[20]

僧人参政、出使,组成僧兵武装,承担赋役税收,娶妻生子,甚至吃肉喝酒,拥有财产等诸多现象,不只是晚唐五代时期敦煌所独有,在不同时期的中原和其它地方也屡有发生。

史载刘宋文帝十分佞佛,“时沙门释慧琳以才学为文帝所赏,朝廷政事多与之谋,遂士庶归仰。”^[21]文帝请慧琳议政,首开僧人议政先例。《南史》卷78《天竺迦毗黎国传附慧琳传》:“文帝见论赏之,元嘉中,遂参权要,朝廷大事皆与议焉。宾客辐辏,门车常有数十辆。四方赠赂相系,势倾一时。方筵七八,座上恒满。琳着高屐,披貂裘,置通呈书佐,权侔宰辅。会稽孔凯尝诣之,遇宾客填咽,喧凉而已。凯慨然曰:‘遂有黑衣宰相,可谓冠履失所矣。’”慧琳参政,势倾朝野,被时人称为“黑衣宰相”。同时,慧琳还参与军机,“义真与灵运、延之、慧琳等共视部伍,因宴舫内,使左右剔母舫函道以施已舫,而取其胜者。”^[22]《新唐书》卷5《玄宗皇帝纪》:“玄宗乃与太平公主子薛崇简,尚衣奉御王崇晔、公主府典签王师虔、朝邑尉刘幽求、苑总监钟绍京、长上折冲麻嗣宗、押万骑果毅葛福顺李仙凫、道士冯处澄、僧普润定策讨乱。”

正史中也有关于僧人出使的记载。《魏书》记载,义熙十二年(416)东晋刘裕想借道北魏攻打后秦,北魏恐刘裕以借道为名北上攻魏,拒绝其要求,并发兵戒严。北魏叔孙建派沙门僧护出使彭城,视察军情。“臣前遣沙门僧护诣彭城。僧护还称,贼发军向北,前锋将徐卓之已至彭城,大将军到彦之军在泗口,发马戒严,必有举斧之志。”^[23]“九月庚寅,神武还于洛阳,乃遣僧道荣奉表关中,又不答。”^[24]这是北魏分裂前,权臣高欢派道荣出使的记载。正史中有关僧人出使的记载,不是很多。

为了消灭北齐,周武帝“丙子,初断佛、道二教,经像悉毁,罢沙门、道士,并令还民”^[25],并“求兵于僧众之间,取地于塔庙之下”。《续高僧传》卷19《智满传》记载,武德五年,突厥侵扰唐北部边郡,太原吃紧,唐高祖遂下令:“以马邑沙门雄情果敢……太原地接武乡,兵戎是习,乃敕选二千余僧,充兵两府。”“武德七年,敕许僧法雅发京寺骁悍千僧,用充军伍。”^[26]太建十年(578),陈与北周争夺徐、兖二州,败于吕梁(今江苏徐州东),淮南尽失,北周兵大举南下,攻占姑熟、京口,陈都城金陵军情万分危机,后主“于是以萧摩诃为皇畿大都督,樊猛为上流大都督,樊毅为下流大都督,司马消难、施文庆并为大监军,重立赏格,分兵镇守要害,僧尼道士尽皆执役。”^[27]《新唐书》卷4《则天顺圣武皇后纪》:“己巳,白马寺僧薛怀义为新平道行军大总管,以击突厥。”这又是僧人以军事统帅身份领兵出征。

但是,我们应该看到,中原和其它一些地方所出现的僧人参政、议政、组成僧兵、出使、僧尼执役等情形,基本都出现在一些特殊时期。刘宋文帝十分佞佛,才会有“黑衣宰相”慧琳;僧普润更是在韦氏“已弑中宗,矫诏称制”的危机关头,参与谋划机密,与唐玄宗一道剪除韦氏的;至于道荣,是北魏权臣高欢为了刺探朝内虚实,分裂北魏而受命出使的;马邑沙门作为僧兵,也是临危受命,在危机解除后,僧兵武装也随即解除;至于僧人执役,更是在陈的淮南地方被后周军队占领,都城建康危机情况之下的“临时举措”;更有甚者,五代这一特殊时期,各割据政权还有利用僧人这种特殊身份作掩护,充作“谍人”,刺探对方军情者。“太祖将攻杭州,潜令祖肩至城下侦险易。”^[28]“张武,始事太祖,为庐州小将,颇以拯济行旅为事。常有老僧过其所,武止之宿,镇将闻而怒曰:‘方今南北交战,间谍如林,何可轻留人宿?’”^[29]《北梦琐言·逸文二》:“太原僧惠明因梦镇州铁塔,特往访之,至

界上,王谔延至衙署供养,其部将疑为邻道谋人,拟逐之,僧具言原委乃罢。”虽然《十国春秋》和《北梦琐言》所记二僧最后得以证明并非“谋人”,但从这些记载我们完全有理由相信这一时期利用僧人这一特殊身份做“谋人”的情形是存在的。

总之,以上所列情形都是在一些特殊时期出现,并且会受到朝廷限制,或是佛教徒的诟病,其他各界更是口诛笔伐。所以很多时候只是昙花一现。

《敦煌卷子》一二九号《惟教(务)三昧》:“沙门不得卧好高林,不得锦绣,诸缘好色着身。不得于金银器中食,于铁器凡器饮食,是为沙门戒。沙门不得饮酒,尝酒,不得念酒,不得蓄酒,不得入酒舍,不得具酒,是为沙门戒。……沙门不得畜奴婢,若世间人持奴婢乞于沙门,沙门不得受取,若世间人持男儿女儿乞于沙门,沙门不得取,是为沙门戒。……沙门不得偃穡储系粮,不得念所止空中有声。……沙门不得蓄田庐,不得蓄果蔬点,不得念树,是为沙门戒。……沙门不得手持弓弩,兵刃,凡石刀杖戈氏沙门戒。”^[30]但是,归义军时期的佛教戒律似乎成了一纸空文!而且在归义军统治敦煌近 200 年时间里,以上所列诸种身份,僧人无不扮演,身份非常特殊,已经远远超出了佛教戒律要求,与世俗大众几无二致。任树民《独具风仪的河陇吐蕃佛教文化》一文引用《陇右金石录》记载,更是一针见血地指出:“《陇右金石录》:‘虽然其人(蕃僧)多知佛而不知戒,故妻子具而淫杀不止,口腹纵而荤酣不厌。’蕃僧公开娶妻生子,酗酒啖荤,淫荡自姿,杀人越货,已成为社会公害。”^[31]敦煌受吐蕃统治达六、七十年之久,无疑,敦煌僧人参政、出使、当兵、饮酒吃肉、娶妻等现象,无不深受吐蕃佛教的影响,这也已经被很多学者所认同。但是,此种现象,在吐蕃统治被推翻以后归义军统治敦煌的近 200 年时间内得以保存和延续,而且僧人始终扮演着这种特殊身份,我们认为,最根本的原因是由于敦煌归义军所处的特殊时期决定的。

一、归义军时期僧人参政当兵,当与张议潮大中起义及收复甘凉的军事行动有关。

我们知道,吐蕃统治敦煌,所采取的是一套倒行逆施的措施,他们为了消弭汉族人的反抗精神,强迫汉族百姓“左衽辫发”,甚至取消了学校教育,但是,吐蕃统治者在敦煌地区是推行佛教信仰自由的,因此,很多深受儒家文化熏陶的世家大族对吐蕃的倒行逆施深恶痛绝,但又无可奈何,为了不与“蕃丑比肩”,很多人选择了遁入空门。毫无疑问,由他们所传承的儒家教育自然而然也转入寺院,成为寺学。

张议潮,唐沙州人,郡望南阳,其家世居河西,为冠盖望族。早年就读于寺学,深受儒学影响,“远怀故国,愿被皇风”。他生活和成长在吐蕃占领敦煌时期,看到在吐蕃残酷统治下,老百姓过着暗无天日的被奴役生活,一直思考要寻求一条出路,所以他私下结识有志之士、英雄豪杰,毫无疑问,那些在一般民众中具有很高威望的高僧大德自然成了张议潮结识的首选,而早年就读于寺学,使张议潮更有机会接触他们。“议潮之所以能积聚佛徒的力量,一方面固然是他本人信佛,就生活在佛徒中;另一方面也是沙州人民的英勇抗敌,使吐蕃统治者对沙州采用某些变通的统治方式。佛教在吐蕃战胜苯教而成为国教后,教政合一。……从上面两件事看,洪辩和慧苑都是左右僧徒的统领,议潮凭着世族之后、佛徒之虔,因时度势,在“阴结”的起义力量中,发动和团结他们,僧徒的力量是相当可观的。”^[32]因此,由于张议潮与佛教的这种不解之缘,外加他的出身,所以,从张议潮起事以至于到后来的收复甘、凉等州的军事行动,都有僧人参与谋划和随军作战。

二、僧人作为归义军的使节出使及从军,与这一时期归义军内部及周边形势有关。

唐宣宗大中二年(848),沙州人民在张议潮率领下,取得起义成功,推翻了吐蕃在沙州统治,之后不久,又收复了瓜州。为了和唐王朝取得联系,张议潮派出使者多达十余批,绕道天德城(今内蒙古)去京城长安,向唐王朝献捷。在此后短短的4年里(848—851),接连收复了伊、西、肃、甘、兰、岷、河、鄯、廓等州,使归义军所控制的疆域空前扩大。861年,又从吐蕃手中夺取了凉州,使归义军的疆域在短期内急剧扩展,东起灵武,西达伊吾,得地四千余里,都为归义军所辖。归义军大规模的军事行动,需要动员巨大的人力、物力,“众所周知,寺院僧人有豁免兵役、徭役等特权。一般而言,僧团并不组织武装,僧人也不充兵服役。鉴于僧人免除兵徭之役,历史上逢国家财政吃紧、人户逃亡时,统治者都会掀起一场灭佛运动,沙汰僧尼,迫令还俗,检括人口,编入户籍,充服国家兵徭之役,以增加国家的财政收入。因此,从这一意义上说,佛教寺院与世俗政权似乎是对立的。”^[33]归义军政权疆域的迅速扩张,对“人单力薄”的归义军来说,无疑极需要僧人的襄助。政权要求僧人从军,僧人自然是责无旁贷。但是,归义军的这种强势并没有维持多久就被打破。特别是到西汉金山国后期,其疆域在回鹘及其他少数民族夹击之下,迅速回缩,仅保有了瓜、沙二州之地。S. 4276《左都押衙安怀恩三军百姓奏请表》:“管内三军百姓奏请表。归义军节度左都押衙银青光禄大夫检校国子祭酒兼御史大夫安怀恩并州县僧俗官吏兼二州六镇耆老及通颊、退浑十部落三军蕃汉百姓一万人上表。”而且,归义军内部民族成分非常复杂,“值唐后期五代之际,归义军建节沙州,一度辖控河西全境及西域东部地区,境内外民族交错杂居,有的甚至建立政权,与归义军发生冲突,争土略地,民族关系异常复杂。归义军时代,吐蕃、吐谷浑、回鹘、龙家、唃末、羌、臻微、达怛诸部,或建立政权,或聚集势力,与归义军角逐于当时的政治舞台上。”^[34]河西一带形势,更是变化莫测。P. 2762v《吐蕃华文对译字书》记载:“南、北、东、西,河西一道、……土蕃、胡、退浑、回鹘,汉天子、回鹘王、土蕃天子、退浑王、龙王、龙。”P. 3720《张淮深造窟记》:“河西异族狡杂,羌、龙、唃末、退浑,数十万众。”由此形成了河西地区复杂的民族关系。“从居民来看,不仅限于敦煌,在河西一带各种成分复杂的民族拥入此地混杂居住,或称之为‘夷夏杂处之地’,在人种方面呈现出可被称之为杂居的状态。”^[35]“清泰三年(936)二月,文端等乘回鹘击败温末之际再次交涉,终于得到了可汗的承诺,文端等本可以西返了。但恰在此时,发生了于阗兵马向甘州做贼事件,形势又复杂化了,这表明河西各政权之间的关系十分微妙,政治形势空前紧张。”^[36]

因此,归义军政权要通过周边少数民族控制地区前往其所奉正朔的中原王朝,决非易事!但是处在归义军周边的这些少数民族,基本上都是信仰佛教的。张议潮取得沙州起义成功之后,在派往出使唐中央王朝的十余批使团中,其中就有由僧人组成的僧团,恐怕其中不无原因。“晚唐五代敦煌地区的佛教教团与归义军政权之间的关系经过我们的探讨,一方面归义军政权利用佛教教团的特殊身份和敦煌民众心理的影响,开展与中原政府之间的通使,僧人不但参与其中,有些时候成为僧团的主导部分,因此每次出使都有僧人参加。”^[37]这一时期,东来西往的僧人,可以说是络绎不绝,因此,利用僧人这种特殊的身份作掩护,可以更容易达到出使目的。

三、僧兵和僧人承担赋役情形的出现,可能与归义军时期人口较少尤其是和能够服兵役徭役的青壮年人数少有很大关系。

“仅仅是沙州这微小的地方,它不过是一个小城市。归义军时期的人口尽管至今还无法搞清,但据《两唐书·地理志》所载,从开元年间的统计来看,包括所属县才仅到一万六千人,即使是河西道第一城市凉州,在天宝年间拥有的人口也不超过十二万。”^[38]这是藤枝晃根据唐开元年间《两唐书·地理志》所载得出的结论。我们知道,唐开元年间是唐王朝最为太平富庶的时期,也是唐王朝人口最多的时期,但这一时期敦煌的人口才仅仅不过一万六千多人。

张议潮起事时期的敦煌人口,据郑炳林先生估计,在三万人左右。归义军政权所控制的地域,在唐咸通二年之后不久,东到灵武,西到伊吾,疆域达到最大,但之后不久的张淮深和张承奉时期,疆域开始缩小。“从乾符二年起归义军管辖范围内缩,乾符二年失伊州于回鹘,895年前后失甘州于甘州回鹘,不久失肃州于达怛和吐蕃,失凉州于嗚末。”^[39]张承奉建立西汉金山国,控制地域基本只有瓜、沙二州六镇,但因为敦煌是金山国都城,所以人口不但未减少,反而有所增加,达到3到4万人。因此曹氏归义军时期的人口,最少也在3到4万人左右。^[40]据藤枝晃研究,在吐蕃管辖敦煌的初期或中期,即800年前后,有僧尼共计406人,张氏归义军时期的公元895年,敦煌有僧尼共计1140人,到了曹氏归义军时期的936年,有僧尼共计939人。^[41]但是,李正宇先生推测,吐蕃统治中期,敦煌在俗人口约18,800人,而僧尼人数约2,800人,约占在俗人口的15%。^[42]比例之高,令人乍舌。不可否认,僧人当中有很多是青壮年,如果像中原和其它地方一样,对僧人实行完全的免役免税,在人少物蹙的敦煌恐怕不大现实。

四、归义军时期僧人违戒现象十分普遍,可能与归义军对他们的态度有关。

“佛教戒律禁止僧人参预政事、从军参战。但8至11世纪敦煌僧人却可以参预政事、从军征战。本文列举大量证据足以证实。进而指出,此种局面的出现,乃因僧尼皆籍入乡司,悉为编民之故。既同为百姓,自一例授田、纳税、输赋、从役,为国效力。从而使僧尼日增、国家役、赋、兵源日蹙的历史性矛盾得到解决,终使佛教走上与社会和谐发展之路。”^[43]中原及其它地方也曾出现僧人参政、干政、作为使节出使、吃肉、喝酒、犯色戒等违戒现象,但基本都是出现在比较特殊的时期,而且基本都是个别现象。但是,在整个归义军统治敦煌时期,以上所列举诸现象十分普遍,而且也没有受到非议。我们推测,这与归义军对于僧人的态度有极为密切的关系。从前文所论可以看出,世俗政权要求一般俗人对一个政权所必须承担的徭役兵役和其它义务,敦煌僧人与俗人一样都承担了。不仅如此,敦煌归义军时期的僧人,既属僧籍,亦属俗籍,不仅要负担归义军职权的各种负担,还要受到寺院的盘剥,要为寺院服各种杂役。因此,僧人的负担比一般俗人的更重,出家不再是为了逃避国家赋税徭役兵役,因此,归义军政权可能对僧人的要求相对来说放宽了,对犯戒的处罚也相应地减轻甚至会免于处罚。如果像中原那样,一旦有僧人犯戒,归义军政权就严加惩处,还会有敦煌文书中记载那么多僧人公然喝酒、吃肉、充当僧兵、拥有财产、蓄养奴婢以及娶妻生子种种违戒现象发生吗?

注 释

[1]李正宇《8至11世纪敦煌僧人从政从军——敦煌世俗佛教系列研究之七》,《敦煌研究》2008年第2期,第38—41页。

- [2] 李正宇《8至11世纪敦煌僧人从政从军——敦煌世俗佛教系列研究之七》，第39页。
- [3] 《晚唐五代敦煌归义军政权与佛教教团关系》，郑炳林主编《敦煌归义军史专题研究三编》，兰州：甘肃文化出版社，2005年，第49页。
- [4] 荣新江《归义军史研究——唐宋时代敦煌历史考索》，上海：上海古籍出版社，1996年，第14—15页。
- [5] 《敦煌归义军史专题研究三编》，第48页。
- [6] 李正宇《8至11世纪敦煌僧人从政从军——敦煌世俗佛教系列研究之七》，第41页。
- [7] 冯培红《P. 3249〈军籍残卷〉与归义军初期的僧兵武装》，《敦煌研究》1998年第2期，第141—147页。
- [8] 季羨林主编《敦煌学大辞典》，上海：上海辞书出版社，1998年，第398页。
- [9] 郝春文《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，北京：中国社会科学出版社，1998年，第104页
- [10] 转引自荣新江《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录》，台北：新文丰出版公司，1994年，第110页。
- [11] 郝春文《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，第103页。
- [12] 苏金花《试论晚唐五代敦煌僧侣免赋特权的进一步丧失——兼论归义军政权的赋税制度》，《敦煌研究》2000年第3期，第153—159页。
- [13] 杜继文主编《佛教史》，南京：江苏人民出版社，2006年，第246页。
- [14] 郝春文《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，第105页。
- [15] 李正宇《晚唐至宋敦煌听许僧人娶妻生子》，中国敦煌吐鲁番学会、上海师范大学敦煌吐鲁番学研究所、香港中华文化促进中心、香港大学饶宗颐学术馆、北京大学东方学研究院合办《敦煌吐鲁番研究》（第9卷），北京：中华书局，2006年，第339—352页。
- [16] 郑炳林、魏迎春《晚唐五代敦煌佛教教团僧尼违戒》，《敦煌学辑刊》2007年第4期，第32—33页。
- [17] 潘春辉《晚唐五代敦煌僧尼饮酒原因考》，《青海社会科学》2003年4期，第81—83页。
- [18] 李正宇《晚唐至北宋敦煌僧尼普听饮酒——敦煌世俗佛教系列研究之二》，《敦煌研究》2005年第3期，第68—79页。
- [19] 郝春文《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，第94—95页。
- [20] 苏金花《唐后期五代宋初敦煌僧人的社会经济生活》，《中国经济史研究》2003年第2期，第85—94页。
- [21] 《南史》卷34《颜延之传》，中华书局，1975，第880页。
- [22] 《宋书》卷97《夷蛮传·天竺迦毗黎国传附慧琳传》，中华书局，2003年，第2391页。
- [23] 《魏书》卷29《叔孙建传》，中华书局，2003年，第704页。
- [24] 《北齐书》卷2《神武下》，中华书局，2003年，第18页。
- [25] 《周书》卷5《武帝纪上》，中华书局，2003年，第85页。《北史》卷10《高祖武帝纪》也有相同记载。
- [26] 王昶撰《金石萃编》卷41《秦王告少林寺教碑》，上海：上海宝善书局，清光绪十九年（1893年）。
- [27] 《南史》卷10《后主纪》，中华书局，2003年，第308页。
- [28] 吴任臣撰，徐敏霞、周莹点校《十国春秋》卷14《僧祖肩列传》，中华书局，1983年，第177页。
- [29] 吴任臣撰，徐敏霞、周莹点校《十国春秋》卷14《张武列传》，第180页。
- [30] 中央图书馆藏《敦煌卷子》，台北：石门图书公司印行，1976年，第1209—1211页。
- [31] 任树民《独具风仪的河陇吐蕃佛教文化》，《西藏艺术研究》2003年第1期，第60页。
- [32] 杨青《从张议潮起义看他与佛教的不解之缘》，《西北民族学院学报（哲学社会科学版）》，1997年第1期，第74—75页。
- [33] 冯培红《P. 3249〈军籍残卷〉与归义军初期的僧兵武装》，《敦煌研究》1998年第2期，第22页。
- [34] 李冬梅《唐五代归义军与周边民族关系综论》，《敦煌学辑刊》1998年第2期，第43页。
- [35] 藤枝晃著，金伟、张虎生、李波译《沙州归义军始末·序言》，拉萨：西藏人民出版社，1998年，第41

页。

- [36] 吴丽娱、杨宝玉《P3719v〈曹氏归义军时期甘州使人书状〉考释》，《敦煌学辑刊》2005 年第 4 期，第 14—23 页。
- [37] 《敦煌归义军史专题研究三编·前言》，第 3 页。
- [38] 《沙州归义军始末·序言》，第 41 页。
- [39] 郑炳林《晚唐五代河西地区的居民结构研究》，《兰州大学学报(社会科学版)》2006 年第 2 期，第 9 页。
- [40] 郑炳林《晚唐五代敦煌地区人口变化研究》，《江西社会科学》2004 年第 2 期，第 20—30 页。
- [41] 藤枝晃《敦煌の僧尼籍》，《东方学报》(京都)，第 29 册，第 285—338 页。
- [42] 《吐蕃子年(808)沙州百姓范履倩等户籍手实残卷研究》，载《1983 年全国敦煌学术讨论会文集·文史·艺术篇》，兰州：甘肃人民出版社，1987 年，第 215—216 页。
- [43] 李正宇《8 至 11 世纪敦煌僧人从政从军——敦煌世俗佛教系列研究之七》，《敦煌学辑刊》2007 年第 4 期，第 56 页。同文又载《敦煌研究》2008 年第 1 期，第 42 页。

吐蕃和平占领沙州城的宗教因素

张延清

(兰州大学敦煌学研究所;敦煌研究院)

唐德宗贞元二年(786),沙州军民在外无援兵、内无粮草的艰难境地下,向吐蕃投诚,至此,围城十年之后,吐蕃和平占领沙州。《新唐书·吐蕃传》对此有专门记载:

粮械皆竭,登城而呼曰:“苟毋徙佗境,请以城降。”绮心儿许诺,于是出降。自攻城至是凡十一年。^[1]

这位围城的吐蕃将领“绮心儿”,就是吐蕃占领沙州后的首任行政长官尚绮心儿。有关沙州城的陷蕃年代,学界颇有争议;^[2]然而,在强大的吐蕃军队兵临城下、敌我力量对比悬殊的态势下,沙州守军仍能坚持十年的具体原由却论述不多。笔者认为沙州的宗教地位救了沙州军民,吐蕃朝野的崇佛思想使得沙州城池得以保全。下面就此谈点看法。

佛教在吐蕃的早期传播

公元7—9世纪曾雄霸于中国西部、面积几乎占半个中国的吐蕃王朝,其祖先悉补野氏(spu rgyal)起源于西藏南部的雅隆河谷(yar lung sogs kha)一带。从悉补野的发展进程来看,其进展过程就是一连串的征服与兼并。在其发展早期,悉补野部族仅是位于雅鲁藏布江南岸支流雅砻河河谷之部落而已。未统一前,吐蕃地方势力,据法国拉露女士(M. Lalou)根据敦煌文献统计,多达三十八个,雅砻(yar lung)即为其中之一。^[3]当时呈现出各地方势力各据堡垒,各霸一方之态势。及至松赞干布之祖父达布聂息(stag bu snya gzigs)时期,吐蕃各地方势力相互兼并,渐有统一的趋势。当时,在雅砻秦瓦达则堡(phy-ing ba stag rtse)的达布聂息、在辗噶尔旧堡(nyen kar rmying pa)的森波杰达甲吾(zing po rje stag skya bo)、悉补尔瓦宇那(spur bvi yu sna)的森波杰弃邦孙(zing po rje khri pangsum)等,三个强大的地方势力,于雅鲁藏布江两岸,雅砻在南,达甲吾在东北,弃邦孙在西北形成三足鼎立之态势。后因达甲吾倒行逆施,失众臣民心,遭大臣叛离,叛臣归降弃邦孙,举兵弑杀达甲吾。整个拉萨河流域为森波杰弃邦孙所并,势力大振,与雅砻之达布聂息隔藏布江对峙。弃邦孙步达甲吾后尘,刚愎自用,措施失当,不得人心。其家臣娘氏(myang)、韦氏(dbavs)、农氏(mnon)、蔡邦氏(tshe pong)等四氏族私下结盟,决定投向雅砻的达布聂息,秘密进行倒弃邦孙的行动。达布聂息接受他们的誓词,曰:“吾虽有一妹,嫁在森波杰之侧,但,吾愿从诸君之言”。^[4]未料达布聂息中道崩殂。

娘氏、韦氏等四氏族仍效忠于松赞干布之父论赞弄囊(slon btsan rlung nam)。论赞弄囊终在四氏族支持协助下,消灭了森波杰,占领拉萨河流域。再加上藏蕃(rtsang bod)今后

藏地区)的穷波邦色苏孜(khyung po spung sad zu tse)割藏蕃小王首级归附雅砻。而此时与雅砻有亲戚关系的娘布(myang po)、工布(rkong po)、波密(spo bo)、达布(dag po)等早已拥护雅砻。至此除羊同(zhang zhung,约今阿里地区)、苏毗(sum pa 约于唐古拉山两侧及牦牛河上游区)以外,论赞弄囊已大致一统吐蕃,组成一氏族部落联盟之政体。

从悉补野的发迹史看出,其进展过程就是一连串的征服与兼并。其政治中心,初期在雅砻河谷地区,后逐渐北移至藏布江与拉萨河之间的桑耶平原地区,然后才转移至拉萨河北岸的逻些平原(今拉萨地区)。其统一吐蕃本土的顺序,是以雅砻河谷为中心,沿着雅鲁藏布江两岸,首先兼并了整个藏布江流域,完全掌握农业精华区,再以此藏南精华区为根据地,陆续征服其他游牧或半游牧的氏族部落。^[5]

由于大山阻隔,交通闭塞,吐蕃先民对天竺及佛祖释迦了解甚少;然而,和吐蕃先民一山之隔的佛祖却知道“雪国”的存在。公元前六世纪释迦佛在世之时,曾与其弟子讲经多年。佛灭度后,他的弟子收集释迦的言论,编纂为许多经典。其中如《多瓦论》、《东库尔》、《丁典康祖结楚》等经,皆不止一次提到藏民(bod)和藏地(雪国)。吐蕃及其所在地雪国在公元前六世纪已为释迦佛所闻知。为了使佛祖的思想远播域外,早在公元四世纪,佛的信徒们就曾北上吐蕃传法,只是由于条件不成熟,只得折返,而他们留下的经典和法器却被吐蕃先民们当作圣物供奉了起来。

关于佛教最初传入吐蕃的时间,许多藏文史籍都一致提出:吐蕃王朝第二十八代赞普拉托脱日年赞时期(约 333),佛教在吐蕃诞生。藏文古籍《第吴宗派源流》记载:

拉托脱日年赞时期,佛教之标记出现并称其为佛法诞生。拉托脱日年赞是迦叶佛或地藏菩萨的化身,他在雍布拉岗王宫时,从天空降下黄金之《百拜忏悔经》和一尊绿松石的四层小宝塔,人们不仅得知这是一种神奇的宗教法物,而且其外观又十分精美,因而以黄金、绿松石等宝物作为陪衬品将这些珍贵的宗教物品供奉起来。^[6]

对佛法从天而降这一事件,藏文著名史籍《土观宗派源流》也有类似记载:

自从最初藏王聂赤赞普起到朗日松赞之间,约传二十六代,还没有佛教之名,在号称为普贤化身的拉妥妥日宁协时,始从天空降下《诸佛菩萨名称经》等经书于王宫顶,……这是藏地有佛法之始。^[7]

由此基本可以肯定,约公元四世纪印度僧人第一次将佛教法物带入吐蕃。当时仅获得一些经函,以及小型佛塔等佛教法物外,尚未出现书写、翻译、念诵、讲经等佛事活动。

法王松赞干布时期的政教事业

松赞干布之父王论赞弄囊的晚年,国内发生大乱,藏博一带的苏毗旧贵族和羊同又乘机起兵侵袭,论赞弄囊被叛臣毒死。629年,年仅十三岁的松赞干布(srong btsan sgam po,汉文史籍中称弃宗弄赞)继赞普位,他用二、三年的时间削平了叛乱,又征服羊同和苏毗残部,完成了统一西藏的任务。吐蕃以一个奴隶制强国的面貌出现在祖国的西南地区。

松赞干布(srong btsan sgam po,弃宗弄赞,617—650)执政时期,吐蕃社会正当由奴隶制向封建制转型阶段,同时也是吐蕃社会所特有的奴隶制和封建制开始结合的阶段。社会历史的发展,给松赞干布创造了建立吐蕃王朝的条件。而松赞干布又是吐蕃历史上的

一位杰出的、具有政治、军事天才的部族领袖。《新唐书》记载：“其为人慷慨才雄，常驱野马、牦牛，驰刺之以为乐”。^[8]他在继承王位的第三年（隋文帝开皇三年，583），从吐蕃旧都雅隆（拉萨南四日程）迁都于逻些（拉萨）。在他的祖先拉托脱日年赞曾经住过的红山顶上（布达拉山）建筑碉堡式的布达拉宫（587）。他迁都逻些是向外发展的起点。

七世纪初叶，雄主松赞干布在能臣禄东赞（mgar ston rtsan yul zung）等人的协助下，拟定了钦定六大法（bkav yi khrim yig chen po mam drug）。依据“钦定六大法”为准则，处理各氏族内部的事务，解决各氏族之间的纷争，将各氏族所有的上地、人民全都纳入统治之下，完成了君主集权的王朝体制。七世纪中叶，松赞干布命臣下图密桑布札创制了藏文，在松赞干布的亲自安排和过问下，藏文产生并很快得到实际应用。“松赞干布亲自带头在王宫内闭门学习新创制的藏文”^[9]为藏文在吐蕃的普及和广泛应用做出了表率。

为了自身的进步与发展，吐蕃统治者积极学习别的民族所创造的优秀文明。在对四邻的关系方面，松赞干布对经济文化较为落后的党项、吐谷浑诸部，采取武力兼并的政策；对工艺技术较为先进的尼泊尔，对经济文化冠绝当时的唐王朝，则采取联姻修好的办法，来提高王族的地位和吐蕃的生产技术，丰富吐蕃的文化生活。他先娶尼泊尔公主墀尊为妃，又东与唐室通好，并娶文成公主为妃。尼婆罗墀尊公主和唐朝文成公主出嫁于松赞干布，更大量地带进了尼婆罗和汉族先进文化，为吐蕃社会发展增加了有利条件。特别是文成公主入藏，带进了先进的农业生产技术、农业种子，推广了汉地的先进生产经验，如碾、皓、造酒、制乳、饮茶等，以及天文历算、文学艺术、医药卫生的输入，对吐蕃社会的发展，更产生了重大的影响。

在从分散走向统一的进程中，随着与周边民族，特别是南边的天竺、北方的于阗和东边的唐朝文明的认知的不断加深，吐蕃统治阶层逐渐认识到以佛教作为其统治思想的重要性，开始主动吸收佛教思想。

由于当时尼婆罗和汉族都信仰佛教，两位公主都带了一些佛像、法物、经典以及替她们供佛的僧人到西藏。尼婆罗墀尊公主入蕃，带进不动金刚佛像（释迦牟尼八岁时身量像）供奉于小昭（原供奉于大昭，后移于小昭）。文成公主入蕃，带进觉阿佛像（释迦牟尼十二岁时身量像），供奉于大昭（原供奉于小昭，后移于大昭）。墀尊和文成两公主都信仰佛教，对松赞干布起了不少影响。当时佛教文化对吐蕃社会文化的发展起了一定的积极作用，但其主要方面，是顺应了封建领主所要求的“乐天知命”的统治思想。佛教“因果论”逐渐渗入人心，使处在底层的劳动人民陶醉于“来世”幸福生活的幻想，采取对现实顺从和忍耐的态度，放弃为实现美好生活而进行的斗争。吐蕃王朝在接受适于封建制度要求的汉、印、尼三方佛教文化之下，佛教开始在吐蕃传播起来。

藏文被成功创制后，为了适应初期封建制度的需要，加快佛教的传播，吐蕃于7世纪中叶开始佛经的翻译，拉托脱日年赞时期的神秘的“宁薄桑瓦”，在这时期加以译出，即《宝篋经》。松赞干布在位时，《贤者喜宴》记载：

迎请印度和尼婆罗等地的佛教高僧，翻译和传播数部经籍。其中有天竺的格萨热大师和婆罗门香噶热、克什米尔的达努、尼泊尔的希玛祖、汉地的和尚玛哈德哇切（或称大天寿和尚）等佛教高僧大德，他们同翻译家吞密桑布札以及助译者达玛果夏和拉隆多杰贝等一起翻译了《集密宝顶陀罗尼》、《月灯》、《宝云》、《十万般若波罗密

多经》等佛经,此外还重点翻译了大悲观音菩萨之显密经典二十一部。^[10]

墀德祖赞建瓜州寺

继松赞干布之后的第二位赞普墀都松赞对佛教传播所作贡献史籍未载。墀都松赞于 704 年亲征六诏地区的西洱海诸蛮部(今云南洱海西部)时,卒于军中。王室内部势力群起争权,最后,选定了王后琛氏当年春天所生的幼子嗣赞普位。史称墀德祖赞(khri lde gtsug btsan, 弃隶缩赞,704—755),母后没禄氏听政。

墀德祖赞是吐蕃继松赞干布之后的第三位赞普。父王驾崩,幼主新立,在这艰难时刻,吐蕃王室向唐王朝请婚,唐高宗“以雍王守礼女为金城公主妻之,吐蕃遣尚赞咄名悉腊等逆公主”。^[11]金城公主 710 年到藏后,把文成公主带去的释迦像移供于大昭寺,也曾安排汉僧来管理香火等事。金城公主在藏时,除了致力于维护外地在藏之佛教徒,有意引佛教入藏外,她还竭力促进唐蕃和好。至墀德祖赞晚年,相传他曾派桑希等人到长安取佛经,此时吐蕃赞普已经重视佛教。

由于受金城公主的影响,墀德祖赞对佛教日益尊崇。为了加快佛教传播的速度,墀德祖赞引进佛教的措施之一,就是“移植”,即在与外族的征战中,特意虏掠外族僧侣,由这些僧侣进藏宣传佛教思想;于札玛建瓜州寺即是一例。关于此寺的建造,藏汉史书都有确切记载。《噶迥寺建寺碑》碑文中有如是记载:“祖墀德祖赞之世,于札玛建瓜州寺,于琛浦建神殿等,立三宝之所依处。父王墀松德赞之世,于札玛建桑耶寺等寺庙,中央及四境遍建神殿,立三宝之所依处。”^[12]

P. T. 1288《大事记年》中记载:“及至兔年,(玄宗开元十五年,丁卯,727),赞普以政务巡临吐谷浑,……攻陷唐之瓜州晋昌……”^[13]

P. T. 1287《赞普传记》中记载更为详细:

墀德祖赞赞普之时,……大论达札恭路及诸小邦王子大臣一致同意后,赞普亲自出征,于唐境推行政令,攻陷唐之瓜州等城堡。彼时唐朝国威远震,北境突厥等亦归聚于唐,(西)直至大食国以下,均为唐廷辖土,唐地财富丰饶,于西部(上)各地聚集之财宝贮之于瓜州者,均在吐蕃攻陷之后截获,是故,赞普得以获大量财物,民庶、黔首普遍均能穿着唐人上好绢帛矣。^[14]

吐蕃于 727 年攻陷瓜州一事,从汉文史籍中也可得到印证。《资治通鉴》玄宗开元十五年丁卯条载:“九月丙子,吐蕃寇瓜州,执刺史田元献及王君诜父寿,杀掠人吏,尽取军资仓粮而去。”^[15]

《旧唐书》本纪第八玄宗上记载较为详细:“九月,丙子,吐蕃大将悉诺逻恭禄及烛龙莽布支攻陷瓜州,执刺史田元献及河西节度使王君诜之父,进攻玉门军;纵所虏僧伽归凉州,谓君诜曰:‘将军常以忠通许国,何不一战!’君诜登城西望而泣,竟不敢不兵。”^[16]

此次由墀德祖赞亲自出征,攻陷瓜州后虏掠财富及丁口,所俘获人口主要是僧侣,回国后,仿照唐朝瓜州寺院形制,于吐蕃札玛建瓜州寺,从汉地瓜州带回的僧人自然成了瓜州寺的骨干力量。由此可见,吐蕃统治者已对佛教有了相当的重视。

法王赤松德赞时期的政教事业

吐蕃统治者通过引进和虏掠的方式大力引进佛教,使佛教势力逐渐壮大。赤松德赞(khri srong lde btsan, 娑悉笼腊赞, 755—797)在位期间,吐蕃王朝臻于全盛。吐蕃王朝的武力大大扩张,东与唐朝相接,大体上以陇山为界,北接回纥,西连大食,南并南诏。另据藏籍记载,当时吐蕃还曾出兵远征天竺。吐蕃军队班师至恒河北岸,曾树一碑以纪武功。在王朝内政建设方面。藏籍《智者喜宴》中所载吐蕃三十六制,大多是在这一时期确立的。诸如:三十六制中之制定六种告身以别官职品级的尊卑。

松赞干布时代的初期封建社会,到了赤松德赞时代得到进一步的发展。随着封建社会发展的需要,佛教在吐蕃成为完全居于独占地位的意识形态。与封建正统观念相对立、为那些农牧奴隶主借以反对封建制度的本教,居于失败地位。从这时起,佛教在吐蕃开始成为国教,它的僧侣被教徒称为“喇嘛”(“上师”的意思)。

赤松德赞在排斥了本教的同时,先后派人往印度迎接堪布寂护和莲花生大师来吐蕃翻译经论,宣传佛法。据藏史记载,莲花生大师到吐蕃后,采取以佛教为主体,杂以本教的某些形式即民族形式,来引导人民信仰佛法,它比以往百十年间完全脱离民族形式的单纯以佛教形式的传教,起了更大的作用,这样既满足了人民虚幻的空想的要求,又更符合了统治阶级的利益。从此,藏传佛教成了吐蕃社会信仰的中心。藏传佛教的兴起和发展,在吐蕃的一定历史时期,起了促进文化进步的作用。

赤松德赞为了喇嘛学经、传法有一定的处所,请莲花生大师在距逻些二日程山南地方修建寺院,赤松德赞亲手执锄举行奠基典礼。历时十多年,约于公元779年建成了在西藏佛教史上著名的桑耶寺。这是西藏第一座寺院,此寺在今桑耶地方。它在当时赞普的冬宫所在地扎玛的附近,这个建寺地点是由莲花生勘察决定的,而寺的奠基是由墀松德赞主持的,寺的规模是由寂护设计的。寺院内建大殿三座,分别具备着藏、汉、印三种形式和风格,藏、汉、印三地僧伽在这里讲习辩论,它意味着吐蕃、唐朝、印度三地宗教文化在赤松德赞时期融汇在吐蕃。直到桑耶寺建成之前,在西藏还没有藏族自己的出家僧人。也就是说,没有藏人作正式的佛教徒。桑耶寺建成后,举行隆重的开光典礼。墀松德赞亲率王妃、子女、宗室、外戚、文武百官和属部首领,参加了这一盛典,并在寺内盟誓。赞普于贵族子弟中,选出七人落发出家为僧,时称“七试人”,这是吐蕃最初的一批僧人,有了第一批藏人出家为僧。

桑耶寺建成后,赤松德赞于唐德宗建中二年(781)遣使到长安“求沙门之善讲者”至蕃地讲经,“至是遣僧良琇、文素二人行,每人岁一更之”。^[17]

由于赞普墀松德赞在吐蕃王朝文治武功方面的业绩和建树,由于他确立了佛教在藏族社会上的重要地位,后世将他与松赞干布并列,尊称他为吐蕃王朝的第二位法王。

吐蕃占领沙州前的态势分析

公元八世纪,崛起中的吐蕃势力迅速扩张,整个青藏高原成为其领地。安史之乱成为

唐朝由盛转衰的分水岭,为了平息叛乱,唐军东撤,吐蕃趁机向西推进。广德二年(764),吐蕃攻占河西重镇、河西节度使治所凉州,唐河西节度使杨志烈西奔甘州;永泰元年(765)为沙陀所杀,河西节度一时无主。郭子仪请遣使巡抚河西,唐朝遂命杨休明继任节度使。大历元年(766),河西节度使杨休明徙镇沙州;再往西走,就要通过干旱少雨、风沙肆虐的大碛,才能到达人口更少、军资更加匮乏、当时还在唐朝控制下的伊、西、庭等州,节度使已是回天无力了。大敌当前,仅靠所部人马显然难以与强大的吐蕃军队抗衡,唯一的办法就是求援。约在大历二年,杨休明即前往安西(镇西)征调兵马,准备凭借四镇留守军健与河西诸军残部,为保卫沙州与吐蕃军队作最后的决战。不料伊西庭留后周逸在危亡混乱之际,假突厥之手,杀害杨休明于长泉。大战在即,主帅遇害。观察处置使周鼎和行军司马宋衡临时执掌了沙州军政。

攻陷凉州后,吐蕃以凉州为据点,一路西进,于永泰二年(766),又连克甘、肃州,大历十一年(776),吐蕃攻陷瓜州,并于当年八、九月间包围了沙州城。吐蕃大军兵临城下,依靠从河西退回的残兵败将,坚守沙州是不切合实际的,而求救于伊、西、庭等州的希望已彻底破灭,求救于回鹘成了最后的指望了。然而大难临头,本族尚且自相残杀,外族就更没什么希望了,再说,当时的回鹘自身难保,更不愿与强大的吐蕃为敌,惹火烧身,于是出现了“鼎请教回鹘,逾年不至”^[18]的结果。

大战在即,固守无望;两度求援,均告失败,靠自身固守又毫无把握。守将周鼎决定弃城东奔,可是遭到了沙州军民的一致反对:“议焚城廓,引众东奔,皆以为不可”^[19]抵抗毫无胜算,于是行军司马宋衡决定率家室东奔,得到了围城吐蕃军队的首肯,《颜鲁公宋广平碑》侧记文字记载:“吐蕃素闻太尉名德,曰:‘唐天子,我之舅也。衡之父,旧贤相也,落魄于此,其可留乎?’遂赠以驰马送还,大历十二年十一月以二百骑尽室护归”。^[20]危难关头,守城副将不顾沙州军民死活,自己却临阵脱逃,而这一举措,肯定是得到了周鼎的同意,于是周鼎民心尽失,最终招来杀身之祸,都知兵马使阎朝“执鼎而缢杀之,自领州事”。^[21]

战斗还未打响,守军将领却已乱了阵脚,发生了血腥的一幕,不能不令沙州军民寒心。而围城一方的情况又是怎样一番情景呢?

吐蕃人秉性强悍,民风尚武,以力为雄。吐蕃军队军纪严肃,素以勇猛善战著称;在战场上赏罚分明,实施鼓励勇猛作战与惩罚临阵退却者的办法。《贤者喜宴》所记载的六标志(phyag rgya drug)中有一项为“勇者的标志为虎皮袍(dpav rtags kyi phyag rgya stag slag)。另”六褒贬“(rkyen drug)中这前二项为”勇者褒以豹及虎(皮),懦夫贬以狐尾“(dpav bvi rkyen du gung dang sngar mvi rkyen du wa zhu)。在“六勇饰”(dpav mtshan drug)中,记载勇者的等级,以虎豹皮的尺寸大小,来决定其地位的高低,依序为:虎皮裤(stag smad)、虎皮上衣(stag stod)、虎皮小披肩(zar chung)、虎皮大披肩(zar chen)、整块虎皮制之外套(stag slag)、整块豹皮制的长袍(gong[gung]ral)等六级。^[22]亦即吐蕃以虎豹皮饰旌扬勇者,以狐尾贬责怯懦。

敦煌莫高窟吐蕃时期洞窟中所绘赞普卫士皆穿虎豹衣,是对文献记载的有力印证。莫高窟第133、159、237、360、369等洞窟东壁维摩诘帐下方各国王子群像中,吐蕃赞普形象绘在最前方,时代特征明显。赞普侍卫皆佩剑、身着虎豹衣。如第133窟东壁门南维摩

诘帐下各国王子,其中吐蕃赞普一行七人画在最前方。有一领口和袖缘用虎皮装饰的卫士手托供宝走在最前方,后有两卫士,左肩斜挎长剑,剑带修长,剑鞘触地。其后赞普站一方台上,目视前方,右手持香炉,左臂在长袖内自然下垂。赞普身后三卫士中,两卫士身着虎皮上衣。在汉文史料亦有类似的记载。《通典》载:

重兵死,恶疾终,以累代战没者为甲门,临阵奔北者,悬狐尾于其首,表其似狐之怯。^[23]

《旧唐书·吐蕃传》也有记载:

军令严整,每战,前队皆死,后队方进。重兵死,恶病终。累代战没,以为甲门。临阵败北者,悬狐尾于其首,表其似狐之怯,稠人广众,必以徇焉,其俗耻之,以为次死。^[24]

吐蕃军队对待阵亡者的待遇,也是以厚礼荣葬。《册府元龟》外臣部土风三载“战死者,其墓周回白土泥之,不与诸墓连接。”^[25]唐蕃长庆会盟之唐方代表刘元鼎,在其所著《使吐蕃经见纪略》中有如下描述:

河之西南地如砚,原野秀沃,夹河多怪柳,山多柏坡,皆邱墓,旁作屋,赭涂之,绘白虎,皆夷贵人有战功者,生衣其皮,死以旌勇。^[26]

刘元鼎在吐蕃的亲见亲闻,更能确证吐蕃对有战功者的特殊宠遇。

除了作战勇猛,吐蕃人引进波斯、大食等国先进的兵器制作技术,装备精良,“其铠胄精良,衣之周身,窍两目,劲弓利刃不能甚伤”^[27]《越巂厅全志》卷五之四引唐孙樵书田将军军事云:

当广德、建中之间,西戎两饮马于岷江,其众如蚁,前锋魁健皆环五属之甲,持倍寻之戟,徐呼按步,且战且进。蜀兵遇斗,如植横堵,罗戈如林,发矢如虹,皆折刃吞链,不能毙一戎,而况陷乎其阵乎?^[28]

在长期的对外作战中,吐蕃军队还积累了丰富的作战经验和攻城掠地的先进技术。当时指挥军队包围沙州的尚绮心儿,于唐宪宗元和十四年(819)与其他吐蕃将领一道指挥军队攻打唐朝盐州时,“以飞梯、鹅车、木驴等四面齐攻”,^[29]可见吐蕃军队攻打城池也有专门的器械和技术。

为了攻下沙州,吐蕃赞普擢松德赞亲自“徙帐南山,使尚绮心儿攻之。”^[30]可见沙州在吐蕃统治阶级心目中的地位是何等重要。就当时的敌我双方态势而言,论地理位置,沙州算不上重要关隘,论军事实力,沙州已是风雨飘摇中的一叶孤舟,对吐蕃在西域的军事行动已构不成丝毫威胁。然而一路西进,攻城掠地势如破竹的吐蕃军队,到了沙州城下,为何其进攻的势头却嘎然而止了呢?笔者认为这是因为沙州的宗教地位使然。

八世纪中叶的沙州,是一个各种宗教麇集之所,除儒、释、道之外,景教、袄教、摩尼教等都十分流行,敦煌人把自己的家乡称为“善国神乡”,宗教祭祀活动频繁而隆盛。佛教在民间广泛信仰的基础上,在崇佛的世家大族的倡导下,持续发展。佛寺比前代增多,开窟造像频仍。大量宫廷写经不断从长安、洛阳传入,不少高僧从内地前来弘法,使这座著名的佛教城市继续不断受到内地佛教文化的影响。东来弘道和西行求法返回路经敦煌僧人的增多,又使敦煌得以不断汲取西域、印度佛教文化的营养。由此,敦煌的佛教和石窟艺术发展到了全盛时期。而吐蕃国内,赤松德赞赞普当时极力兴佛,桑耶寺建成后,于后

墙树立一碑,上镌莲花,勒诏敕誓文要义,并以石狮镇之。碑文如下:

逻些(拉萨)及札玛之诸神殿建立三宝所依处,奉行缘觉之法。此事,无论何时,均不离不弃。所供养之资具,均不得减少,不得匮乏。今迹后,每一代子孙,均需按照赞普父子所作之盟誓,发愿。其咒誓书词不得弃置,不得变更。祈请一切诸天、神祇、非人,来作盟证。赞普父子与小邦王子,诸论臣工,与盟申誓。^[31]

为了拿下沙州,赤松德赞亲临前线督战;以作战勇猛著称的吐蕃军队能不视死如归、奋勇争先?但是在十年的围城期间,连一次攻城的记载也没有。究其原因,赤松德赞于 779 年桑耶寺落成典礼时发誓兴佛,怎能对这一塞外佛国兵戎相见呢?而且,吐蕃军队还未攻城,沙州守将就打算毁城东奔,而这是吐蕃一方最不愿看到的,为了和平占领沙州,遂定下了“围而不攻”的策略,于是乎,就有了沙州的十年之围。

唐德宗即位后,为了平息连年来的唐蕃争战,休养生息,放还吐蕃战俘,由“太常少卿韦伦持节使吐蕃,统蕃俘五百人归之”,^[32]唐庭向吐蕃发出了求和的信号。为了摆脱兵疲将乏,国力窘困的局面,吐蕃积极响应。建中四年(783)正月,唐蕃会盟于清水,“夏四月,吐蕃将先没蕃将士僧尼等至自沙州,凡八百人,报(建中)元年之德”。^[33]吐蕃此次放还唐朝沙州僧尼,一则是由于吐蕃建成桑耶寺,既而有了本族的第一批贵族出家人后,民间子弟争相出家为僧,对外族僧尼的需求量大减;二则是由于吐蕃大兴佛教,对出家僧侣恩崇有加;第三,也是最重要的一条是,吐蕃正在围攻沙州,放还前期所虏掠的沙州周边地区的守军和僧尼(可能包括莫高窟等地的僧尼在内),^[34]无疑是收买人心的重大举措,可以起到感化和说服的作用,对和平占领沙州大有裨益。

终于,在吐蕃的军事威慑和说服感化下,出现了本文开头所说的一幕:沙州和平投诚。其实论实力,当时的沙州已是弹尽粮绝,人困马乏,在军事上没有了谈判的筹码;但是沙州的宗教地位却迎合了吐蕃统治阶层兴佛的需要。至于当时的守将阎朝将“毋徙它境”作为谈判条件,可以说仅仅是自己找台阶下,因为吐蕃放还沙州俘虏,已亮明了吐蕃对沙州的政策,而随后的历史事实也雄辩地证明了这一点。为了感谢吐蕃统治者对沙州的特殊优待,沙州百姓迎合吐蕃统治者兴佛意愿,向吐蕃进献佛骨舍利子。S. 1438 背面《书仪》对此有专门记载:

沙州寺舍利骨,一百卅七□(颗),金棺银棺椁盛全……无遣(遗)颗粒……附僧狮子吼等三人进,讫伏大赦所获之邑,冀以永年之优……^[35]

吐蕃当局也正如当初规划,随即在沙州大兴佛教。吐蕃统治时期,沙州佛教势力深入到了政治、经济、文化、艺术等社会生活的各个领域。吐蕃军队进驻沙州后,“赞普以绮心儿代守”,^[36]由此尚绮心儿成了吐蕃在沙州的首任行政长官。尚绮心儿出身于崇佛派没庐氏(vbro),驻节沙州期间,他带头在沙州建寺一所,名圣光寺,花费了不少人力物力:

黄金布地,白璧邀功,进直道以事君,倾真口而向佛。爰乃卜宅敦煌古郡,州城内建造圣光寺一所。圣主统三光之明,无幽不照;今公承九天之宠,肱股春阳。近沾圣德之弘,远沐恩晖之重。率宾咸服,观国之光,烛赆流沙,称圣光寺也。^[37]

在敦煌文书 S5677 号背面《僧尼数书》中记载圣光寺院有僧七人,是当初建时期,因此人数较少。S4914 号《卯年九月转付佛经帐》中也记有圣光寺,可见圣光寺已渐具规模。除了建造佛寺,尚绮心儿还为时常为沙州寺院布施财物。P2583 号背面有一篇尚绮心儿

的布施帐：

(前缺)

1. 口正月十五日□□□□
2. □□三头□□上牛两头共计十三石□□
3. 金五两 上锦两张 杂绢两匹 各十五口
4. 二月五日宰相上乞心儿福田入僧口口拾伍两、金花
5. 拾两、银瓶壹、上锦壹张
6. 口日宰相上发结罗福田施僧拾伍两,金花银盘口
7. 口两、银盘壹 柒两银盘壹 王事准得麦口拾肆□□寺未入
8. 口月九日宰相上乞心儿及论勃颊藏福田,捌头牛,价口
9. 麴尘绢两匹 緋绢叁匹,紫綾一匹折绢叁匹,每牛一头绢一匹^[36]

吐蕃统治者不断向寺院布施财物、田产、水碓及依附人口等。在吐蕃当局的极力倡导下,敦煌的佛教势力迅速膨胀。吐蕃前后在敦煌创建大寺院五所,使敦煌寺院数目达到十六所。S. 2729《辰年牌子历》被认为是吐蕃统治之初的辰年(788)僧尼部落的代表按要求上报的名簿,当时沙州寺院的僧尼总数为310人。但到归义军初期,沙州僧尼人数已猛增到千人左右。吐蕃统治者提高了僧人的政治地位,一些高级僧侣象吐蕃王庭的“钵阐布”那样可以参与政事。寺院的经济势力日益强大,拥有田地、果园、粮仓、碾碓、油坊、牲畜、车辆及依附人口——寺户。

佛教势力的迅速膨胀,促进了写经事业的兴旺发达。他们不断向唐廷求取佛经,进行翻译。敦煌大规模的写经事业开始于吐蕃统治敦煌的中后期,即赞普赤祖德赞执政时期。当时敦煌每所寺院都设有抄写经书的“经坊”,是根据赞普之命成立的官营事业。经坊人数不等,有的寺院仅数人,有的十几人,多者达数十人。这些僧俗写经生终日忙碌,遵照赞普之命,《无量寿宗要经》在敦煌写了数千部,一部六百卷的《大般若经》也写了七部以上。除了承担由王命而致的写经任务外,写经生们还要为敦煌和其它地区的佛教寺院抄写经卷。各寺都定期开展讲经活动,向当地僧俗宣讲佛法。

除了建寺、度僧及抄写佛经等举措外,佛教势力的极速发展推动了莫高窟的兴建。吐蕃统治沙州期间,在莫高窟新建55窟,重修36窟,合计91窟。^[39]莫高窟现存有壁画、塑像的洞窟492窟,而吐蕃洞窟就有91窟,占全部壁画、塑像洞窟的百分之十九。千佛洞的开凿历时千年,而吐蕃占领敦煌的时间还不到七十年,就有如此辉煌的弘佛业绩,可见吐蕃王室的兴佛政策远在千里之外的沙州得到了不折不扣的执行。这也从侧面印证了当年吐蕃军队围而不攻,苦等十年的良苦用心。

结 语

综上所述,大历十一年(776)吐蕃包围沙州,至贞元二年(786)和平占领沙州,历时十年。由于敌我双方军力对比悬殊,沙州两度向外求援未果,绝望之余,守城副将宋衡带领家室兀自东奔而去,主将周鼎打算焚烧城池,引众东奔,遭到了沙州军民的一致反对,不得已做最后抵抗,旋即引来杀身之祸。然而公元八世纪中期,吐蕃国内极力兴佛,定佛教为

国教。赤松德赞亲临沙州前线,为了和平占领沙州这一善国神乡,遂定下了围而不攻的方略。为了促其早日投诚,吐蕃于建中四年(783)放还前期虏掠的沙州周边地区的守军和僧尼(可能包括莫高窟等地的僧尼在内)。终于在吐蕃的军事威慑和攻心政策感化下,沙州军民以“毋徙佗境”为条件,出降吐蕃。占领沙州后,吐蕃统治者立即在沙州实施了强有力的兴佛举措,建寺度僧,抄写佛经,开窟造像,在不到七十年的时间里,使沙州成为了一个名符其实的善乡佛国。通过综合分析,笔者认为在危难关头,是沙州当时作为善国神乡的宗教地位和吐蕃的兴佛政策挽救了沙州,使其免遭生灵涂炭之灾,进而投诚后其佛教势力在吐蕃的极力扶持下有了迅猛发展。

注 释

[1]《新唐书》卷 216《吐蕃传下》。

[2]有关沙州的陷蕃年代,1914 年罗振玉氏撰文《补唐书张义潮传》,推定为唐德宗贞元元年(785);史苇湘先生推定为建中二年;马德教授认为大历十二年可信;陈国灿先生经过综合分析后,认为把贞元二年(786)定为陷蕃年代来解释历史事实才能畅通无阻,今从陈国灿先生之说。

[3] M. Lalou, Cataloguedesprincipant'esduTibetAncien, JA. No. 253. 1965, pp. 189—204.

[4]王尧、陈践译注《敦煌本吐蕃历史文书·赞普传记》,北京:民族出版社,1992 年,第 130、152、166 页。

[5]参见林冠群著《唐代吐蕃史论集》“论唐代吐蕃之对外扩张”一章,北京:中国藏学出版社,2006 年。

[6]第吴贤者著《第吴宗派源流》,拉萨:西藏人民出版社,1987 年,第 249 页。

[7]土观·罗桑却吉尼玛著,刘立千译注《土观宗派源流》,民族出版社,2000 年,第 28 页。

[8]《新唐书》卷 216《吐蕃传上》。

[9]布顿仁青珠著《布顿佛教史》(藏文版),中国藏学出版社,1988 年,第 182 页。

[10]巴沃·祖拉成瓦著《贤者喜宴》(藏文版),民族出版社,2006 年,第 99 页。

[11]《新唐书》卷 216《吐蕃传下》。

[12]王尧编著《吐蕃金石录》,北京:文物出版社,1982 年,第 160、169 页。

[13]王尧、陈践译注《敦煌本吐蕃历史文书·赞普传记》,第 130、152、166 页。

[14]王尧、陈践译注《敦煌本吐蕃历史文书·赞普传记》,第 130、152、166 页。

[15]《资治通鉴》卷 213“唐纪二十九·玄宗至道大圣大明孝皇帝中之上开元十五年丁卯条”。

[16]《资治通鉴》卷 213“唐纪二十九·玄宗至道大圣大明孝皇帝中之上开元十五年丁卯条”;《旧唐书·玄宗纪上》。

[17]《唐会要》卷 97“吐蕃条”。《旧唐书·吐蕃传》记载有所不同:“三年(782)四月,放先没蕃将士僧尼等八百人归还,报归蕃俘也。”

[18]《新唐书》卷 216《吐蕃传下》。

[19]《新唐书》卷 216《吐蕃传下》。

[20]王昶辑《金石萃编》卷 97《颜鲁公宋广平碑》,北京:中国书店,1985 年,第 3 册。

[21]《新唐书》卷 216《吐蕃传下》。

[22]巴沃·祖拉成瓦著《贤者喜宴》(藏文版),第 99 页。

[23]《通典》卷 190《边防六·吐蕃》。

[24]《旧唐书》卷 196《吐蕃上》。

[25]《册府元龟》卷 961《外臣部·土风三》。

[26]《全唐文》卷 716“刘元鼎:使吐蕃经见纪略”,台北大化书局生编本,第 3304 页。

[27]《新唐书》卷 216《吐蕃传上》。

- [28]《新唐书》卷216《吐蕃传下》。
- [29]《旧唐书》卷196《吐蕃下》。
- [30]《新唐书》卷216《吐蕃传下》。
- [31]王尧编著《吐蕃金石录》，第160、169页。
- [32]《旧唐书》卷196《吐蕃下》。
- [33]《唐会要》卷97“吐蕃条”。《旧唐书·吐蕃传》记载有所不同：“三年(782)四月，放先没蕃将士僧尼等八百人归还，报归蕃俘也。”
- [34]参见陈国灿《唐朝吐蕃陷落沙州城的时间问题》，《敦煌学辑刊》1985年第1期，第1页。
- [35]黄永武博士主编《敦煌宝藏》，台湾：新文丰出版公司印行，第10册，第645页。
- [36]《新唐书》卷216《吐蕃传下》。
- [37]《大蕃敕尚书令赐大瑟瑟告身尚起律心儿圣光寺功德颂》，载自《吐蕃僧诤记》，西藏人民出版社，2001年，第354页。
- [38]黄永武博士主编《敦煌宝藏》第122册，第244页。
- [39]《敦煌学大辞典》莫高窟条，上海：上海辞书出版社，1998年，第9页。

三阶教宗教实践的判别标准

杨学勇

(兰州大学敦煌学研究所)

对三阶教宗教实践者的研究,就总体上的研究而言以矢吹庆辉和西本照真为代表。矢吹先生在《三阶教之研究》“史传”部分就三阶教宗教实践者做了一个基本性的研究,并列出了信行歿后至唐显庆(656—660)年间的三阶教系谱。^[1]西本先生在《三阶教の研究》第二章《三阶教の展开》一节中介绍了一些新发现的三阶教宗教实践者的资料,并从总体上列出了三阶教系谱。^[2]个别人物的研究方面,有杨维中对惠恭法师^[3]的研究等。

总体上看,诸文对三阶教宗教实践者的判别标准有所不同,但其标准都过于宽泛,这样无疑会把一些跟三阶教宗教实践者无关的人物归入其中,扩大了三阶教宗教实践者的范围,进而也就扩大了三阶教的影响,但标准过严又可能会缩小三阶教宗教实践者的范围,从而也就低估了三阶教在当时社会中的影响。鉴于前贤诸文都过于宽泛,有些证据不能让人信服,故而本文将确定相对严格的判别标准,二类互相对照可把三阶教宗教实践者大体限定在一个范围,这样必将利于对三阶教的理解。

一、三阶教宗教实践的判别标准

西本先生设定了五条三阶教宗教实践者的判别规律,^[4]即:

- 1、师事信行(与教祖有直接的师徒关系);
- 2、学三阶佛法(学习三阶教独有的重要教义);
- 3、实践不轻菩萨,对民众礼拜行,头陀乞食的苦行,六时礼拜行(具有三阶教特征 的实践);
- 4、住在化度寺三阶院及三阶教寺院的僧人(所属的教团寺院);
- 5、没后,送信行终南山鸱鸣埠尸陀林处舍身供养,后埋于信行墓所侧(舍身供养,埋于教团墓地)。

本文将以此为基础一一进行分析,进而得出本文判别三阶教宗教实践者的标准。

(一)、师事信行者。师事信行是判断其为三阶教宗教实践者最为明显的标准。此外尚有两个问题需要点明:一、信行所师者;二、师事信行,但后来舍弃者。《续高僧传·慧瓚传》明确记载信行曾师事慧瓚,还从明胤禅师受具足戒。此外,可能也曾就学于灵裕禅师。按理他们三人都应对信行有所影响,特别是慧瓚禅师,其本传载其“引摄学徒安居结业,大小经律互谈文义,宗重行科以戒为主,心用所指法依为基,道闻远流归向如市,故其所开悟,以离着为先,身则依附头陀行兰若法,心则思寻念慧,识妄知论”,^[5]这与信行重

戒律、依法不依人、离着、头陀行的主张一致,无疑给信行的影响是深刻的,但却不能把慧瓚及其他两人称为三阶教宗教实践者。信行融会各种思想形成三阶佛法,其独特之处在于强调普法、普敬、不轻行、对根起行等,以“普”为宗。信行乃是三阶教的缔造者,此前不存在过渡人物,没有出现像华严宗有初祖、二祖及集大成者的状况,所以不能把慧瓚等三人归入三阶教宗教实践者当中,说三阶教“其首领是邳都灵裕”^[6]是不确切的。在师事信行者当中,有些教徒先前曾师事他人,后来才归止信行,所以其某些行为可能与三阶教的主张有所差别,如僧邕曾师事僧稠学五停四念观、喜处山林。虽然三阶教重视四念处观,但未见重视五停心观,并认为第三阶众生在聚落胜在山林,但僧邕在师从信行后仍有隐居山林的记载,“后邕典其徒众,隐太白山,一旦谓众僧曰‘当与师等还京’,众敬邕皆从之,即下山”,^[7]从中也可看出一部分僧众是因为敬重僧邕才归依三阶教的。信行弟子慧如,其本传不见于诸高僧传,《法华传记》记载其“舍信禅师三阶邪说,依归法华”,^[8]并说“出《冥志记》,然《冥报记》中虽明此缘,不云讲法华,当知著记所闻不同”,但《冥报记》也载其“被阎罗王请,行道七日”,因其先亡知识(应指信行等人)说三阶佛法而入地狱受苦,故慧如所讲必不是三阶佛法,所以慧如有可能舍弃了三阶佛法。《法华传记》及《冥报记》所载时间都是“隋大业中”,所以推测隋文帝开皇二十年(600)禁断三阶教可能是慧如舍弃三阶佛法的原因之一。即使后来慧如舍弃了三阶佛法,但他的确也曾师事过信行、实践过三阶佛法,所以仍应算作三阶教宗教实践者。

(二)、学三阶佛法。这是判别三阶教宗教实践者最重要的标准。三阶教的独特之处在于劝人普敬、当病授药等,普敬、普法、普真普正佛法、别真别正佛法、对根起行、人集录、三阶佛法等是判别的关键词。认恶虽然也是三阶佛法的重要内容,但其它宗派也强调认恶,所以对于认恶应具体分析,结合三阶教其它特征及用语习惯综合判别。

(三)、实践不轻行、头陀乞食、六时礼拜行。不轻行是三阶教特有的实践行为,行不轻行者可算作三阶教宗教实践者,但头陀乞食的苦行及六时礼拜行则不是三阶教所特有的行为,因此其实践者未必就是三阶教宗教实践者。头陀乞食的内容下文分析,至于六时礼拜行可能始于道安。《高僧传·道安传》云:“安既德为物宗,学兼三藏,所制僧尼轨范,佛法宪章,条为三例:一曰行香定座上讲经上讲之法;二曰常日六时行道饮酒唱时法;三曰布萨差使悔过等法。天下寺舍,遂则而从之。”^[9]又《历代法宝记》载:“作僧尼轨范,佛法宪章,受戒法则,条为三例:一曰行香定坐;二曰常六时礼忏;三曰每月布萨悔过,事相、威仪、法事、咒愿、赞叹等,出此道安法师”,^[10]把六时行道作六时礼忏。此后不管是三阶教礼忏文,还是天台宗《法华三昧忏仪》及华严宗的礼忏法都强调六时礼忏,所以仅说六时礼忏不能准确判别是否为三阶教宗教实践者。《七阶礼》是三阶教特有的礼忏仪,行《七阶礼》者可看作三阶教宗教实践者。

(四)、住在化度寺三阶院及三阶教寺院的僧人。由于史料记载极其简单,所以此处不把客住僧包括在讨论范围,而是统统做常住僧考虑,如此则住在化度寺乃至其它佛寺三阶院的僧尼应可算作三阶教宗教实践者。笼统地说凡是住在三阶教寺院的僧尼就是三阶教宗教实践者不妥,《信行传》说三阶教“又于京城置寺五所”,《冥报记》载“初,信行徒众居京城五寺,后虽侵广,今犹号五禅师”,这五所寺院指化度寺、光明寺、慈门寺、慧日寺、弘善寺。化度寺乃高颍开皇三年(583)舍宅为寺,原称真寂寺,武德二年改称化度寺;弘

善寺是开皇三年(583)独孤皇后为父亲赵景武公独孤信所立,^[11]原称赵景公寺,开皇十八年改称弘善寺;光明寺是开皇四年(584)隋文帝为县延法师而立;慈门寺乃开皇六年(586)刑部尚书李圆通立;慧日寺是开皇六年(586)富商张通舍宅为寺。可见,诸寺在开皇九年(589)信行入京之前就已存在,所以说“置”不合适,说“居”较为严谨。且不说在公元589年之前曾住过此五寺之一的僧侣不是三阶教宗教实践者,就连此后大批住过的僧侣也难以算作三阶教宗教实践者,如释转明“(唐高祖)敕住化度寺”,^[12]完全是因为政治因素。又从神会受禅法的慧坚“禅师以菩萨有违难之戒,圣人存游方之旨,乃随缘应感,西止京师,止化度、慧日二寺”,^[13]显然不能把他归入三阶教宗教实践者行列。《信行传》也仅是记载高颀“邀延住真寂寺立院处之”,只是让信行别居一院而非整个真寂寺都归三阶教。“开元十三年(725)乙丑岁六月三日,敕诸寺三阶院并令除去隔障,使与大院相通,众僧错居,不得别住”,^[14]说明此时三阶教仅仅是占诸寺中的某院,而不能说整个寺院都属于三阶教。唐张彦远《历代名画记》和唐段成式《酉阳杂俎》续集卷五、六《寺塔记》等书中,反映出一个佛寺有禅院、律院、华严、净土、三阶等院,其中长安的净域寺、崇福寺、大云寺、赵景公寺和洛阳的福先寺,皆有三阶院。^[15]又贞元十六年(800)的牒中描述三阶教时仍说“所宗学徒除畿甸外州,今京城内五十五寺各有禅院”,^[16]指的也仅是院。隋唐时寺中有院,各院可能分属不同宗派,各自传播自己的教义,但可能某一段时间某派势力大,成了某寺代表性宗派,从而也就相当然的把该寺称为该宗派的寺院,但仍需知道寺中某些院可能不属于此宗派,所以把某寺称作三阶教寺院,也并非指寺中所有僧尼都是三阶教徒。同理,也并非某些僧尼是三阶教宗教实践者,其居住的寺院就可称之为三阶教寺院,如宝山地区的善应寺、光天寺。

(五)、尸陀林舍身林葬,葬于信行墓侧。见下文分析。

此外,相州知事与高颀不能确切地说是三阶教宗教实践者,他们的政治气氛浓厚,凡是能为他们利用的宗派他们都予以支持,如“齐公高颀,访道遐方,知彦声绩,乃迎至京邑……开皇十六年下敕以彦为大论众主,住真寂寺……彦传业真寂,道俗承音。左仆射高颀奉以戒法,合门取信,于今不倾,并彦之开济。”^[17]本文之所以把他们列入三阶教宗教实践者当中是因为他们在三阶教发展史上占有极其重要的地位,一个是三阶教入京的引导人物,一个是三阶教在京的保护者。

通过以上分析,本文认为判别三阶教宗教实践者的标准应为以下六条:

①有师事三阶教徒经历者,包括师事信行、信行的弟子及其再传弟子等(具有师徒传承关系)

②学三阶佛法者(学习三阶教独有的重要教义)

③葬在信行塔附近乃至葬在百塔寺者(三阶教所属的墓地)

④实践不轻行、实践《七阶礼》、经营化度寺无尽藏者(三阶教独特的实践行为)

⑤住在诸寺三阶院中的僧尼,包括三阶五寺及其它寺院等(诸寺中归三阶教所属的院)

⑥三阶教外护这是最基本的六条标准,只要具备其中之一,一般就可判定为三阶教宗教实践者,特别是对那些似是而非的情况,此六条显得更为重要,如普旷“及进大戒,便行头陀,乞食人间,栖投林冢……头陀自静,夜宿寒林。人有索其首者,旷引刀将刎,乞者止

之。又从索耳,便刳而惠之……武德三年三月,卒于慈门寺,春秋七十三。遗告舍身山路,不须莹塋。弟子捐萃余骨,起塔于终南山龙池之峰”,^[18]其中的头陀乞食、寒林、慈门寺、林葬、终南山都跟三阶教有所关联,但却缺少上述六条之最为关键的判定标准,所以难以把普旷作为三阶教宗教实践者。

对于头陀乞食、林葬、终南山、六时礼拜、无尽藏及化度寺等三阶五寺,这些与三阶教有密切关系而又不是三阶教宗教实践者所独有的特征,应总体上综合判定以确定是否为三阶教宗教实践者。此外,使用三阶教独特用语者,如“第三阶”、“信行”、“人集录”等等,也需要综合判定,而不能一看到这些独特用语就判定其为三阶教宗教实践者。同样,对于那些不具备此六条标准,又不具备三阶教独特用语的情况,也需要仔细分析以确定是否应归入三阶教宗教实践者行列,如僧嗣泰。

二、三阶教宗教实践者及其实践行为

根据上文的判定标准,本文把三阶教宗教实践者列表如下:^[19]

人名	判定标准	归依三阶教时间	出处	备注
信行				三阶教教祖,葬于终南山梗梓谷鸱鸣堆
惠定	师事信行	开皇三年(583)前	信行遗文	信行初期四个善知识之一
道进	同上	同上	同上	同上
王善行	同上	同上	同上	同上
王善性	同上	同上	同上	同上
本济	同上	信行人京前(589年前)	《续高僧传·本济传》	大业十一年(615)九月十二日卒于慈门寺,式奉尸陀,建塔于终南山下
善智	同上	同上	同上	大业三年(607)卒,葬于信行墓之右
道训、道树	师事本济	同上	同上	训有分略之能、树丰导引之说
灵琛	师事信行	可能为信行人京前(589年前)	《慈润寺故大灵琛禅师灰身塔铭文》	贞观三年(629)卒于慈润寺,林葬
相州知事	三阶教外护	587—589年之间	P. 3035R1《相州知事就信行禅师事上朝廷书》	三阶教入京的引导人物
僧邕	师事信行	信行人京前(589年前)	《续高僧传·僧邕传》、《化度寺故僧邕禅师舍利塔铭》	贞观五年(631)十一月十六日终于化度寺院,委质寒林,起塔于终南山下鸱鸣堆信行塔之左

高颀	三阶教外护	589 年	《续高僧传·信行传》	大业三年(607)隋炀帝下诏诛之。邀信行住真寂寺立院处之
裴玄证	师事信行	589 年	《续高僧传·信行传》	卒于贞观八年(634)以前,立塔于至相寺北崖之前
净名	同上	信行人寂前(594年前)	《故大信行禅师铭塔碑》	卒于武德三年(620)前
慧如	同上	信行人寂前(594年前)	《冥报记》卷上、《法华传记》	苦行,武德元年或二年卒于真寂寺
慧了	同上	信行人寂前(594年前)	《大唐光明寺故大德僧慧了法师铭》	显庆元年(656)八月五日卒于光明寺禅坊,收骨起塔于信行墓所
孝慈	同上	信行人寂前(594年前)	《释门自镜录·轻毁教法录三》、《法华传记》卷9	慈门寺,苦行、乞食、六时礼忏、着粪扫衣、常说合不合读诵大乘经
道善	同上	同上	《续高僧传·德美传》	苦行
德美	师事僧邕、默禅师	594 年正月之前 ^[20]	同上	苦行、施舍,不轻行,生常辍想专固西方、口诵弥陀,洁净方等,贞观十一年(637)十二月二十六日卒于会昌寺,收骸起塔于梗梓谷
默	师事道善	589—600 年间 ^[21]	同上	普福田业施舍
僧顺	学当根佛法	604 年左右 ^[22]	《光天寺故大比丘尼僧顺禅师散身塔》	乞食头陀、林葬、普敬认恶,贞观十三年(639)二月十八日卒于光天寺
审	学三阶佛法	七世纪初期 ^[23]	《法门寺惠恭大德之碑》	此碑立于永昌元年(689)
惠恭	师事审禅师	同上	同上	坐禅,施舍,撰《遗教经》、《般若心经》各一部
梁殊	葬于信行墓所	隋代	《大唐故朝议郎行泽王府主簿上柱国梁府君并夫人唐氏墓志铭并序》	该碑载梁殊夫妇“合葬于终南山梗梓谷口隋信行禅师林侧,陪大父录事参军之旧莹”,又记“祖殊,隋蓝门录事参军”
信义	学三阶佛法	619—626 年之间	《太平广记》卷493·杂录一	习禅以三阶为业,于化度寺置无尽藏
裴玄智	监守化度寺无尽藏	贞观(627—649)中	同上	戒行精勤

谿	学三阶佛法		《三阶佛法密记》卷上	《涅槃经》中明三阶十处说
僧海	葬于信行墓所	589—654 年之间	《化度寺僧海禅师方坟记》	永徽五年(654)八月十一日卒,葬于信行墓所
僧行	学三阶佛法	永徽(650—655)中	《法华传记》卷8、《三宝感应要略》卷中第65“书写法华经一日即速救苦感应(出经传)》	行三阶佛法
姚香	实践不轻行	658 年之前	《唐李君夫人姚香墓志》 ^[24]	不轻行,于显庆五年(660)正月八日迁窆于缙氏山之南原
管真	葬于信行墓所	628—659 年之间	《大□□□□都督上柱国□□郡开国公孙管真墓志》	显庆四年(659)八月廿日卒于私第,调露元年(679)十月十四日,弘福寺僧嗣泰收骨于鸚鸣堆禅师林左起塔
管均	同上	598—666 年之间	《大唐故绵州万安县令管府君之墓志》	乾封元年(666)正月十二日卒于私第,调露元年(679)十月十四日,息弘福寺僧嗣泰收其骨于鸚鸣堆禅师林左起塔
管俊	同上	655—667 年之间	《大唐故营州都督上柱国渔阳郡开国公孙管俊墓志》	乾封二年(667)五月廿日卒于私第,调露元年(679)十月十四日,弘福寺僧嗣泰收骨于鸚鸣堆禅师林左起塔
道安	学三阶佛法	608—668 年之间	《道安禅师塔记》	头陀苦行,学三阶集录,于总章元年(668)十月七日卒于赵景公寺(即弘善寺)禅院,起塔于信行塔后
三阶某禅师	同上	672 年之前	P. 2550《三阶教某禅师行状》	林葬,咸亨三年(672)六月十五日卒,葬于蒲州东山阁提寺邪田谷大平下小平堆上口窟
智达、阿相(尼)等数十人	师事三阶某禅师	同上	同上	舍名闻,徒众四事顿舍三业,随遂禅师,更不敢用自己见

王贤等五人	学三阶佛法	同上	同上	向京五众中学三阶佛法
某一名守忠者	师事三阶某禅师	同上	同上	遂耐禅师所听得少分法,在外即为未解者说
嗣泰	迁葬管氏三人于信行墓所	679 年前	《大唐故绵州万安县令管府君之墓志》	弘福寺僧
尚直	葬于信行墓所	603—679 年之间	《大周故居士庐州巢县令息尚君之铭》	调露元年(679)八月十九日卒,长安三年(703)由外孙弘福寺僧定持于禅师林所起坟
梁寺及其妻唐氏	同上	648—688 年之间	《大唐故朝议郎行泽王府主簿上柱国梁府君并夫人唐氏墓志铭并序》	垂拱四年(688)卒,夫妻合葬于信行墓所
三阶大德禅师	学三阶佛法	690 年之后	《皇唐三阶大德禅师碑》	该碑发现于荐福寺内,天授元年(690)献福寺改称荐福寺现知荐福寺大德有法藏、明观
梁师亮	葬于信行墓所	650—694 年之间	《大周故珍州荣德县丞梁君墓志铭并序》	万岁通天元年(696)七月二日卒,葬于终南山至相寺梗梓谷,信行禅师塔院之东
神昉	学三阶佛法	695 年去世	《释门自镜录·轻毁教法录三》“唐襄州神足寺慧眺谤三论拔舌三尺事(孝慈、神昉、信行附)》	着粪扫衣,六时礼忏,乞食,每讲十轮经,常说众生不合读诵大乘经。与玄奘弟子神昉不知是否为同一人。玄奘弟子神昉塔在玄奘塔侧
定持	葬尚直于信行墓所	703 年前	《大周故居士庐州巢县令息尚君之铭》	弘福寺僧
师利	学三阶佛法	七世纪后期至八世纪初期	《开元释教录》卷 18	景龙元年(707)伪造《瑜伽法镜经》
思言	同上	644—712 年之间	《大唐崇义寺思言禅师塔铭并序》	延和元年(712)五月二十二日卒,葬于梗梓谷大善知识林后

法藏	学三阶佛法、 葬于信行墓 所	637—714 年之间	《大唐净域寺故大 德法藏禅师塔铭 并序》	头陀乞食,先林葬后火葬,于 开元二年(714)卒,起塔于禅 师塔右
贺兰氏	葬于信行墓 所	673—716 年之间	《大唐太常协律郎 裴公故妻贺兰氏 墓志铭并序》	开元四年(716)十二月十日卒 于济法寺,葬于信行塔附近
库狄氏	学三阶佛法、 葬于信行墓 所	717 年前	《张说赠太尉裴行 俭神道碑》、《游城 南记》	《文苑英华》卷 883“张说赠太 尉裴行俭神道碑”载其死于开 元五年(717)四月二日,葬于 终南山鹞鸣堆信行塔后
段常省	学三阶佛法, 实践不轻行	674—749 年之间	《唐故优婆姨段常 省塔铭并序》	学普敬法门,慕不轻密行,舍 内外财,林葬
张常求	学三阶佛法、 葬信行塔附 近	645—772 年之间	《优婆姨张常求墓 志铭》	得闻普法,开元十年(772)终 于私第,迁柩于禅师林北起方 坟
湛	师事明观	798 年之前	《湛大师经幢铭》	乞食。于梗梓岗侧殂归,松柏 之下备仪安厝建立宝幢
湛大师 的门人, 如智藏、 法成、 灵秀、 优昙等 21 人	师事湛	同上	同上	
善才	学三阶佛法	800 年左右	日本传《贞元释教 目录》卷 28	化度寺僧,请求把《三阶集录》 编入《贞元释教目录》
善湛	同上	元和(806—820) 末	《沙门善湛受持观 经往生净土》第廿 六	名古屋真福寺所藏,建长六 年(1254)乘忍书写《往生净土 传 桑门戒珠集》卷上。善湛 俗行朴,蒲州人,“初不信净土 教,后见观经,深生信心,悔谢 前愆,回心归西方,专受持观 经,以为净业正因” ^[25] 。
愍静	学三阶佛法、 葬于信行墓 所	778—831 年之间	《僧无可书幢》	师四分律旧疏,临坛法、三阶 法,大和五年(831)正月廿六 日卒于直心寺,葬于三阶教大 禅祖茶毗林畔

愍静大 师门 人:愿 证、循 定、殷 雅、元 雅、启 元	师事愍静	同上	同上	
明观	学三阶佛法		《湛大师经幢铭》	开三阶之奥理,示一性之法 王,敷普口之口,演收慈之本

通过上表,可以发现大多数三阶教宗教实践者的判定是根据前三条判定标准。对于第三条标准需要说明两点:①林葬②三阶教所属墓地。

一、林葬。对于林葬,目前研究最为详细者为刘淑芬《林葬——中古佛教露尸葬研究之一》(一)、(二)、(三),^[26]该文认为林葬源自印度,中国最早施行林葬的僧人是东晋慧远,在信行林葬之前除慧远外,还有智顺、硕公、慧球施行林葬。此后七至九世纪僧人施行林葬的大有人在,如长安延兴寺僧通幽去世,弟子遵其遗志“吾变常之后,幸以残身遗诸禽兽,偿蒙少福,冀灭余殃”,^[27]将他的遗体送到终南之山至相前峰,施行林葬。可见,林葬并非始自三阶教,也不是三阶教特有的实践方式,而是五至九世纪流行的僧侣葬法。信行为什么施行林葬,可能跟当时佛教界对三阶学说的怀疑有关。《信行传》载信行死后“舍身收骨两耳通焉”,^[28]为何有此记载?强调灵异现象宣扬佛法神通固是一个方面,但暗示信行学说当时仍处于被怀疑状态“有疑信行法者”乃是更重要的信息。据《付法藏因缘传》记载:“时婆罗门问优婆塞:‘我此髑髅皆悉无异,何故价直而有差别?’优婆塞言:‘如前髑髅有通彻者,斯人生时听受妙法,智慧高胜贵其若此,相与多价;其半彻者虽听妙法未善分别,以是因缘与汝少直;全不通者此人往昔都不听法,吾以是故不相与价。’”^[29]知若人生前听闻妙法则两耳贯通,对此杰米·霍巴德认为此说证实了两点:一是减轻了在京诸师对三阶教的怀疑;二是确信信行的佛法是真佛法。^[30]然而更反映出当时对信行学说的怀疑,其学说在京已受到攻击,双耳贯通的说法只是缓解了被攻击的程度,进而也可以推知在信行死前,当时的佛教界已把三阶教当异端看待。也许信行之所以选择林葬的目的就是为了使双耳贯通,考虑到当时佛教界对三阶教的攻击,信行为了其教的生存,舍身林葬令鸟虫、禽兽食啖之,经一段时间而收取遗骨,相信在此过程中虫蚁是有可能钻通双耳的,而且为了佛法的流通而采取一些方便之法在诸多佛教史料中多有所见,那些幻术、灵验之类的事情都属此类,以明佛法之神通而震耸世俗,使生敬信之心。故迫于当时的形势,信行遗嘱弟子采取一些方便之法也是情理之中的事。当然此说难免有些以小人之心度君子之腹的嫌疑,然而亦不失为一种说法,而且信行此举也的确收到了一些成效“(京城诸师)乃皆惭悔信服”。库狄氏葬在信行塔侧可能是出于对信行的崇拜,也可能有难言之隐。据卢向前先生研究裴行俭与库狄氏乃是翁媳婚,其中理由之一即是说库狄氏的祔葬问题。考《文苑英华》诸多神道碑、墓志铭,皆有前后夫人祔葬于一处之情状,据张说《裴行俭神道碑》(《文苑英华》卷 883“张说赠太尉裴行俭神道碑”)记载裴行俭死后“葬

我宪公于闻喜之东良原,礼也”,而库狄氏却葬在“信行禅师灵塔之后”。之所以不合葬于闻喜裴行俭处,恐怕乃是因其先嫁裴贞隐,后妻裴行俭,成翁媳婚之胡化状态,假若她归葬闻喜,则其位置将使她处于难堪的境地,这一心境,作为库狄氏儿子的裴光庭也深深理解,于是对于她的不葬闻喜而葬终南之主张便也听之任之。^[31]

二、三阶教所属墓地。由于弟子“送(信行)尸,终南山鸱鸣之堆,道俗號泣声动京邑,舍身收骨两耳通焉,树塔立碑在于山足”,所以一般把终南山梗梓谷鸱鸣堆信行舍身供养处作为三阶教圣地,武周万岁通天二年(697)之前于此建信行禅师塔院(据《大周故珍州荣德县丞梁君墓志铭并序》),宋太平兴国三年改称兴教院,元名百塔兴教禅院或百塔,若严格以百塔寺之名为标准,则可能从明代开始(至晚1417年),^[32]所以可以把葬在信行墓侧者乃至葬在百塔寺者称为三阶教宗教实践者。终南山梗梓谷有两处著名的寺院,即至相寺与百塔寺。至相寺由彭渊法师创建,约在开皇十五年时由梗梓谷内峡谷迁至原址西南坡阜,即现在的至相寺(国清寺)所在地。百塔寺与至相寺并非在同一处寺址,百塔寺在终南山梗梓谷口,是三阶教的圣地,而至相寺则在梗梓谷内,是华严宗的祖庭,由于至相寺的声望使得许多僧侣埋葬在其左右,如慧藏、慧海及华严信徒刘晏、韩德曜^[33]等,不能把葬于至相寺附近的僧侣误以为三阶教宗教实践者。由于至相寺创建时间比信行禅师塔院为早,而且名声巨大,使得许多僧侣都用至相寺来标示埋葬地,连三阶教宗教实践者也不能例外,如裴玄证“生自制碑具陈己德,死方镌勒树于塔所,即至相寺北崖之前三碑峙列是也”。所以单纯说林葬并且葬在终南山梗梓谷乃至葬在至相寺附近的僧侣都不能确定其为三阶教宗教实践者,如王居士、慧欢、梁君妻成淑等人。另外,刘淑芬认为“宝山为一三阶教徒重要的墓塔区”,本文认为此观点不妥,因为在三阶教塔林形成之前宝山塔林早已有之,而且宝山地区仅能确定两例三阶教宗教实践者。

在现有三阶教资料中,我们发现三阶教在实行《七阶礼》之前,教徒实践过方等忏,《历代三宝记》卷12载:“门徒悉行方等结净、头陀乞食、日止一食”,^[34]但在三阶教宗教实践者中仅能确定德美“洁净方等”。方等忏最早始自何人不得而知,“在慧皎所撰《梁高僧传》中记载法达曾经修此忏法。而在《续高僧传》及《隋天台智者大师》记载中,修方等忏法者更多”,^[35]说明南北朝时期方等忏即已流行,虽然后来智者大师制作了《方等三昧行法》,用天台教学阐释方等忏法,但本文推测三阶教徒修行的方等忏应不是依据智者的版本,应主要还是依据南北朝时期的版本。《续高僧传·德美传》对德美习方等忏的表现有所描述“美乃于西院造忏悔堂,像设严华堂宇宏丽,周廊四注复殿重敞,誓共舍生断诸恶业,镇长礼悔洁净方等,凡欲进具必先依凭,荡涤身心方登坛位”,^[36]据此内容我们仅知方等忏需庄严道场、断诸恶业、荡涤身心,而不能获得《大方等陀罗尼经》卷一所说:“七日长斋,日三时洗浴,着净洁衣,座佛形像,作五色盖,诵此章句,百二十遍,绕百二匝。如是作已,却坐思惟。思惟讫已,复更诵此章句,如是七日”^[37]乃至智者《方等三昧行法》中所载的具体信息。在德美之后再未发现有关三阶教宗教实践者修行方等忏法的记载,这应与此后三阶教宗教实践者多修行本教的礼忏仪——《七阶礼》——有关。

虽然上表所列人物,我们都把他们归入三阶教宗教实践者行列,但作为一个教派其众多实践者不可能对某些问题的态度始终保持一致,从而使得其中有些人物算不上是严格的三阶教宗教实践者,如德美“生常辍想专固西方、口诵弥陀,洁净方等”,就显出了净土

宗的特点。此种情况似乎说明当时的僧侣并非严格的按照宗派来学习经典,某些僧侣也根据其兴趣学习其它宗派的东西,从而判断宗派应根据其师承及所学的主要经典,如上表中的神昉,若跟玄奘弟子神昉是同一人的话,虽然把他归为三阶教宗教实践者,但仍认为其为唯识宗僧人。

除上表所列三阶教宗教实践者外,还有许多跟三阶教有所交涉的人物,既包括对三阶教抱有好感者,又包括激烈批评三阶教者。

现列表如下:

人名	出处、交涉内容	备注
法琳	《隋信行禅师传法碑》撰者	该碑撰写于开皇十四年(594)正月,法琳跟地论宗静渊弟子法琳不能确定是否为同一人,但霍巴德认为他们可能是同一人
萧瑀	《大唐光明寺故大德僧慧了法师铭》载:“文帝……敕令太子太保宋公瑀大德僧内铨简三人,所以辟召法师,方拟对扬宸极宋公共论法相,鄙吝便祛,似遇天亲如逢无著因而居口”	《旧唐书》卷 63 言其与傅弈在宫廷论战,是佛教外护
唐临	《冥报记》卷上载有信行、慧如等事迹	高颀外甥。小南一郎认为如果假定无误的话《冥报记》最核心的内涵就是宣扬三阶教僧侣们的事迹 ^[38]
道会	《续高僧传·道会传》载:“京师有无尽藏,恒施为事,会致书曰‘……头陀聚落唯事一餐,宴坐林中但披三纳……履不轻之行,思振锡以避虫……’,书达即送裘鞋给之”	与法琳同修《辨正论》
大行	道镜、善道集《念佛镜》载:“故大行和上当在之日,亦有数个三阶,舍三阶法归依和上念佛。”	有关大行和上的考证见《塚本善隆著作集》第三卷《中国中世佛教史论考》,第 246—247 页
某左戎卫兵曹参军	金川湾三阶教刻经窟所刻《七阶佛名经》题记“左戎卫兵曹参军……施手书”	该刻经窟年代大约为“唐高宗龙朔二年至咸亨元年(662—670 年)期间” ^[39]
某乙	《释门自镜录·轻毁教法录三》载某乙“见信行禅师作大蛇身,遍身总是口。又见学三阶人死者,皆人此蛇身口中莫知去处”,因此故来京城报僧静禅师	神都福先寺僧某乙
智俨	集《华严五十要问答》,对三阶教“普敬认恶义”有详细说明	华严宗第二祖

张廷珪	《唐信行禅师碑》越王贞撰、张廷珪书	该碑武后时立
李仲寂 王基	P. 2550《三阶教某禅师行状》载“护法人李刺史是”，并记载禅师让王基在其去世后扬却骨灰	蒲州刺史李仲寂
昙行	P. 2550《三阶教某禅师行状》载昙行与禅师有所争论	西京邪善持戒僧昙行。“关内诸寺大德比来常欲拟奏阁梨，昙行劝谏不奏，诸僧故遣昙行和会阁梨”
怀感	撰《释净土群疑论》，其中卷三、卷四对三阶教有所批判	怀感，净土宗僧人
窥基	撰《西方要决释疑通规》，其中对三阶教有五疑	窥基，慈恩寺僧人
郭□□	《法门寺惠恭大德之碑》载“郭□□一心供养”	该碑立于 689 年，是三阶教实践者惠恭自树其碑
李贞 薛稷	《随大善知识信行禅师兴教之碑并序》越王贞纂、前中书舍人薛稷书。该碑重点在于阐发“善恶”教义	该碑神龙二年(706)八月立。李贞，唐太宗第八子，垂拱四年(688)起兵反对武则天，兵败自杀。西本先生认为此事可能跟武则天禁断三阶教有直接关系(《三阶教の研究》，第 134 页)。霍巴德认为薛稷是唐信行禅师兴教碑的书写者，并且跟伪造《佛说示所犯者瑜伽法镜经》有关，所以可以暂时认为是一个三阶教徒或者说至少是个三阶教信仰者。他于 713 年密谋毒害玄宗失败后被迫自杀 ^[40]
于益 张楚昭 韩择木	《唐再修隋信行禅师塔碑》于益奉敕撰、翰林侍诏张楚昭奉为皇帝施手书、韩择木奉敕题额，碑阴批答僧义真	应是指日本所传《贞元新定释教目录》中所说的“去大历六年(771)伏奉 御制再修灵塔碑文并 御制碑额 敕令太子少保韩择木题”
义真	《义真再修隋信行禅师塔碑阴批答》	应包括在日本所传《贞元新定释教目录》所说的“前后 手诏答表一十九道，共为十卷”中
圆照	《宋高僧传·圆照传》载圆照为《隋传法高僧信行禅师碑表集》三卷著者	贞元十六年(800)圆照奉诏撰《贞元新定释教目录》

唐方旒	《唐化度寺三阶院尊胜陀罗尼经石柱》撰序并书	贞元十六年(800)
无可 叡川	《僧无可书幢》,无可书、叡川文	该碑主要述说三阶教徒惣静
惟则	《唐化度寺三阶院尊胜陀罗尼经石柱》撰序并书	会昌二年(842)
辛愿	书道博物馆本 ^[41] R1 号为《七阶礼》内容	该卷尾题“显德二年(955)乙卯岁四月二十二日,大玄寺僧辛愿进记”
志殷	北 8318(昆 96)R1 号为《七阶礼》内容	该卷尾题“上元三年(676)正月五日灵图寺僧志殷书写了奉上
吕□	北 8338(字 80)号为《七阶礼》内容	该卷尾题“乙巳年□五月十五日比丘吕□写毕记之也”
石禄山	S. 2360 号为《七阶礼》内容	该卷尾题“清信弟子石禄山敬写此经,愿所有罪障愿皆消灭,合家大小平安远行边□□见面”
惠进	S. 236R1 号为《七阶礼》内容	该卷尾题“□乙□十月二日弟子僧惠进写,记之耳”
戒薰	P. 3842R1 号为《七阶礼》内容	该卷尾题“大云寺临坛供奉大德沙门戒薰,右启补充释门法律丁亥年□□□□”
县真	俄 Дх00668 号为《七阶礼》内容	该卷尾题“比丘县真写记”

其中某些对三阶教抱有好感者,也许是三阶教宗教实践者,但缺乏确切的证据,所以放在此处,如义真。对三阶教进行批判者多是从净土宗立场出发,表中只列了某些批判三阶教著作的撰写者,而对于集录者没列,如《念佛镜》集者道镜、善道。表中有些人物是奉敕而跟三阶教发生关系的,如于益,此类人物以政治动向为风向标,对三阶教到底抱何种态度难以明确。

根据本文的判定标准,依据归依三阶教的大致时间,可把三阶教系谱列表如下:

三、三阶教理想的宗教实践者——哑羊僧

三阶教把其共同实践者称为善知识,只有依善知识同行彻底者才能同聚相依修道。

金川湾所刻第一经《明诸经中对根浅深发菩提心法》第四大段“对根起行浅深法”下第三段“明下根菩萨所依善知识者”中的子段分出下善知识与上善知识，^[42]第一子段是将诸佛菩萨与二乘凡夫一同说者，名为下善知识，有四种：亲近善友、专心听法、系念思惟、如法修行。“亲近善友”者，即是善知识异名，善知识者能教众生远离十恶、修行十善，是义故名善知识。“亲近善友”而修行者有五种：“一者、明自离十恶，亦教他离十恶；二者、自修菩提，亦能教他修行菩提；三者、自能修行信戒布施、多闻智慧，亦能教他信戒布施、多闻智慧；四者、所作之事不求自乐，常为众生而求于乐；五者、见他有过，不讼其短，口宜常说纯善之事。明是义，善知识能令善法增广。如胜相，以知经说。”“专心听法”也有五层意思。“系念思惟”有三层意思，“譬如病人虽闻医教及药名字不能愈病，以服食故，能得去病。虽听十二深因缘法，不能断除一切烦恼，要因系念思惟故，能得断除。”“如法修行”无子句。第二子段是唯佛菩萨一处说者，名为上善知识，有四种。P. 2283《发菩提心法》说此“依善知识，如《涅槃经》第七功德中说”。^[43]

三阶教理想的善知识是哑羊僧。“明第三阶空见有见颠倒邪见成就九种人对根起行出世道者”于内第七段：

明求一切善知识尽者，于内有三。一者、文义俱不解哑羊僧。二者、解文不解义哑羊僧。此二种哑羊僧善知识云何可识？必以法验之可知是非，于内有六阶：一者、三业性濡，从生已来于他一切众生，不敢共他相嗔相打乃至不敢嫌他；二者、性自缩头，在家不能作家长乃至不能作官职；三者、性自畏罪不作十恶，亦不犯戒；四者、从出家已来，性自持戒避罪；五者、从出家已来，常缩头不肯作人主、法主等；六者、乐学十二头陀，常乐受下、常乐受恶。从生乃至出家已来，具此六种堪共同聚依作善知识。设有犯戒即多惭愧恒不覆藏，虽犯禁戒终不重犯，余行与上同者亦得依作善知识。三者、利根人内有彻到学当根七法六法，乃同上哑羊僧畏罪等彻倒（到）者亦得依作出世善知识。^[44]

文义俱不解哑羊僧与解文不解义哑羊僧一般合称两种最大钝根哑羊僧，在对第三阶的描述中经常提到，检验他们的六个方面都是对第三阶众生的要求。只要能达到这六个方面就能成为一乘人，从而上升到第一阶根机。第一阶净土因果“断未入佛法以前恶者有五种：一者、一乘根机凡夫菩萨从有心有识已来，性自受恶；二者、性自舍好；三者、小胆；四者、慈悲；五者、缩头。受恶者，在家一切苦作，恒欲自作，不差余人皆尽心尽力无有乖心，一切恶衣恶食乐自受用、乐自见己过、不见他过者是一乘之人。舍好者，在家所有一切乐事，一切好房舍、卧具、衣服、饮食悉不自受，悉舍与父母兄弟，不见己好，唯见他好者是一乘人，乃至在畜生道中亦复舍好，性分调善，或作狗身，与众多狗共食好食不共余狗争，使他食足离处，然后乃食者是一乘根性众生，余六道众生内一乘根性亦如是，类以可知。三者、小胆。在家不敢与他相嗔相打，见他有短终不能道，畏前人嗔，俱如是者一乘人，乃至在畜生道中小胆畏人者亦是一乘根机众生。四〔者〕、慈悲者。从无始已来恒怜悯一切众生终不打骂杀害于一切众生亦不生嫌，好事乐事恒舍与众生故名慈，苦恶恒自受故名悲，但如是者是一乘人。缩头者，在家不敢作家长，不能作官府，乃至不作村邑聚落主断事人等，但使性如是者是一乘人。”^[45]可见，这五种恶跟前面检验哑羊僧的六个方面大体一致，从而也就说明三阶教希望哑羊僧具备第一阶众生的特点。不过他们跟第一阶众生的区别

应在于第一阶众生既解文又解义。此处提到的第一阶五种恶是三阶教一直所追求的目标,实质上是一种善而不是恶。“唯除于一切最大钝根众生两种哑羊僧内犹有少分不为求一切名闻、不为求一切利益、不为求一切胜他等故学一切佛法真善真正持戒人者不在其限。文当遣最大钝根众生劝化营理僧事、与出家人作和上阿闍梨学习诵等,如《大方广十轮经》说”^[46],指出哑羊僧只要不求名求利、不自高轻他也是可以营理僧事、作人主法主、学读经诵经等的。

注 释

- [1] 矢吹庆辉《三阶教之研究》,东京:岩波书店,1927年,第34—108页。
- [2] 西本照真《三阶教の研究》,东京:春秋社,1998年,第77—119页。
- [3] 杨维中《唐初三阶教大德惠恭行历及其佛学思想——〈法门惠恭大德之碑〉考释》,《世界宗教研究》1999年第1期,第81—91页。
- [4] 西本照真《三阶教の研究》,第78—79页。
- [5] 道宣撰《续高僧传·慧瓚传》,大藏经刊行会《大正新修大藏经》(以下简称《大正藏》)第50册,台北:新文丰,1983年,第575页上。
- [6] 董家亮《安阳灵泉寺·大住圣窟:隋代〈礼佛·忏悔等文石刻〉的清理发现及意义》,《佛学研究》2002年刊,第319页。
- [7] 唐临撰《冥报记》卷上,《大正藏》第51册,第788页中。
- [8] 僧详撰《法华传记》,《大正藏》第51册,第57页下。
- [9] 慧皎撰、汤用彤校注《高僧传·道安传》,北京:中华书局,1992年,第183页。
- [10] 《历代法宝记》,《大正藏》第51册,第182页下。
- [11] 王亚荣《隋大兴城佛寺考》,《世界宗教研究》2005年第1期,第53—54页。
- [12] 道宣撰《续高僧传·转明传》,第652页下。
- [13] 《慧坚禅师碑》,参杨曾文《关于〈唐故招圣寺大德慧坚禅师碑〉的补充说明》,《中国社会科学院研究生院学报》1995年第4期,第37页。
- [14] 智昇撰《开元释教录》卷18,《大正藏》第55册,第679页上。
- [15] 刘长东《论隋唐三阶教与净土教的关系》,四川大学中文系《新国学》编辑委员会编《新国学》,成都:巴蜀书社,2000年,第376页。
- [16] 日本传《贞元释教目录》卷28,参塚本善隆著《塚本善隆著作集》第三卷《中国中世佛教史论考》(东京:大东出版社,1975年),第384页。
- [17] 道宣撰《续高僧传·法彦传》,第505页下。
- [18] 道宣撰《续高僧传·普旷传》,第512页中、下。
- [19] 本列表所参考成果有:矢吹庆辉《三阶教之研究》,第34—108页;西本照真《三阶教の研究》,第77—119页;杨维中《唐初三阶教大德惠恭行历及其佛学思想——〈法门惠恭大德之碑〉考释》,第82—83页;爱宕元《唐代河东闻喜的裴氏与佛教信仰——中眷裴氏の三阶教信仰を中心として》,吉川忠夫编《唐代之宗教》,京都:朋友书店,2000年,第55—56页;神田喜一郎《神田喜一郎全集》(第一卷),京都:同朋舍,1986年,第277—308页、360—373页;陈祚龙《隋唐京师三阶教寺院沿革即某些曾与该教颇有关系之缙素士女的行谊记述小集》,陈祚龙著《中华佛教文化史散策五集》,台北:新文丰,1987年,第255—286页。等等。
- [20] 《冥报记》卷上“信行条”载僧邕于信行去世前夕从太白山还京师,又《续高僧传·僧邕传》载:“及行之歿,世网总徒众,甚有住持之功,以贞观五年十一月十六日,终于化度寺院”,应没再回太白山,

而《德美传》载：“(德美)开皇末岁，观化京师受持戒检，礼忏为业，因往太白山诵佛名经一十二卷……太白九陇先有僧邕禅师，道行僧也，因又奉之而为师导，从受义业亟染暄凉”，故此时德美可能就已从僧邕学三阶佛法。

- [21]《续高僧传·德美传》载：“故默之弘奖福门开悟士俗广召大众，盛列檀那利养所归京辇为最……故自开皇之末，终于大业十年，年别大施，其例咸尔”，故推测默禅师在开皇末年(600)之前就归依了三阶教。
- [22]李裕群《北朝晚期石窟寺研究》，北京：文物出版社，2003年，第250页。
- [23]《法门寺惠恭大德之碑》载：“(惠恭)年甫十四依慈门寺道场审禅师听受三阶佛法……年廿三，还居此寺……贞观之末，沐浴舍利……”，据此推测惠恭七世纪初期归依审禅师。杨维中认为“惠恭依从审禅师为师，大概在武德末年”。(参杨维中《唐初三阶教大德惠恭行历及其佛学思想——〈法门惠恭大德之碑〉考释》，第84页)
- [24]相关内容为“……加以结念三空，归诚四谛，不轻之行，实会天机，檀度之因，弘于善本，散花贝叶造次不忘……”，说明该碑碑主信仰三阶教。该碑发现于河南省洛阳偃师市，碑定名为《唐李君夫人姚香墓志》，首题“唐台登县令李君故夫人姚氏墓志铭并序”，墓志记姚香于显庆三年(658)三月二十四日卒，显庆五年(660)正月八日葬。参赵君平、赵文成编《河洛墓刻拾零》(上)，北京：北京图书馆出版社，2007年，第82页。
- [25]参塚本善隆著《塚本善隆著作集》第三卷《中国中世佛教史论考》，第244页。
- [26]刘淑芬《林葬——中古佛教露尸葬研究之一》(一)、(二)、(三)，《大陆杂志》第96卷第1、2、3期，1998年，第22—31、25—43、20—40页。
- [27]道宣撰《续高僧传·通幽传》，第610页下。
- [28]另外，《冥报记》卷上也有相似记载：“初京城诸师，有疑信行法者，至是相与议，据《付法藏经》，若人通身，过去闻正法故。于是共观信行头骨，两耳正通乃皆惭愧信服。”(见《大正藏》第51册，第788页下。)
- [29]吉迦夜共昙曜译《付法藏因缘传》卷6，《大正藏》第50册，第322页中。
- [30]Jamie Hubbard, *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*, Honolulu: University of Hawai'i press, 2001, p. 14.
- [31]卢向前《敦煌吐鲁番文书论稿》，南昌：江西人民出版社，1992年，第35—36页。
- [32]段志凌《关于长安百塔寺和至相寺寺址问题的说明——与冯贺军先生商榷》，《考古与文物》2006年第3期，第70页。
- [33]参段志凌《关于长安百塔寺和至相寺寺址问题的说明——与冯贺军先生商榷》，第70页。冯贺军《长安终南山至相寺多宝塔善业佛考》，《考古与文物》2005年第1期，第73页。
- [34]费长房撰《历代三宝记》卷12，《大正藏》第49册，第105页中。
- [35]圣凯《中国佛教忏法研究》，北京：宗教文化出版社，2004年，第87页。
- [36]道宣传《续高僧传·德美传》，第697页上、中。
- [37]法众译《大方等陀罗尼经》，《大正藏》第21册，第645页中。
- [38]小南一郎《六朝隋唐小说史的展开と佛教信仰》，福永光司编《中国中世の宗教と文化》，东京：株氏会社，1982年，第480页。
- [39]张总、王保平《陕西淳化金川湾三阶教刻经石窟》，《文物》2003年第5期，第72页。
- [40]Jamie Hubbard, *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: The Rise and Fall of a Chinese Heresy*, p. 208.
- [41]即中村不折本，此藏本收入《大正藏》第85册，第1303中—1304中。
- [42]此刻经笔者未见到，所述内容据张总《陕西新发现的唐代三阶教刻经窟初识》(荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》，上海：上海辞书出版社，2003年)一文，第183页。另参董家亮《三阶教研究中的几

个问题》，《佛学研究》2004 年刊，第 129—130 页。

[43]《发菩提心法》，西本照真著《三阶教の研究》，第 607 页。

[44]《对根起行法》，《三阶教之研究·别篇》，第 124—125 页。

[45]《对根起行法》，第 140—141 页。

[46]《(本邦所传)三阶佛法》卷 1，《三阶教之研究·别篇》，第 264 页。

藏学与国学

柴剑虹

(中华书局)

“藏学”(Tibetan studies 或 Tibetology),是以我国西藏地区及藏民族的历史文化为主要研究对象的一门综合性的学问。“国学”的研究范围,则应该包括我国各族人民共同创造的历史文化,而不仅仅是汉民族的传统文化,“国学”不应是“儒学”或“儒家文化”的代名词。后者,自季羨林教授提出“大国学”的概念以来,已经为越来越多的专家学者所认同。因此,藏学理应是国学的一个重要组成部分。在今天,藏学自然也不能游离于国际汉学、中国学之外,就像敦煌学、于阗学、龟兹学、西夏学也都是“中国学问”一样。

藏区古代为羌、戎之地,居住多个部落,崇信苯教。藏族语言属于汉藏语系藏缅语族藏语支(部分藏族使用羌语支的羌语、普米语等)。公元7世纪时以山南地区雅隆农业部落为首的部落联盟建立了奴隶制吐蕃政权。松赞干布赞普(敦煌文献中其原名赤松赞,?-650)统一西藏后,定都拉萨,由通弥桑布扎(又译图弥三菩扎或端美三布扎)参照多种古梵文字体创制藏文字;松赞干布于公元641年娶文成公主,与唐王朝联姻,并派遣贵族弟子到长安学习,促使中原文化、科技、工艺等陆续传入藏区;赞普本人也皈依佛教,作为中国佛教一支的“藏传佛教”(喇嘛教)开始形成并逐渐发展,到11—12世纪中出现了宁玛、噶举、格鲁、萨迦、噶当等多个教派。上世纪50年代前,由于绝大多数藏区居民崇信藏传佛教,僧人占人口比例大,所以该地区的历史文化(包括文学、哲学、艺术、教育、医学、民俗)和政治、经济与佛教有着特别密切的关系。同时,自唐以来的一千多年里,藏传佛教文化与中原地区佛教文化的交流与相互影响也大大促进了我国文化艺术的发展,成为佛教中国化进程中不可或缺的重要环节。

在《中国藏学》创刊20周年之际,石方夏先生曾撰文对该刊20年间所载文章进行了详尽的数据分析。《中国藏学》所刊论文内容涉及政治、经济、历史、宗教、文化、教育、民族、民俗、文学、历史、文献、艺术、考古、地理环境、建筑、语言文字、医药及国外藏学等各个领域,其中宗教、民俗、文化传承、文学艺术等方面的论述不仅与中国传统文化研究的关系特别密切,而且涉及其他少数民族与地域文化的文章最受关注,被学术界引用的频次也最高。例如史金波的《西夏的藏传佛教》、蔡景峰的《从〈佛学养生经〉看藏医的养生学》、张羽新的《元代的维吾尔族喇嘛僧》、王继光等的《敦煌汉文吐蕃史料综述》、郑炳林等的《吐蕃统治下的敦煌粟特人》等,都在学界产生了较大影响。笔者特别注意到了吴均先生最近发表的《吐蕃时期青海地区的文化钩沉——论前宏期多麦藏区文化的发展》一文。文章不仅以文物、史料、传说证明多麦地区是汉藏文化交流和融合的重要地域,而且对8世纪中叶至9世纪中叶吐蕃占领并实际统治河西、陇右地区的百余年间,不同宗教文化的碰撞

导致兼收并蓄、融合创新的事实进行了中肯的分析。其中论及这一时期随着造纸技术的应用,不但推动了译经、抄经事业的发展,促使可黎可足赞普对藏文进行重大改革,而且汉藏间文化交流也掀起了新的高潮。敦煌莫高窟藏经洞所遗存的内容丰富的大量藏文写本就是有力的证据。今天,随着皮藏于世界各地的敦煌文献的全面刊布,研究敦煌学的各个分支,也越来越离不开对藏经洞所出藏文文献(包括汉藏对照双语文献)的整理与研究。下面,我再就敦煌文献研究与藏传佛教关系较紧密的几个问题,提出自己的粗浅认识以就正于方家。

第一,敦煌“汉密”文献与“藏密”文献的关系问题。作为与“显教”相对的“密教”,约于公元 8 世纪初传入我国中原地区,形成“汉密”;稍后又传入藏区,形成“藏密”。近些年来,李小荣博士对敦煌文献中的汉密经典做了全面的调查梳理,有很好的研究成果问世。而其与敦煌藏密文献关系的研究,学界研究成果尚属零星。例如在吐蕃统治沙州晚期到归义军张氏政权初期的著名翻译家管法成,精通梵、藏、汉文,其在敦煌从汉文译为藏文的佛经《金光明最胜王经》(又有藏文音写汉文本)、《贤愚因缘经》、《入楞伽经》、《般若波罗蜜多心经》等在藏经洞文献里有不少写本,他所译的属于汉密的《诸星母陀罗尼经》、《金有陀罗尼经》也各有数十个卷号的写本存于藏经洞;至于他译成藏文的敦煌本《解深密经疏》,由于汉文本的散佚,成为弥足珍贵的孤本。诸如此类密宗汉文典籍与藏文典籍的关系问题,其对我国传统的文献学、宗教学、翻译学及语言文学的贡献,是一个值得深入探究的课题。

第二,敦煌文献中所见藏传佛教寺院教育和我国传统学校教育的关系问题。我们从藏经洞文献得知,吐蕃统治敦煌和其后的归义军时期,敦煌地区的寺院办学校(寺学)相当兴盛,甚至在整体教学质量上超过“官学”(州郡、县学)和“义学”(私塾),导致统治集团的上层人物子弟不入官学进寺求学成为普遍现象。藏经洞文献中除佛经、道经等宗教典籍以外的史书、文学作品和童蒙读物、语言类工具书等,有许多均应是当时寺学教授“外学”的教材或学士郎作业。其中不少既有汉文写卷,又有藏文写本,还有汉藏对照本。例如藏文本的《尚书》、《战国策》、《孔子项橐相问书》、《茶酒论》、《寒食篇》、《千字文》(藏文注音)、算术口诀、汉藏经名对照、汉藏词汇对照等,既从不同的层面反映了汉藏文化交流的情况,更是研究藏传佛教寺院学校教材、教法、师资及双语教学的宝贵资料,其与我国以儒家文化为主流的传统教育的关系不容忽视。

第三,敦煌藏文佛教文献中的发愿文与汉藏世俗生活的关系问题。近年来,黄维忠博士对藏文发愿文的研究取得了可喜的成果,在他的专著《8—9 世纪藏文发愿文研究——以敦煌藏文发愿文为中心》中,论及吐蕃发愿者、发愿对象及发愿目的和汉藏发愿文对比研究的部分值得关注。因为这些发愿文不仅涉及吐蕃贵族、官吏的祈愿,而且更生动、实际地表达了广大藏族民众的愿望,其中最核心、常见的主题即是渴望摆脱战乱,祈福和平,不但唐、吐蕃、回鹘之间“和盟永固”,而且可以长久地享受信仰佛教带来的福祉。这和中原民众的期盼是完全一致的,也完全符合儒家、道教追求中和大同的理想。中古时期的敦煌,是移民众多、民族聚居、宗教兼容、经济发达、文化繁荣的地区,长时期的和谐稳定,保证了灿烂辉煌文化艺术的发展与传承。其中的历史经验教训,值得我们借鉴。

我认为以上所提虽然只是很粗浅的一些想法,但是否可以为我们探究藏学与国学的

关系问题提供一点思路? 西藏是我国不可分割的神圣领土,藏族是中华民族大家庭中值得自豪的成员,博大精深的藏学是中国学术文化园地里芬芳四溢的嘉卉奇葩,理所当然是需要大力弘扬的国学的重要组成部分。

注 释

[1]石方夏《〈中国藏学〉载文及载文被引数据分析研究》,《中国藏学》2008年第1期。

[2]吴均《吐蕃时期青海地区的文化钩沉——论前宏期多麦藏区文化的发展》,《中国藏学》2008年第1期。

[3]李小荣《敦煌密教文献论稿》,北京:人民文学出版社,2003年。

[4]黄维忠《8—9世纪藏文发愿文研究——以敦煌藏文发愿文为中心》,郑炳林、樊锦诗主编“敦煌学博士文库”,北京:民族出版社,2007年。

敦煌学会、敦煌学、传统文化简述

徐自强 吴梦麟

(国家图书馆古籍馆;北京石刻艺术博物馆)

一、敦煌学会

“敦煌学会”是中国敦煌吐鲁番学会的简称。敦煌学会于1983年秋在甘肃兰州成立,于今正值二十五周年。今天在兰州大学举行这次学术讨论会,恰逢这个成立纪念日,正好也可以从某种意义上将这次学术讨论会,称为纪念“中国敦煌吐鲁番学会”成立二十五周年的纪念会。

(一)敦煌学会能于1983年在兰州成立,是有一些特殊的时代背景的

1、它是在敦煌遗书发现后经过了三个阶段的发展,历80多年的岁月,各方面都有了巨大的变化后出现的。

1983年成立大会上,教育部顾问周林同志在讲话中说:“八十多年来,我国经历了三个历史时期,敦煌吐鲁番文物的历史命运和我们祖国的坎坷经历正相一致。”^[1]其中第一个时期是:1899年敦煌莫高窟藏经洞的经卷和1902年吐鲁番伯兹克里千佛洞的壁画被发现后,大批稀世文献遭英国、法国、俄国和日本的一些学者的掠夺,大量的文书卷子和绘画卷轴流落海外,爱国的学者望之兴叹:“敦煌者,吾国学术之伤心史也!”^[2]第二个时期:民国时期以向达为代表的一批学者为了挽救宝藏,尽力收拾劫余。他们根据其师陈寅恪先生在《序》中所作的“敦煌学者,今日世界学术之新潮流也”、“勉作敦煌学之预流”等教导,于1936—1937年与王重民先生一同远涉重洋,伏案于伦敦的博物馆和巴黎的图书馆,用了近一年的时间,抄录被劫走的敦煌古籍,编出了经卷目录和题要;1942年、1944年他又两次深入戈壁实地考察,为了献身于祖国的文化事业,还认为“平生之乐无逾此也”。第三个时期:1949年新中国建立以后。这个时期又经历了两个阶段,一是20世纪50年代及60年代初期,由于政府的重视和各方面的努力,敦煌成立了文物研究所,开展了对敦煌的保护和资料的收集,吐鲁番开始了对古墓葬的发掘,仅出土文书就2700多件,各大学也开始了对敦煌与吐鲁番的研究,出了一批成果。总之,这方面的情况,已开始出现新面貌,使我国敦煌与吐鲁番的研究与国外的差距有所缩小,某些方面还居领先地位;二是60年代后期至70年代前期,国内进入了“文革时期”,敦煌吐鲁番的各项工作处于停滞状态,因而使这方面的研究与国际上的差距又拉大了。正因为如此,故1981年在天津的一次关于敦煌学的讲座上,传出了“敦煌在中国,敦煌学在日本”的言论后,给我国有关学者是一个很大的刺激。所以,文化部文物局古文献研究室负责人王东明等,于同时期在鲁迅博物馆召开了一次有关敦煌问题的座谈会,到会专家、学者无不感到汗颜,都决心发奋图

强,一致呼吁:应在拨乱反正、改革开放的形式下,在十一届三中全会后的振兴时期,组织起来,改变落后,迎头赶上。

2、它是在国内学人多次呼吁建议下出现的。

鉴于敦煌、吐鲁番大量文书、文物发现与出土的特点:可谓是数量巨大、内容丰富、方面广播,因而各方面的研究都可从中找到材料,甚至开拓出新的领域。故我国著名的学者郑振铎先生就曾这样说过:“研究中国任何学问的人们,殆无不要向敦煌宝库里做一番窥探的工夫。”^[3]周林先生又补充说:“这句话也适用于吐鲁番宝库。”所以多年以来,很多学人对此提出了各种建议。例如:

二届人大期间,郑振铎、茅以升、向达、王重民、贺昌群等先生提出加强研究的提案。

1978年方毅同志向党中央提出《关于加强敦煌石窟文物研究的建议》;同年唐长儒等八位学者建议成立敦煌吐鲁番文物研究中心,制定研究规划,举行学术讨论会,编辑资料、索引,出版刊物、文集,培养人才;敦煌文物研究所一些同志提出开展协作,扩大研究范围的建议。五届人大二次会议上,常书鸿先生继1972年建议成立“西北石窟文物管理中心”之后,又提出建立“石窟文物研究中心”的提案,最近又建议成立“敦煌文物文书整理研究委员会等等。”^[4]

3、它是在中央领导多次视察、座谈、批示后出现的。

1981年以来,邓小平、王任重、王震、蒋南翔等同志先后视察了敦煌文物研究所,并作出过批示。

1982年3月,国务院召开的古籍出版规划会议,周林同志曾邀请有关学者座谈了敦煌吐鲁番文献整理情况及建立学会的设想;同年6月,教育部在南京又邀请部分学者以此进行了酝酿。^[5]

4、它是改革开放初期,社会经济形势开始好转,文化开始振兴,敦煌吐鲁番学的研究开始复苏的形势下出现的。

例如:多家研究单位和高等院校建立科研机构、招收研究生、开办讲习班、举行学术座谈会等;创办了一批杂志,如《敦煌研究》、《敦煌学辑刊》、《西北史地》等;出版了一批著作,如《吐鲁番出土文书》(已出五册)、《敦煌莫高窟内容总录》、《敦煌研究文集》、《敦煌吐鲁番文献研究论集》、《敦煌变文论文集》、《敦煌变文字义通释》、《敦煌韵书集存》、《吐鲁番研究论集》、《敦煌资料》(第一辑修订本)、《敦煌寺院经济》等;我国与国外学者和学术团体的交流已开展并逐步加强。^[6]

总之,由于上述各种因素的作用才促成了中国敦煌吐鲁番学会的顺利成立,从而为敦煌吐鲁番文物文书艺术品的保护、研究和交流提供了新的平台,从多方面反映出这方面的工作将进入新的时期。

(二)二十多年来,敦煌学会的工作在各方面的支持、协作下有了较大的进展,出现了新面貌

1、促成多种科研机构、学术团体的不断涌现。

(1)中国敦煌吐鲁番学兰州资料中心,1983年成立,设在兰州大学内。

(2)中国敦煌吐鲁番学会语言文学委员会,1984年成立,分设在杭州大学和甘肃社科院,为敦煌学会的团体会员。

(3) 酒泉地区敦煌学习研讨会,1984年成立,设在酒泉师范学校内。

(4) 中国敦煌吐鲁番学会音乐委员会,1985年成立,设在北京中央音乐学院内,为敦煌吐鲁番学会团体会员。

(5) 中国敦煌吐鲁番学会舞蹈委员会,1985年成立,设在北京艺术研究员舞蹈研究所内,为敦煌吐鲁番学会的团体成员。

(6) 浙江省敦煌学研究会,1985年成立,设在杭州大学内。

(7) 兰州商学院丝绸之路敦煌学研究室,1987年成立,设在兰州商学院。

(8) 敦煌吐鲁番北京资料中心,1988年成立,设在北京图书馆内。

(9) 中国吐鲁番学会,1988年成立,设在吐鲁番市。

(10) 中国敦煌吐鲁番学会科技史委员会,1989年成立,设在北京中科院自然科学史研究所内,为敦煌吐鲁番学会团体会员。

(11) 中国敦煌吐鲁番学会西域艺术研究会,1989年成立,设在乌鲁木齐市,为敦煌吐鲁番学会团体会员。

(12) 中正大学中文系暨研究所敦煌学研究室,1989年成立,在台湾嘉义县中正大学内,以敦煌学会名义编印不定期刊物《敦煌学》。

(13) 甘肃敦煌学会,1991年成立,设在兰州市。

(14) 甘肃社科院文学研究所敦煌学研究室,1991年成立,设在兰州市。

(15) 中国敦煌吐鲁番学会体育卫生委员会,1992年成立,设在甘肃工业大学内,为敦煌吐鲁番学会团体会员。^[7]

(16) 中国敦煌吐鲁番学会房山云居寺石经研究会,1992年成立,设在北京房山云居寺内,为敦煌吐鲁番学会团体会员。^[8]

(17) 敦煌学国际联络委员会,2003年成立,秘书处设在日本东京。^[9]

2、组织和推动各种学术讨论会纷纷举行。

(1) 1983年在兰州召开敦煌学术讨论会。

(2) 1985年在乌鲁木齐举行中国敦煌吐鲁番学术讨论会。

(3) 1988年在北京召开中国敦煌吐鲁番国际学术讨论会。

(4) 1992年在北京房山召开敦煌吐鲁番学国际学术讨论会及房山石经研究会成立大会。^[10]

(5) 1995年在吐鲁番市召开敦煌吐鲁番出版物研讨会。^[11]

(6) 1996年在兰州召开中国敦煌吐鲁番学术讨论会。

(7) 2000年在敦煌召开纪念敦煌遗书发现100周年、在北京召开敦煌学国际学术讨论会。

(8) 2002年在北京召开国际国际敦煌学学术讨论会。

(9) 2003年在北京召开专题国际学术讨论会。

(10) 2005年在上海召开敦煌学知识库国际学术讨论会。

(11) 2006年在武当山召开敦煌吐鲁番学会理事扩大会议及学术讨论会。

(12) 2007年在武夷山召开敦煌吐鲁番学会理事扩大会议及学术讨论会。

3、促进多种专业期刊问世、一批专著出版,大量论文刊布。

20多年来,有关敦煌吐鲁番方面的论著,不仅数量可观,而且有逐年增加的趋势。但由于统计材料的缺环,不能将25年来数量悉数公布,现仅将最初六年和最近六年的情况列表如下,以见一斑。

时间		专著	论文与文章		备注
前期	年份	著作、专著、专辑	论文	报导与评论	
...	1983	24种	273篇	18篇	学会成立,故论著较多
...	1984	5种	192篇	61篇	学会刚成立,故报导评述较多
...	1985	16种	285篇	100篇	包括书评在内,故数亦多
...	1986	15种	341篇	19篇	
...	1987	16种	283篇	38篇	
...	1988	11种	321篇	57篇	
小计		97种	1659篇	293篇 ^[12]	
近期	2000	80余种	470余篇		
...	2001	20余种	400篇		
...	2002	60余种	400篇		此年刊布论文,《敦煌吐鲁番研究》、《敦煌研究》、《敦煌学辑刊》共占三分之一左右
...	2003	38种	640篇		
...	2004	53种	650篇		
...	2005	50余种	740篇		
小计		301种	3300篇 ^[13]		

以上两期各六年出版的著作、刊发的论文,就其数量变化情况,可以看出以下趋势:

第一:撰写论文仍是刊布研究成果的主要方式,两个时期相较,近期比前期在相等的年限内,不仅总量增加了一倍,而且每年的发布量也是逐年递增的。这说明不仅原有作者的研究成果有增加,而且反映出作者队伍在扩大,新人在成长,透露了学术的兴旺,春天的到来。

第二:编辑的专著,近期为前期的 3 倍,比论文 2 倍的增幅多了一倍。这一方面反映作者研究水平的提高,已开始从撰写单篇论文向编写专著的过渡,另一方面也反映出作者综合能力的整体水平的提高。

4、促进研究人员队伍的扩大,新生力量的迅速成长,敦煌吐鲁番研究了一支可靠的充满希望的接班人。下面从两种材料的统计中所反映的有关人员的情况可见一斑。

(1) 根据《敦煌学大辞典·近现代人物》^[14]一节材料统计,这节材料中:

甲、共收录个人材料 297 人,其中外国 91 人,中国 206 人;

乙、中国人中又可分为三个层次(或者说三个出生年代不同的时期):

第一层次,以清朝后期至民国初年为主要活动阶段。其中 A、出生时间最早的为乾隆 41 年(1776),出生最晚的为光绪 10 年(1884),逝世最早的为道光 27 年,逝世最晚的为公元 1962 年,多数在民国年间去世。B、其中代表人物有张澍、叶昌炽、王道士、汪宗瀚、王仁俊、罗振玉、董康、王国维、刘师培等共 13 人。

第二层次,以民国后期和新中国建国初期为主要活动时期。其中:A、出生最早者为光绪 5 年(1879),出生最晚者为光绪 31 年(1905);逝世最早者为民国 23 年(1934),逝世最晚者为 1991 年。B、代表人物有于右任、陈垣、陈寅恪、刘复、胡适、袁同礼、任中敏、郑振铎、孙楷第、罗常培、周叔迦、张大千、向达、梁思成、赵万里等 18 人。

第三层次,以建国后,尤其以改革开放和敦煌学会成立后为主要活动时期。其中:A、出生最早者为光绪 28 年(1902),出生最晚者为公元 1961 年,这些人大多健在。B、代表人物又可分为三个时期。(A)从光绪 28 年(1902 年)至民国 18 年(1929)出生者,是现代最老的一辈敦煌吐鲁番学者。其中一少部分,如姜亮夫、常书鸿、潘重规、夏鼐、刘修业、谢稚柳、唐长孺、阎文儒、周一良、周祖谟、蒋礼鸿、周绍良、史苇湘、李承仙等以西归;大部分健在,其中代表者,有季羨林、王永兴、任继愈、苏莹辉、饶宗颐、段文杰、宿白、潘挈兹、金维诺、董锡玖、王克芬、唐耕耦、席泽宗、王尧、宁可、耿世民等共计 54 人;(B)从民国 19 年(1930)至民国 37(1948)出生者,是现在比较老的一辈敦煌吐鲁番学者,其代表者有白化文、贺世哲、程毅中、李范文、张广达、黄文焕、常沙娜、李永宁、施萍婷、陈国灿、高国藩、陈践践、李正宇、宋家钰、张鸿勋、谭蝉雪、高金荣、白滨、齐陈骏、彭金章、朱雷、杨际平、张弓、姜伯勤、程喜霖、樊锦诗、颜廷亮、史金波、项楚、黄文昆、李重申、胡戟、柴剑虹、陆庆夫、耿昇、林聪明、方广锜、赵和平、李伟国等共计 94 人。(C)从 1949 年至 1961 年出生者,为现在最得力的一批中年的敦煌吐鲁番学者,其代表有邓文宽、杨铭、王素、李并成、郝春文、张涌泉、郑炳林、黄征、牛汝极、荣新江、王冀青、刘进宝等共计 27 人。

(2) 根据《2005 年敦煌学研究概述》^[15]所做的统计。

该文总计收 2005 年大陆地区出版的专著约 50 余种,论文 740 篇。并将主要作者作了介绍,我们从论著和文章中辑录出作者约 177 人(因其中有不少作者,一人有多篇文章发表,故作者数大大少于论文数)。

177 人中除外国作者 1 人,在《敦煌学大辞典》中已收录的作者 17 人外,余下的 159 人绝大多数为“辞典”未录和其后新涌现的新作者,分析其年龄除少部分如蔡伟堂等为 1960 年前出生者外,其余绝大多数皆为“60”后生人,皆为当代的中青年作者,据已所知如马德、杨宝玉、陈洪彦、许建平、黄建宁、陈明、也小红、陆离、张先堂、林世田、赵声良、沙武

田、谢生保、盛惠莲、王志鹏、杨富学、王惠民等。

通过上述材料的统计,虽然数量有限,但也可从中看出当前敦煌吐鲁番学者发展和人才成长的一些趋势。第一,在清朝末年至民国初期,与敦煌吐鲁番有关的学者,统计数只有十多人,最多(据推算)也超不过二、三十人;第二、民国时期至建国初期,这方面的专家学者统计数为70人左右。(据推算)最多可能在100人上下;第三、建国后这方面的专家学者,统计数约为280人,(据推算)最多可能在400人上下。这个时期的人才,大致包括一下四个部分:

A、1910年后出生的学者,统计数约50多人,在建国后的前期年富力强,是这个时期的骨干力量,改革开放后,他们中想当部分还健在成为最老的一批指导力量。

B、1930年以后出生的专家学者,统计数约为90多人,建国后开始显露头脚,改革开放后成为敦煌吐鲁番学振兴发展的中坚力量。

C、1949年后出生的这方面的专家学者统计人数约30人,他们多在改革开放时期成长,是现在研究工作的骨干力量。

D、1960年以后出生的中青年学者,统计人数为160人左右,他们正在成长为敦煌吐鲁番研究的专业人才、后起之秀,希望所在。

从上述分析可以看出:

1910年至1948年时期出生的专家学者,估计健在者约在100人左右,是现在的老一辈学者,主要的指导力量;

1949年至1965年时期出生的专家学者,估计约在50人上下,是现存队伍中的中年一代,是骨干中坚力量;

1965年以后出生的专业人才,估计约在二、三百人左右,是一批正在成长的中青年力量。充实、丰富、发展敦煌吐鲁番学任务重任,在于他们与中年骨干队伍的结合。

这种老者为1,中青年为2—3倍的比例,说明敦煌吐鲁番学研究的梯级队伍已初步形成,前途是大有希望的,光明的。

同时,必须要说明的是,上述统计材料,数字是不完全,只能反映大概的趋势。事实上—批有作为的专家学者,仅据笔者所知就有不少人未进入统计材料,如严庆龙、李富华、王邦维、钱文忠、孙晓林、李锦绣、李方、李际宁、史睿、黄霞、萨仁高娃、府宪展、张玉善、束锡红、段晴、黎明等就是其中之一。

综上所述,敦煌学会成立二十五年来,配合各方面进行的工作,成绩是十分明显的巨大的。如果要归纳起来其中用一句话来表述,根据笔者从80年代初参加鲁迅博物馆敦煌学座谈会、筹建敦煌学会到一直担任学会理事的实际经历和认识来概括,那就是:敦煌学会二十五年的工作成绩大大充实和发展了敦煌吐鲁番学,使之成为真正的世界性显学;中国学者在这个显学中占有了应有的位置,可与世界学者并驾齐驱,某些方面还处于领先地位。过去国人感叹的“伤心史!”将永远成为历史的遗痕。国学大师饶宗颐先生发过来又感慨地说:“敦煌学者,吾国学术之快心史也。”^[16]

二、敦煌学

敦煌学是一门约定俗成的学问。最先提出和使用“敦煌学”这一名称的是陈寅恪先生。他在为陈垣主编的《敦煌劫余录》写“序”时说：“敦煌学者，今日世界学术之新潮流也”。又说：“一时代之学术，必有其新材料与新问题。”^[17]有新材料才能出新学术的观点，王国维先生早有论述。他在《女师大学术季刊》（一卷 4 期）中说：“自古新学问之起，大都由于新发现之赐。”季羨林先生则进一步阐述说：“人类近代文化史上一次重大的发现。中、日、欧、美许多学者争相从事这方面的研究，由此形成了一门新兴的学科，就是敦煌学。”^[18]显然“敦煌学”的出现和其名称的被广泛使用，是基于在敦煌莫高窟（即今新编之 17 洞）发现的五万多卷经卷为其基础和前提的。

（一）“敦煌学”名称的界定

但是，学界对“敦煌学”一词的理解和认识，并不相同，至今也未取得一致的认识。季羨林教授在 1998 年出版的《敦煌学大辞典》“敦煌学”条目的解释中说：“敦煌学最初研究的对象，主要集中在新发现的文书及相关的问题上，后来研究范围逐渐扩大，推而广之，凡与敦煌石室所发现的文献以及敦煌石窟有关的建筑、壁画、雕塑以及敦煌的历史文化等有关的问题，都是敦煌学研究的对象，这是一门综合性的学科。与敦煌学有密切联系的是吐鲁番学。吐鲁番学也是一个新名词。从二十世纪初起，东西方许多国家的一些所谓探险家在中国新疆吐鲁番地区发掘大量的文献和文物，许多国家的学者从事这方面的研究，取得了显著的成绩，这种学问成为吐鲁番学。它也是一门综合性的学科，由于两者关系密不可分，有时候合称为敦煌吐鲁番学”。^[19]对这种研究地区性出土的有关材料的综合性学科，命名为“敦煌学”、“吐鲁番学”或者统称为“敦煌吐鲁番学”的看法也并不一致。如姜亮夫先生在发表的《敦煌学之文书研究》中说：“敦煌学之内涵，当以千佛岩、榆林诸石窟之造型艺术与千佛洞所出诸隋唐以来写本、文书为主，而复及古长城残垣、烽燧遗迹、所出简牍及高昌一带之文物为之辅。”^[20]最近饶宗颐教授又在《敦煌学应扩大研究范围》一文中说：“对于敦煌学的研究现况，我还是有点意见的。我认为敦煌和敦煌学都应从广义来看。从广义看敦煌，则关注不只局限于敦煌的石窟；石窟周围各地方的历史、地理，曾经出现过的民族及其文化传承演变等等，皆应为关注点。假如只是石窟的话，那么所研究的只是石窟的内容，包括佛像等的图像和有关的经卷的研究而已。从广义看敦煌学的话，则敦煌学的研究应包括各个时期的敦煌和各种可供研究的素材中的敦煌。我认为敦煌的重要历史，最少可分为三个时期。一、早期：指匈奴归义军前后，设立河西四郡之前，一直到晋十六国为止的这个时期。二、前期：指十六国之后到盛唐，至安史之乱这个时期。三、后期：指吐蕃占领后，历五代，至北宋这个时期（当然，北宋之后的敦煌也可以研究。……另从各种可供研究的素材这个角度看，目前敦煌学界只注重以敦煌经卷和敦煌石窟的图像史料为主要的研究对象，这是有缺憾的。我认为还应十分注重竹木简方面的材料。”^[21]

对“敦煌学”一词，虽然大家都在用，但并不全不认同，也还存在不同的看法。如周一良教授在《王重民敦煌遗书论文集·序》中说：“敦煌资料是方面异常广泛、内容无限丰富的宝藏，而不是一门有系统成体系的学科。如果概括地称为敦煌研究，恐怕比‘敦煌学’

的说法更为确切,更具有科学性吧。”^[22]其后,他在《何谓“敦煌学”》中有进一步指出:从根本上讲,“敦煌学”不是有内在规律、成体系、有系统的一门科学。^[23]

对上述各位老一辈学者的见解,后起的中青年学者也发表过自己的看法。荣新江教授在《敦煌学十八讲》中说:“学贯中西而又对敦煌文献做过深入研究的周一良先生……的看法极有见地,‘敦煌学’的确是一门不成系统的学问。这里特别提请人们注意周先生这一看法的原因,是目前的敦煌学研究,有一种就敦煌而说敦煌的倾向,把自己完全封闭在敦煌学的范围里,使敦煌学的路子越来越窄。我们切不可把敦煌学孤立起来,而应当利用各个不同学科的方法来研究处理敦煌吐鲁番的材料,用开放的眼光来看待敦煌的问题,这样往往可以在自己所研究的对象之外获得更多的知识。”^[24]对姜亮夫先生的看法,他又说:“这里表述的虽然不十分科学,但亮夫先生强调应当把‘敦煌学’的内涵,扩大到敦煌乃至吐鲁番出土或保存的所有文物和文献,实已为敦煌学界广泛接受。”^[25]

刘进宝教授对此,也在《敦煌学述评》的专著中发表了自己的看法。李伟国先生在《敦煌话语》中转载刘先生的论述说:“周(一良)先生的看法不够准确。周先生主要研究敦煌遗书,对敦煌的石窟艺术和敦煌史地研究不多,因此,周先生的论点主要是针对敦煌遗书而言,而且也比较多的强调了敦煌遗书各个部分之间的区别和差异性,并没有从‘敦煌学’的各个方面加以考察。前辈敦煌学家姜亮夫先生则将敦煌学的范围扩得太大了,姜先生把敦煌地区发现的汉竹简,汉以来的‘绢’、‘纸’、军用器及一切杂器物寺塔、长城的砖石、高昌一带发现的文物等,都划归敦煌学的范围,容易混淆西北史地学、吐鲁番学、丝绸之路学、中西交通史、中亚史等与敦煌学的界线。”然后,他提出了自己对“敦煌学”的见解。他说:“所谓‘敦煌学’就是指以敦煌遗书、敦煌石窟艺术、敦煌学理论为主,兼及敦煌史地为研究对象的一门学科。这门学科所涉及的范围非常广泛,大凡中古时代的宗教、民族、文化、政治、艺术、历史、地理、语言、文字、文学、哲学、科技、经济、建筑、民族关系、中西交通等各门学科,都可利用敦煌学资料,或填补空白,或纠正前人的错误,或改变某些传统的看法。正是由于敦煌遗书和敦煌石窟艺术的内容十分广泛,所以有人喻之为‘学术的海洋’,我国中古时期社会经济和意识形态的‘百科全书’。”^[26]

其实,鉴于敦煌的独特地理位置(如中西交通上的交汇点,丝绸之路的转运站等)和所发现、出土存在的资料的极大的丰富与重要性,各研究者又有各自不同的角度和研究条件的差异,因此,对问题的认识有出入,对学科名称如“敦煌学”等,有不同的看法是很正常的,而且各自都是言之成理和各有根据的。同时,由于事物的千差万别,任何的名词、术语都是相对的。它在一定范围内是正确的合理的恰当的,但一旦超出其界限就可能出现相反的情况,故要用一个术语。一个名称概括一切是很难的。而且,任何事物多有范围大小,内容多少之别,有广义、狭义的界限,如“文化”一词在世界范围内出现 200 多种“定义”就是其典型代表。故笔者认为,对“敦煌学”这一名称,由于其所涵盖内容的多样性,也应有“广义”与“狭义”之别。所谓“广义敦煌学”,就是以“敦煌”一词为核心所串联起来的,包括了各种材料与各种内容的学问。现在绝大多数专家学者都在自己的治学领域内,广泛的使用“敦煌学”一词,说明大家已经约定俗成。但究其所涉及的内容,应以“广义敦煌学”名之。较为准确。所谓“狭义敦煌学”则是敦煌资料中所涵盖的各个类别、各个学科、如敦煌史科学、敦煌语言学、敦煌文字学、敦煌文学、敦煌艺术、敦煌历史、敦煌历

史、以及敦煌政治、经济、文化、科技、民族、宗教、中西交通等多种学科。这种狭义的敦煌学就可以是一种内部有联系的成系统的专门学科。笔者的这种看法,不是想调和各家的见解,而是基于敦煌资料的实际情况与其特点而升华出来的。事实上这种分“广义”、“狭义”的学科是很常见的,如大家常说的“中国学”、“汉学”就是如此。以“汉学”为例,广义汉学可以包括以汉族为主的其它少数民族在内,有时就是研究中国的代称,一些外国学者就把对中国的研究,统称为“汉学”。狭义的“汉学,只能是对中国汉族的研究,或者对汉族历史、语言、文字等的研究。

(二)“敦煌学”研究的价值

名称的界定是重要的,但更为重要的还是其内容、观点、方法的把握。对广义敦煌学内容、观点、方法的把握,笔者认为季羨林先生在《敦煌学大辞典》中,对条目“敦煌学”的论述是公允的恰当的。季羨林教授在总叙了这门学问出现以来的情况后,就其七八十年来所获成绩的价值一项,从七个方面作出了概括,他说:“敦煌吐鲁番学内容异常丰富,甚至有点庞大,它对中国文化史有极其重要的作用,约略言之,可有以下几项。”内容有七项,因文字较多,不便全引,但李伟国先生在《敦煌话语》中有简明的转述,现摘录于下:“第一,对研究中国历史和地理的价值。在敦煌和吐鲁番(以及新疆其它地区)新发现的史料,给中国本来已经够丰富的史料增添了异样的光彩,弥补了以前想不到的空白。第二,对研究中国文学的价值。敦煌石室藏书的发现,对研究中国文学史的影响,超过其它方面。首先是变文的发现,其次是诗歌,属于俗文学范畴的还有一些辞赋、歌曲、俚曲、小说等。通俗文学过去不大为研究中国文学史的人所注意,甚至被摒于文学史之外。在诗歌和散文方面,我们的先民确实有极其辉煌的成就,但是他们的作品毕竟不能代表中国文学史的全部,事实上,许多正统文学都是从通俗文学发展出来的。敦煌石室的发现,使人们对于这一点认识的更清楚了。第三、对于考古学和艺术史研究的价值。这包括壁画、绢画、雕塑、书法、石窟建筑、音乐、舞蹈等,内容丰富,数量巨大。从六朝一直到宋元各朝作品,在这里都能找到。第四、对于研究语言学、音韵学的价值。敦煌石窟中保存了一些同中国语言学和音韵学相关的古籍残卷。在敦煌卷子中常常可以碰到一些俗字或俗语,对于研究中国文字、语言发展和演变具有重要作用,这是在别的文献中找不到的。敦煌石室中发现的一些民族语言的卷子,都有重大意义。一些现已不存在的民族的语言,我们毫无所知,只是由于敦煌和吐鲁番文献的发现,它们才重见天日。第五、对于研究宗教问题的价值。首先是佛教,在实施藏书中,佛典占 90% 左右,道教的经典也不少,还有一些佛道争衡的材料。此外,还有少量过去曾一度流行过而现在已经绝迹的摩尼教和火祆教的经典,引起了中外学者极大的兴趣。第六、对于研究古代科技及其它方面的价值。有医学、天文历算、造纸、印刷、书籍装帧等。第七、对于研究中外文化交流史的价值、敦煌石窟存在的本身就是中外文化交流的结果。世界上历史悠久、地域辽阔、自存体系、影响深远的文化体系只有 4 个:中国、印度、希腊、伊斯兰。而这四个文化体系汇流的地方只有一个,这就是中国的敦煌和新疆地区。^[27]

以上述七项内容为主的“广义敦煌学”的发展,大量材料的整理出版和研究成果的问世,为中国传统文化的发展:包括内容的充实,精华的弘扬、糟粕的扬弃、新文化的创造,都具有极大的价值,能发挥重要的作用。

三、传统文化

传统文化据《辞海》、《现代汉语词典》等有关工具书的释义,就是“世代相传,具有特点的社会因素,如文化、道德、思想、制度等”;或者说是“由历史沿传而来的思想、道德、风俗、艺术、制度等”。^[28]

中国的传统文化,是在中国悠久而漫长的历史中逐渐积淀形成的。由于这种文化是在中国这个特有的自然环境、地理条件、社会状况中产生、形成、发展、变化的,所以自古以来就具有中华民族的特征,或者说“中国特色”。

(一) 文化传统与传统文化

中国传统文化是在古代文化传统的基础上变化而来。中国古代文化传统的萌芽期(或者说滥觞期)是发生在漫长的石器时代,即200万年以来的旧石器时代和一万年以来的新石器时代。自古以来,我国的文化就具有了与其它地区不相同的特性,无论是旧石器时代的时期文化,还是新石器时代的陶器文化,甚至穴居文化、艺术品、古城的修筑等无不如此。

从进入古国时代的尧舜时期开始,经历了方国时代的夏商周三代以后,我国便逐渐形成了最初的哲学和文化派制。它们首先从原始时代的万物有灵和图腾崇拜的思想中,萌发出对天神、地祇、祖先的祭祀,形成为中国华夏族最原始的宗教文化。对此,古人郑玄则称之为“天事、地事、人事之礼”。今人谢谦博士则认为“古代文化之中心在宗教,古代礼乐之中心在祭神,而三代宗教与礼乐的一脉相传,就形成了古代华夏民族的文化传统。”其后,春秋时,老子、孔子出生,在其学术思想的基础上,于战国时期逐渐形成道家和儒家学派。其理论大大的充实与丰富了古代文化传统的内容,奠定了中国古代文化传统的理论基础。从此,儒、道两家成为我国秦汉帝国以来,在中央集权制下形成的,中国传统文化的两支柱。后来佛教传入我国,在交流、吸收、融合变成中国式(或中国化)的佛教以后,又成为中国传统文化的第三支柱。下面分别予以介绍。

(二) 以老子为代表的道家

以《道德经》为代表的古代道家哲学,大致形成于东周时代。著名哲学家任继愈教授说:“老子的《道德经》这部哲学著作讲了些什么?哲学不同于其它科学,哲学不负责解决一个一个的具体问题。哲学的全局观点是从老子开始的,后来不断发展丰富,才有了今天的哲学。……”“道”是老子第一次提出的新概念,表达起来有困难,它不好描述,它是“无名”、“朴”、“无象”、“无形”、“无状之状”、“无物之象……”。老子的认识已经是处在当时中国古代人类认识的最前沿。……老子的哲学,使人从宗教、神学中初步摆脱出来,在当时是了不起的贡献。老子的另一个贡献是第一个提出了“无”的概念,这是中国哲学史第一座里程碑。……人类认识从有形开始,有具体到抽象,才形成了“有”的概念,西方谓之存在。……各种“有”都可见闻,可感知,可推得结果,这都是属于人类认识的幼年期。人类生活实践、社会实践的不断深化,从“有”认识到“有”的对立面“没有”。……“没有”在未曾上升到概念时,只是一次性的客观描述,……老子提出了“无”是一次飞跃。“无”这个概念具有“有”所不具备的“实际存在”,总称为“无”。“无”并非空无一物,它与“有”都

具有总括万有的品格。……《老子》一书,经过历代传人的补充完善,它从各方面提醒人们重视“无”的地位和作用。不但要认识“无”,而且从“无”的原则来指导政治生活、日常生活及社会生活。……老子思想深刻可贵处,在于从纷乱多样的现象中概括出“无”这一负概念,把负概念给予积极肯定的内容。老子的“无为”不是一无所为,而是用“无”的原则去为。所以能做到有若无,室若虚,以退为进,以守为攻,以屈为伸,以弱为强,以不争为争,从而丰富了中国古代辩证法思想,建立了中国古代贵柔的辩证法体系,与儒家《易》尚刚健为体的辩证法体系并列。儒道两家这两大体系优势互补,和而不同,丰富了中国民族辩证文化宝库。^[31]

(三)以孔子为代表的儒家

中国的文化派别,也是在尧舜古国、三代方国的基础上出现的,以最早出现、影响最大的儒家为例。儒家的创立者、代表人物为孔子,儒家的代表作、理论基础是六经之首的《周易》和修养治国之道的《论语》。《周易》是什么书?向来有不同看法,笔者认为金景芳教授的看法是恰当的。他说:“我认为《周易》从形式上看是卜筮之书,从内容看却蕴藏着深邃的哲学思想。《周易》之为书,确实很奇特,在全世界也是独一无二……《易》的产生是由当时的历史条件决定的。奴隶制时代,广大群众刚从原始社会脱胎而来,思想水平普遍低下,一切行动听命于鬼神,笃信卜筮。统治阶级中个别人,由于受传统历史文化的熏陶,具有很高的智慧,就采取这种巧妙的办法,用卜筮作手段,暗地里向广大群众灌输哲学思想。这是一种秘密,长时期人们都把它作为卜筮之术来应用,今存的《左传》、《国语》等书之中用《周易》于卜筮的可为证明。至孔子出,如《史记·世家》所说“孔子晚而喜《易》”、“读《易》韦编三绝”,如长沙马王堆出土《帛书·要》所说:夫子老而好《易》,居则在席,行则在囊,对《易》下了很大功夫,才能全部了解《易》,并作成《易传》。它不是任何人所能做到的事。……《帛书·要》载子贡问:“夫子亦信其筮乎?”(子曰):“我观其德耳,吾与史巫同途而殊归。”证明孔子是欣赏《易》的思想内容,而不是欣赏《易》的卜筮形式。孔子的这个观点全面清晰地见载于《易·系辞传上》。^[32]

《论语》为儒家经典之一,西汉时有今文本的《鲁论》和《齐论》以及古文本的《古论》三种。今本论语系东汉郑玄混合各本而成共 20 篇,是孔子弟子及其再传弟子关于孔子言行的记录。内容有孔子谈话、答弟子问及弟子间相互谈论,为研究孔子思想的主要材料,东汉列为“七经”之一。^[33]春秋战国时期以孟子为首的孔子弟子形成孔孟学派,即是后来称呼的儒家学派及其文化。他们崇奉孔子学说:“祖述尧舜”,“宪章文武”,崇尚“礼乐”、“仁义”,提倡“忠恕”与“中庸”之道;政治上主张“德治”和“仁政”,重视伦理道德教育。这些主张与学说,世俗的统治者不可能全做到,但总产生了巨大的影响,发挥了重要作用。战国时期,儒家内分八派,其中主要的为孟子和荀子两派。儒家的形成,反映了其思想与文化的出现,并且也逐渐形成为自具特点的体系。

进入秦汉以后,中国历史进入以中央集权制为特征的统一的封建帝国时期,随着历史的发展,社会的变化,在老子庄子道家学派的影响下道教逐渐形成,道教文化开始显露头角,汉代盛极一时的画像石、画像砖等墓葬文化为其表现之一;南北朝时,经过寇谦之的改革,道教从各个方面更加正规化程式化;唐朝时,更被排在各个教派之首。儒家在西汉时被统治者独尊,学术与文化都有极大的发展,由于儒家文化与中国文化传统中祭天、祭地、

祭祖宗的原始宗教的结合,形成了可称为古代中国国家宗教的儒教。从此以后,中国华夏文化传统的内容逐渐演变为中国的比较稳定的传统文化。这种传统文化中,儒道两家的理论与文化成为其主要的两大支柱。对两大支柱的关系,有学者喻之为“儒道两轮”。哲学家张立文教授说:“我认为儒道两家思想在中国文化思想发展进程中犹如车之两轮,鸟之两翼,人之两脚。强调儒家为主干,抑或强调道教为主干都失之‘偏狭’。犹如两轮、两翼、两脚,缺其一,鸟便不飞,车与人都不能正常地行走。儒道两翼皆备,才能构成中国文化,否则中国文化就是偏狭而不完整的”^[34]。

关于儒道两家文化的特点与异同,学者多有论述。任继愈先生说:“《道德经》是老子的代表作,是先秦诸子传统文化的主要经典之一。另一部经典是《论语》。这两部著作,影响了中国两千多年。”又说:“有五千年文明的中国,流传广泛的哲学流派不少,号称百家,其实只有两家,一个是儒家,一个是道家。儒家受到朝廷的重视,后来成为指导人们政治生活的国家宗教(儒教),孔子被尊为儒教的教主,皇帝到孔庙也要参拜。另一流派的老子,它的社会基础是农民。道家成为在野派的主流。老子后来也被道教推为教主,或称为太上老君。老子一派以广大自耕农为其社会基础。……因此,了解中国文化、历史、经济、政治,离不开孔、老二家。”^[35]张立文先生说:“阴柔精神,这是道家文化和道家人家的根本特色。……在立天与立地之道方面,恰与儒家崇阳贵刚相反是崇阴贵柔。儒家把阳刚作为自然、社会、人我关系的普遍法则,一切以阳刚作为价值标准;道家则把阴柔作为自然、社会、人我关系的普遍法则,一切以阴柔作为价值标准。这是儒道两家思想的立足点和出发点。道家的阴柔精神是基于对客观事物的认识,比如水火两极,火熊熊炎上,猛烈而刚强,任何事物在大火中都要被熔化,代表了儒家刚强、革命、斗争的阳刚精神;水渐渐润下,宽容而柔弱,任何东西丢到水里都可以被包容,水也可以被装置任何容器中而改自己外在的形状,代表了道家柔弱、容忍、不争的阴柔精神。阴柔精神对中国文化思想、价值取向、伦理道德、心理结构、审美情趣、国民性格、文学艺术以及科学技术的各门类,影响极大。它在中国文化思想中独树一帜。”^[36]

(四)佛教东传及其中国化

从汉朝开始,中国传统文化中新增的另一个因素是印度佛教文化开始传入中国,经过三国、两晋、南北朝的发展变化,在与儒道两教的交流、吸收与不断斗争中,终于在隋唐时期达到极盛。不仅佛经被大量翻译,佛教艺术品大量涌现,教派组织得到发展、宗派林立、自成体系,而且它已被中国广大群众所认可,为各代绝大多数统治者所接受,逐渐变成为中国传统文化中不可缺少的有机组成部分。佛教,尤其是大乘佛教已成为中国式的佛教。任继愈教授说:“佛教传入中国,大致经历了三个阶段:首先是初步接触阶段,中国人对外来的宗教刚刚接触,只有少数有关人士对这种外来宗教发生兴趣,但在学术界尚未引起广泛注意。据历史记载,东汉末年佛教已有传入,魏晋时期已有了一些大乘、小乘的佛经汉译本。但当时学术界知名人士,如何晏、王弼、郭象等几个大家的著作中都未表示赞同或反对,也就是说,佛教思想在学术界还没有反映。当时就经的翻译也比较混乱,遇到什么出什么,遇残出残,遇全出全。……佛教传入中国的第二阶段,我们称之为介绍、注释阶段。这时期有目的地介绍这种外来思想,除了翻译家大量涌现外,还有众多注疏家。注疏家以外来佛典为依据,有的进行名词诠释,有的进行义理阐发,诠释和阐发都要有原始经

典为依据,人们对佛教的认识比第一阶段的理解深刻而有系统,当时最有名的佛教理论家也同时是翻译家(如鸠摩罗什等人)都属于这一类型。……第三阶段,是在前一阶段广泛介绍、注释的基础上,由中国人自己创造体系的阶段,佛教从此在中国生根、生长、变成中国传统宗教的一部分。这一阶段起于隋、唐中期各宗教已形成、壮大。唐末五代趋于繁荣。第三阶段的中国佛教主要流派有天台宗(创建于隋,盛于唐)、华严宗、禅宗都兴起于中唐。法相唯识宗创于唐初。玄奘及其弟子窥基生活的年代正当中国佛教独创体系的第三阶段”,^[37]那么为什么外来佛教能在中国被独创,能被吸收融合为中国传统文化的第三大支柱呢?请听一些专家学者的论述。哲学家傅荆原先生在《简明中国哲学精髓》一书中说:“在这本小册子里是把佛教纳入中国的。其理由主要在以下两点:第一、佛教虽起源于印度,却光大于中国,在两千年的漫长岁月中,对中国的思想文化产生了广泛而深刻的影响。第二、早在佛教经典从梵文翻译成汉文的过程中,已经融入不少中华文化的底蕴,而在之后佛教宏化的过程中,更是与中华文化水乳交融,相得益彰,成为中华文化不可侵害的有机组成部分。因此,我们可以说:佛法思想即是中印文化之合璧,也是中华文化之一脉。”^[38]李富华研究员在《佛教学》中也说:“佛教是产生于古代印度的一种宗教,并在尔后的传播中,发展成为世界的三大宗教之一。如同人类社会中已经存在的一切形式的宗教一样,佛教即是人类的口中精神活动,也是人类社会生活的重要内容之一。佛教是印度古代社会的产物,它也在一定程度上反映了印度的古代文明。佛教在它传播的国家和地区,又借助于当时当地的物质的或精神上的文明成就来充实自己,发展自己,并反过来又影响和推动了传播国家和地区的历史文明的发展。佛教是一种意识形态,是一种社会思想,也是一部分的一种十分具体的精神追求和信仰生活。佛教有历史、有理论、有经典、有僧团、有寺院、有信众,是一种特殊的存在。同时,佛教既然是一种社会存在,它就决不是一种孤立的社会现象,它必然要与社会的方方面面发生广泛的联系,也只有在这种广泛的联系中才可能存在和发展。因此,……它向我们提供的内容是十分丰富的,甚至错综复杂的”。^[39]

(五) 儒释道的发展趋势

唐代是中国古代封建社会发展的高峰期,经济、政治、文化都有极大的发展,概称为盛唐是符合实际的。在这个时期,中国传统文化的内容,可以说已从秦汉时期儒道两翼齐飞发展成为儒释道三大支柱并立。他们之间既相互对立、斗争,又互相交流与吸收,开始走上三教融合的道路。大约经过唐末五代至两宋时期,已出现三者融合的明显事例,重庆大足石窟中三家教主:老子、孔子、释迦牟尼同龕接受僧众供奉的雕像,可为其典型代表,宋代程朱理学更是三教融合的结晶。这种文化相互融合的结果,为中华传统文化精华内容的凝聚和形成起着重大的作用,也进一步体现出中华文化传统与中华传统文明的博大精深和巨大的兼容性。

那么为什么这三种文化,尤其是其中的中印两大文化系统融合呢?笔者认为这与他们之间既有区别又有共性有关。

第一、表现在他们对宇宙、对自然的认识上即“本原论”方面有相近相似甚至相同的一面。如在中国文化中的儒道两家自古以来都是主张“天人合一”的。任继愈先生说:“哲学上提出‘天道观’,这是春秋时代的热门话题”。先秦诸子及其著作中,没有不讲到

“天”的。春秋时代老子、孔子、墨子到战国时代的庄子、荀子、韩非,都讲到“天”及天道。各家从不同的角度来提出问题和解释,得出不同的结论,创立了不同的学派。^[40]金景芳教授说:“天和人的关系实际上是自然和人的关系。人是自然的一体。人在任何时候都离不开自然,因而天和人的关系是永恒的。只要有人存在,就有天和人的关系。但是,人的认识不能始终停留在一点上,而是不断地由低级向高级发展的。于是天和人的关系也不能不表现为若干不同的发展阶段。据我所知,现今以前,天和人的关系已经历四个阶段。第一阶段,是在原始人群时代。但是每一人群还未能使自己同周围自然界分开。群众的每一成员还未能同群的其他成员分开。最古人类的意识中,个体社会和自然界并不是对立的。因此,天和人在当时还谈不到关系问题。第二阶段,应自母系氏族公社开始至文明社会的前夜。这时人和自然界已能分开,但是,人还常把自然物人格化。原始宗教和图腾主义即产生于是时。……这样从整个这个阶段来说,天和人的关系,实表现为人和神的关系。第三阶段,是自尧制新历开始,在中国正是文明社会的前夜。……在尧以前,帝喾已感到火历不便,着手制定新历。……但未完成。因此,尧制新历。在中国历史中,应是一件划时代的大事。它改变了过去长时期地依靠占星术来确定季节,而是根据日月星,主要是根据太阳来确定季节。因此,这时不但知道春秋,而且知道冬夏,知道四时。更重要的,是十分明确地决定春夏秋冬四时的乃是太阳。而太阳不是神。《礼记·郊特性》说……证明古人祭天,所谓“天”,主要的是指太阳。而这一点至关重要,它不能不改变有神论为无神论,改变唯心论为唯物论。所以,从此以后,不仅使历法由不科学变成科学,也是思想由不正确变为正确了。……后世之有朔政制度,当是自尧开始。……今传世有“夏小正”和《礼记》、《逸周书》的《月令》,以及《吕氏春秋》“十二纪”和《淮南子·时则》的一部分,当即古代实行朔政制度的遗留。……关于天和人的问题,自尧制新历,则天行事,已开辟了无神论的新纪元。但从思想认识这个角度来看,可以说这时还不够明确,不够全面。至《周易》出,对天和人的关系问题的认识,才达到了完善的地步。……第一,它增加了一个地,因为光有天没有地,显然只能说四时行焉,还不能说百物生焉。……第二,它又增加了一个人。《易·系辞传下》说:“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三材而两之故六。六者非它,三材之道也。”……因为站在人的立场上看,天地成化是以人为对象。……天和人的关系司马迁称为“天人之际”。……有人主张“天人合一”,其实都没有越出《周易》的范围。……《乾文言》说:“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。”我们从其思想来看,这不正是天人合一吗?我们从《周易》的结构来考察,首先要看到它是唯物的。……同样,对《周易》的结构进行考察,又可以看到它是辩证的。……自来学者谈天人合一的,颇不乏人。但是,谈的最深刻,最全面,最富真理性,则无如《周易》。所谓天人合一,决不是形势上合一,而是精神上、理论上的一致性。……后世谈天人合一,又能作到天人合一的,只有孔子一人。……老子是道家的创始人。他精于辩证法,与孔子齐名,对后世有重大影响。……第四阶段则与天人合一相反,而是强调天人对立。应当指出。他不是中国固有的,是从西方传入的意识形态。其特点是把自然看作敌对势力……其目的是为了战胜自然、征服自然。^[41]儒道两家的天人合一观,是两家宇宙本原论的重要方面之一,那么它与佛教的宇宙本原论有无相似和相同之处呢?傅荆原先生说:“老子将宇宙的本原称

为‘道’，又称为‘无’（预期相对应的是‘有’）。这与佛法所说的‘空’（与其相对应的，是‘有’或‘色’）是一致的。”……《老子》第一章开篇说：“道可道，非常道；名可名，非常名。”……佛法《金刚经》里也有类似的提法，就是“即非……是名……”的句式。例如：“所言一切法者，即非一切法，是名一切法。”“庄严佛土者，即非庄严，是名庄严。”^[42]李富华先生说：“佛教是一种理论色彩十分浓重的宗教。没有那一种宗教如同佛教那样重视理论的思考。佛教的出发点是探寻人生的本质，并在探寻人生本质的同时，进而探人生活的外观世界。即整个宇宙的本质问题。这就是以缘起说为基础的佛教的人生观和世界观。进而，佛教还探寻了外观世界的真实性与人的主观认识之间的关系问题。有的认为，外观世界即万事万物的‘实相’是‘空’，即本质上是虚假的，所谓‘性空’，如何认识他们呢？回答是他们都是一种假相，即所谓‘性空幻有’；有的则认为，世界的万事万物都不过是人的‘心’作用的结果，所谓‘三界所有，唯是一心’。还有的则认为，宇宙中千差万别的万事万物都是人的‘识’的变现等等。所有的这一切都涉及到思维与存在的关系问题，是哲学的根本问题，认识论的问题”。^[43]

最近，又有人从新的角度论证关于对这个问题的认识，如傅荆原先生说：“20 世纪 30 年代，爱因斯坦提出关于‘虫洞’的理论，认为‘虫洞’能够扭曲宇宙空间，形成‘宇宙隧道’，使原相隔亿万公里的地方变得近在咫尺。50 年代以来，科学界对‘虫洞’的研究越来越多，认为宇宙间充斥着数以百万计的‘虫洞’，如果人们从宇宙的一端钻进去，然后通过‘宇宙隧道’（虫洞）从宇宙的另一端钻出来，那么，仅仅一公里长的‘虫洞’就可以将地球与相隔 26 光年的织女星连接起来。目前，美国太空总署正在与科学家研究如何利用‘虫洞’实现星际旅行。这 26 光年是多少公里呢？是 245980800000000 公里（即二百四十五万九千八百零八亿公里，笔者注），可在‘虫洞’之中仅仅是 1 公里。两者多少倍！如果嫌这个倍数过分空泛，不妨换一个说法，即围绕地球赤道飞行 6149.5 圈的距离，只相当于在‘虫洞’中移动一毫米，几乎等于原地不动了！空间的距离可以相差这么多倍，时间的长短也可以相差同样的倍数。按照这个比例，1 秒可等于 780 万年，1 天则可等于 6739.2 亿年。将‘虫洞’理论与上述佛教种种相对性提法两相对照，怎不令人对佛法深深叹服呢！难怪爱因斯坦也曾有言：‘如果有何宗教可以与现代科技共存，那就是佛教’。为什么一般人难于接受的佛、道思想，却为当代最伟大的科学家们（其中包括许多诺贝尔奖得主）所推崇？就因为大科学家的思维层次与佛、道思想较为接近，而一般人的思维层次与佛、道思想相距太远”。^[44]

从上述可见，儒释道三教在自然本原论方面是有相通相似的一面。其中道家的“无”与“有”观，与佛家的“空”与“色”观在本质上更是一致的。

第二，儒释道在伦理观（即人性修养、道德观）方面也有相似相近甚至一致的一面。

例如张立文教授说：“在中国人学的探索中，孔子和管子是属于规范型的，是关于人应该怎样的规定，老子、庄子是属于元哲学型，是关于人是什么的规定。……道家人学的价值……第一、自爱精神；……第二、自然精神；……第三、刚柔精神；……第四、博大精深。”^[45]对儒教之伦理观，谢谦教授说：“毫无疑问，儒家注重人伦，注重道德教化，讲求修齐治平（即修身、齐家、治国、平天下——笔者注）”的“内圣外王”之学，讲求“孝亲忠君”的纲常伦理，……儒家之学是伦理之学，是中国历代王朝遵奉的正统之学，这似乎已成定

论。^[46]

那么佛教有无伦理观呢?如果有,又是什么样的内容呢?李富华研究员说:佛教的涅槃解脱的理论,还深层次地触及伦理学的问题。它提出的人皆可成“佛”的理想,涉及人性的善恶问题;他的“诸恶莫作,众善奉行”的戒律原则,是人们道德行为的轨范;大乘佛教的“慈、悲、喜、舍”、“四无量心”的菩萨思想,又提出了处理人与人之间关系的基本原则等等。这些思想虽然属于宗教修行方面的内容。却包涵着浓重的对社会的关怀和社会责任。^[47]

正是由于儒、释、道三家都有相似与相异的两个方面,所以在一个统一的社会中,才能既独立存在发展,又能互相补充融合,共同形成中华传统文化的内核,形成绵延数千年的有强大生命力的中华传统文化。它并将在今后社会主义新文化的创造中发挥巨大而重要的作用。

(六)敦煌学的成果对中国传统文化的贡献

鉴于敦煌学内容的丰富性,学科的多样性等,是一个“百科全书”式的学术群体,而且还是一个少有的具有国际性的学术群体,因此,其所取得的巨大成果,必将对中国传统文化的充实与丰富发挥巨大的作用,对新的中华民族新文化的创造,也必将产生不可估量的影响。下星数例以见一斑。

1、以季羨林会长为首代表的一大批老一辈敦煌学者所取得的研究成果,如印度佛教文化史、中西文化交流史、民族语言文字等等对中华传统文化的丰富与发展,是完全可与当今同辈学者媲美的。季老提出的“三十年河东、三十年河西”的命题,高度概括了东西方文化发展的轨迹、趋势与走向,有重大的指导意义。他概括的:东方文化思维方法的特点是“综合”,西方文化思维方式的特点是“分析”,两相比较,其“综合”的思维方法必将获得更大的成就,得到更大的发展。当今世界“模糊学”的出现,多学科联合体的出现,已初见其端倪。周继旨教授在《如何看待儒学的未来发展》中的一段论述,这可作为季羨林大师论点的一个注脚。他说:“从当今世纪末出现的动态苗头看,下一世纪人类社会将会出现何种基本特征呢?笔者认为这可以借用中国先秦名学发展史上一个现象来概括,即‘合同异’倾向压倒‘离坚白’而居于主流。在各个领域都将如此。以牛顿体系为代表的西方近代科学及在此基础上的应用技术所简历的近代资本主义文明,已独领风骚数百年。它是西方‘天人相分’的思想倾向和思维模式指导下,在否定古希腊的整体辩证自然观的基础上发展起来的,它十分唯物”,但却相当“机械”,其特点是用孤立分割的方法处理研究对象,关注单纯必然的因果关系的恒常性,重微观精确,重量化公式。其思想源头是古希腊的德谟克利特的原子论,欧几里得几何学和亚里斯多德的形式逻辑。在近代科学发展的水平上,它无疑是适用的、有效的。但是,科学和技术也是人类的一种文化现象,是人类在“求真”历程重所积累的精神财富,每一时代的科学技术所运用的理论框架都带有那一时代的宇宙观和方法论的局限,其真理性必然要受时间、空间、条件、范围的限制。以牛顿体系为代表的近代科学技术就是如此。20 实际现代科学技术发展的进程表明,许多学科的前沿已经或正在突破牛顿体系所依据的“天人相分”的思维模式,而趋向于有机的、整体的、辩证的“天人合一”的宇宙观。这个本属于中国的主要属于儒家传统的“天人合一”的宇宙观和思维模式当可在 21 世纪再度辉煌,大放异彩。^[48]

2、自敦煌石室遗书被发现以来,通过老中青三代学者(包括已故前辈学者)对其进行整理研究的结果(加上对石窟艺术和其他材料的调研成果),出版的专著(包括专集与专辑)已上千种,刊布的论文(包括通讯、报导、评论等)已达万篇,这些成果不仅大大地充实、丰富了中国传统文化,而且对当今和以后社会主义新文化的创造也将发挥巨大的作用。

3、敦煌莫高窟这个“世界画廊”、“形象历史博物馆”以及西千佛洞、榆林窟等洞窟中保存的大量壁画艺术品,其内容不仅有佛家、道家、世俗绘画和建筑艺术画等多方面的内容,而且从中还蕴涵着丰富的理念,如哲学思想等。其中以“飞天”为例,从其构图中就闪烁出清楚的“天人合一”的中国哲学理念。著名编审柴剑虹先生说:“我不由地又将目光集中到敦煌飞天的形象。他和她从古老的印度起飞,曾在阿富汗、尼泊尔歇脚,越过巍巍昆仑,经新疆到敦煌,飞遍神州大地,又飞向更远的东方、西方,为全人类所认同、鉴赏。在这千姿百态、风格各异的艺术精灵里,如果我们细心观察就可以体会到众多矛盾的合谐统一:生与死、人与神、内与外、灵与肉、瞬间与永远、静止与流动、细腻与粗犷、严肃与活泼、单纯与繁华、阳刚与阴柔、轻薄与厚爱……我认为这就是敦煌艺术乃至整个敦煌的魅力所在,这就是‘天人合一’的境界,这就是世界文明的象征”。^[49]

4、当代敦煌学已成为世界少有的显学,季羨林会长提出的:“敦煌在中国,敦煌学在世界”的口号,已得到国内外学者的广泛的相应与赞同,中外学者共同研究的高潮正在到来。本世纪初,包括中国、日本、法国、英国、俄罗斯、美国、德国、哈萨克斯坦等多个国家学者在内,共同发起的“敦煌学国际联络委员会”的成立及其编印的《通讯》的出版,不仅是敦煌学发展史上的里程碑,将推动敦煌学向更高的纵深的方向发展,也将大大促进中外文化的交流,为世界的文明事业作出贡献。

现在,随着世界自然环境的变化,社会经济形势的发展,地球一体化,时代信息化的新时期的到来,各方面都面临着新的挑战与考验,和平与发展成为当今时代的主旋律,求和平、谋发展、促合作,共同面对环境变化的呼声成为不可阻挡的历史潮流。因此,在文化中充分发挥中国传统文化中的精华作用,弘扬“和合”文化和“天人合一”等哲学理论的精髓,扩大敦煌吐鲁番文明的影响,相互借鉴,求同存异,尊重多样性,促进世界人民和睦相处,和谐发展,共同为世界新文化事业的发展与繁荣,必将能作出更大的贡献,对人类的美好未来必将大有作为,现在,中国“孔子学院”在世界各地如雨后春笋般地纷纷成立,透露了今后发展趋势的一曙光。

注 释

- [1] 见周林《团结起来,促进我国敦煌吐鲁番学的更大发展》,载《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》,第 28 页。
- [2] 见 1930 年陈垣编《敦煌劫余录》中,陈寅恪先生所撰的《序》。
- [3] 参见周林《团结起来,促进我国敦煌吐鲁番学的更大发展》,载《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》,第 29 页。
- [4] 见季羨林《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筹备工作报告》,载《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》,第 33—34 页。
- [5] 见季羨林《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筹备工作报告》,载《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》，第34页。
- [6] 见季羨林《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筹备工作报告》，载《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》，第34页。
- [7] 以上参见《敦煌学大辞典》，上海：上海辞书出版社，1998年，第882—883页。
- [8] 见《中国敦煌吐鲁番学会研究通讯》1992年第2期。
- [9] 见柴剑虹《敦煌学国际联络委员会成立因由记》，载《2002—2005 敦煌学国际联络委员会通讯集刊》，上海：上海古籍出版社，2005年，第1页。
- [10] 参见《敦煌学大辞典》，第883—885页。
- [11] 参见《中国敦煌吐鲁番学会研究通讯》之1995年1—2期合刊。
- [12] 参见《中国敦煌吐鲁番学会研究通讯》之1984—1988年有关各期。
- [13] 参见《敦煌学国际联络委员会通讯集刊》2002—2006年有关各期。
- [14] 参见《敦煌学大辞典》，第887—924页。
- [15] 见陈丽萍编《2005年敦煌学研究概述》，载《2002—2005 敦煌学国际联络委员会通讯集刊》，上海：上海古籍出版社，2006年，第26—59页。
- [16] 参见李伟国《敦煌话语》，上海：上海科技教育出版社，2002年，第317页。
- [17] 见陈寅恪《陈垣敦煌劫余录序》，载《陈寅恪史学论文集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第503页。
- [18] 参见《敦煌学大辞典》，第17页。
- [19] 参见《敦煌学大辞典》，第17—18页。
- [20] 见姜亮夫《敦煌学之文书研究》，载《敦煌吐鲁番文献研究论集》第二辑，1983年。
- [21] 见饶宗颐《敦煌学应扩大研究范围》，载《敦煌吐鲁番研究》（第九卷），北京：中华书局，2006年。
- [22] 见周一良《王重民敦煌遗书论文集·序》，北京：中华书局，1984年。
- [23] 见周一良《何谓“敦煌学”》，载《文史知识》1985年10期。
- [24] 见荣新江《敦煌学十八讲》，北京：北京大学出版社，2001年，第2页。
- [25] 参见荣新江《敦煌学十八讲》，第1页。
- [26] 参见李伟国《敦煌话语》，第235—236页。
- [27] 参见李伟国《敦煌话语》，第250—251页。
- [28] 参见注《辞海》（缩印本），上海：上海辞书出版社，1980年，第215页。又见《现代汉语词典》（修订本），北京：商务印书馆，1996年，第194页。
- [29] 见孙星衍《尚书今古文疏证》（卷一）。
- [30] 见谢谦《儒教：中国历代王朝的国家宗教》，载《传统文化与现代化》1996年第5期，第9页。
- [31] 见任继愈《老子绎续》，北京：北京图书馆出版社，2006年，第3—7页。
- [32] 见金景芳《周易的两个问题》，载《传统文化与现代化》1995年第1期，第38页。
- [33] 《辞海》，第382页。
- [34] 见张立文《道家思想与中国传统文化——兼评儒家或道家思想主干地位说》，载《传统文化与现代化》1994年第2期，第19—20页。
- [35] 参见任继愈《老子绎续》，第2、13页。
- [36] 参见张立文《道家思想与中国传统文化——兼评儒家或道家思想主干地位说》，第12页。
- [37] 见任继愈《农民禅与文人禅》，载《传统文化与现代化》1995年第1期，第4—5页。
- [38] 见傅荆原《简明中国哲学精髓》，北京：中国民族文化出版社，2006年，第2页。
- [39] 见李富华《佛教学》，北京：当代世界出版社，2000年，第8页。
- [40] 参见任继愈《老子绎续》，第2页。

- [41] 见金景芳《论天和人的关系》，载《传统文化与现代化》1994 年第 2 期，第 3—8 页。
- [42] 参见傅荆原《简明中国哲学精髓》，第 1—2 页。
- [43] 参见李富华《佛教学》，第 11 页。
- [44] 参见傅荆原《简明中国哲学精髓》，第 15 页。
- [45] 参见张立文《道家思想与中国传统文化——兼评儒家或道家思想主干地位说》，第 11—12 页。
- [46] 参见谢谦《儒教：中国历代王朝的国家宗教》，第 6—7 页。
- [47] 参见李富华《佛教学》，第 11—12 页。
- [48] 见周继旨《如何看待儒家的未来发展》，载《传统文化与现代化》1995 年第 1 期。
- [49] 参见李伟国《敦煌话语》，第 29—30 页。

敦煌资料的再发掘与归义军史的新探索

吴丽娱

(中国社会科学院历史研究所)

归义军史研究曾经是上一世纪敦煌学的主题内容之一,此课题从上世纪初开始,就不断得到中外学者的关注。70年代后三大馆藏文书缩微胶卷的公布给研究者提供了很大的便利,而我国学者80年代以后结合敦煌文献与洞窟资料,对归义军史展开了全面研究,已取得巨大的成就。有关归义军时期的政治史、民族和对外关系史、经济史、军事史、文化史、艺术史、宗教史等方面的论著涉及诸多方面,可谓包罗万象。在学者们的共同关心和努力之下,不仅已经发现不少问题的研究线索,而且探讨得已然非常深入,达成了共识。例如关于张氏和曹氏归义军政权统治与沿革关系就是其中之一。在这方面以荣新江先生的研究最有特色,诚如郝春文先生《二十世纪敦煌学》一书中所指出的,荣新江的论著将西北历史与民族问题相结合,观察全面,论述系统,视野开阔,能够将归义军史的研究放到唐宋之际中国历史的复杂背景下考虑。而在此之后,归义军史研究也有新的进展,如兰州大学郑炳林教授主编的《敦煌归义军史专题研究》,及其续编、三编等,即汇集了近十余年归义军研究的多篇论文,显示了归义军研究层面的拓展;近期出版的刘进宝先生《唐宋之际归义军经济史研究》更是经济史研究方面的一部力作,因此,归义军史研究仍在持续不断地进行中。

尽管如此,与上世纪相比,新世纪的归义军史研究仍相对萎缩。一般的看法是,归义军史既然有许多著名学者进行过深入研究,许多重大问题前此已往也经他们而有了结论,在研究资料差不多已经完全公布的情况下,便很难再有新资料吸引公众的眼球。因此在目前的情况下,最多只能对一些方面进行总结或者小修小补,而很难再有什么重要的发现和进展。

但是学术总是要不断进步的。问题在于,敦煌学的研究进入新的转型期之后,曾经有过辉煌成就的归义军史研究,能不能再有更进一步的发展?特别是在今天科学技术愈来愈先进的条件下,由于出版工作者的努力,几乎全部的英藏、法藏、俄藏以及国图藏和中国各地散藏敦煌文书都已被制作成印刷精美、图版清晰的大型图册,一些资料甚至已经准备陆续上网,那么作为承担具体研究工作的学者,对这些条件应该有怎样的利用和响应,在研究内容和方式上应该有怎样的充实和改进?这是研究敦煌各个方面的学者都要面对的,当然也是从事归义军史研究时必须回答的问题。

2005年9月我应法国远东学院的邀请和资助,到巴黎国家图书馆查阅敦煌卷子。考虑自己的主攻方向,故此次选择的主题仍是敦煌书仪。为了对自己要看的内容做到心中有数,行前我翻阅了全部《法藏敦煌西域文献》图版,发现了一些形式、内容非常有特色,

而未被前人所注意的书仪书状。之后,我即与杨宝玉先生合作,写成了《P. 3730v 张氏归义军时期书状考释》一文。我们又仔细阅读了一些文书,发现它们大都涉及归义军与中原及周边少数民族关系和朝贡史实,虽然并不是全无录文,但前人对这些卷子的研究显然不够深入。在对这些卷子进行反复推敲的过程中,我们确认它们的内容不但可以为以往归义军政治史做重要的补充,甚至也可能导致对一些已认定的事实和坐标重加考虑。于是决定以《归义军朝贡史研究》为题,写一部有关归义军政治关系史的研究著作。在这部书中,我们将对一些新、旧史料进行从个案到整体的分析探讨,关注与归义军相关的诸种政治势力及其各时期的关系变化,提供对归义军史的新发现和新认识。目前,我们已经先期发表和写成了一些论文,这里只是简单地将我们的研究意图、进展情况、使用材料及研究方式进行阶段性总结,并作为向同行的汇报,希望能得到大家的关注与帮助。

在这些已发表和写成的文章中,我们发现的问题分别涉及张氏归义军和曹氏归义军两个时段。

关于张氏归义军,我们依据 P. 3804、P. 3770 等文书探讨了张议潮赴京前夕通过举办佛教法会进行的政治活动,并摸索到他后来的动向,进一步据 P. 3730v、S. 6405v 揭示了张议潮到京后与敦煌佛教人士的往来情况。我们又注意到 P. 3281v、S. 2589 等透露了其子返还敦煌、其下属的生活际遇等蛛丝马迹,认为这也是后来张淮深政权被颠覆的重大原因与探究张氏归义军政治史的重要线索。此外,我们还利用 P. 3518v 中对曾任职于张曹两氏的朝贡使张保山生平的事迹,对金山国的成立时间及梁唐之际归义军政权的朝贡问题进行了重新推测和认定。

相对于张氏政权而言,曹氏归义军的问题其实更令人瞩目,这是由曹氏所处的特殊时空所决定的。五代时期中原政局变化莫测,曹氏与外围政权之间的关系错综复杂,曹氏中后期家族内部矛盾重重,关系微妙……这些对归义军朝贡史研究都有直接或间接的影响。有些问题,如:曹氏是否与何时朝贡后梁、曹氏如何与后唐朝廷接上关系、归义军朝贡与朔方节度使的关系、朝贡过程中与甘州回鹘发生的矛盾,等等,虽然学界以往已进行过大量讨论,并形成了不少结论甚至定论,但是那些结论是否能够被更多的史料来印证,却不无疑问,其中的许多具体细节恐怕还需要斟酌和推敲。比如,我们已对 P. 2945 文书所反映的朝贡时间和对象重做探讨,结合 P. 3931 书仪写作时间及其所反映的灵武节度使在回鹘与归义军朝贡活动中发挥的作用,将这次朝贡定为后唐初年,否定了原来一般认为是在后梁的看法,并由此对曹氏归义军初期与中原关系以及五代史的一些大问题进行了重新思考和定位。再如,我们又利用一些文书,如 P. 3016v、P. 3197v、P. 2992v 等对相关各次朝贡的年代、般次、使人、过程等进行了系统的研究,分析了其间的关系和变故,也对朝贡中发生的诸如甘州回鹘扣留归义军使人、正使梁幸德被杀的具体时间和来龙去脉、归义军与回鹘矛盾纷争的焦点,以及瓜州刺史慕容归盈等的斡旋、归义军内部的调查都进行了详细的讨论。

在这里应该特别申明的是,我们决不赞同无视和否定前人成果的做法,相反,我们以上的研究就是建立在前人研究的基础之上,一些争辩和不同观点也都是在前人的启发之下提出的。在近三年来的研究过程中,我们不但重新熟习前人所走过的路径,而且对他们的论著和观点都有大量的参考和引用。例如,除了荣新江的归义军研究之外,还有李正

宇、赵和平有关书仪书状(特别是 P. 2945、P. 3931 等文书)的研究、郑炳林关于碑铭和邈真赞的诸多引证考据,以及冯培红对于归义军武职军将的研究等,都对我们有直接帮助。对前人开拓性的研究,我们始终充满了敬佩,我们所作的讨论,也不过是向前人学习的尝试。从总体上看,我们仍是本着发现问题、解决问题和实事求是的态度,给前人做一些补充,贡献一些不同观点,相信学者们在看到我们的文章后,会理解我们的这番用意。

与此同时,在对敦煌资料进行重新校录和反复思考的过程中,我们也逐渐有了一些自己的体会。研究的进展当然首先是以史料的开发为先决条件的,但是这并不意味着所有的文书别人都没有动过手,相反大部分资料前人其实已经有过一定程度的利用。要想对旧资料有新发现,并深化目前的研究,有一些方面是非常重要的:

其一,拓宽史料范围与选择重要和重点的文书进行突破相结合。

拓宽史料范围,首先与重视和扩大对书仪、书状的研究利用分不开。我们的研究可以说是从书仪和书状起家的,对书仪、书状的分析几乎构成了我们已有研究的主体。根据赵和平先生的整理,产生于归义军时期或者说与归义军有关的敦煌书仪非常之多,且不言吉凶书仪中大中时期的张敖书仪和五代的《新集书仪》,就以表状笺启书仪而论,至少达到 20 余种,其中还不算一些散见的书启书状,后者的数量更多。这些书启书状中,既有归义军节度使与蕃戎首领如回鹘可汗、藩镇节度使、甚至高僧等的往来书启,也有归义军下属,包括官员个人、入京或出使其它地区的使者、进奏院属员等给归义军节度使长官的书状;既有公事文书,也有礼仪性的书启等,内容非常丰富。至于书仪的内容形式,如赵和平所介绍,涉及归义军时代各种史实与政治制度、人际关系非常广泛。这些书仪书状透露的是鲜活的信息和事件真实的发展过程,它们是当时政治和社会生活的反映,可以准确、具体地补史证史。利用书仪书状等研究归义军史,是以往的学者早就作过的,但我们以为,对书仪书状的运用似乎还应再广泛一些,应加强对每件书状个体的精细分析,对其中史实加以深入发掘,并且扩大它们的使用范围和层面,从不同的角度加以利用。

当然,不仅书仪书状,还有多种社会文书也应注意善加利用。如:邈真赞,这些记载了许多重要人物活动情况的传记资料无疑是推断一些重大事件和政治活动的依据。如前所说,通过 P. 3518v 张保山的邈真赞,就可以重新讨论梁唐之际的许多大事。再如,一些人破历之类的经济文书(如 P. 4640《归义军军资库司布纸破用历》等),也反映了使人的到来、宴设、一些重要人物的官职等情况,可以为归义军与中原和周边的通使作左证和补充。另外,某些题名题记的作用也不可忽视。比如 P. 2094《持诵金刚经灵验功德记》保存有一条翟奉达书写的纪年题记“于唐天复八载(908)岁在戊辰……”翟奉达是敦煌的历学名家,断不会将当时当地行用的年号弄错,也就是说,既然当时敦煌人还用“唐天复”(以后敦煌所用天复年号已不见“唐”字),那么以往一些学者所持金山国建于 905、906、907 年说就值得商榷。再结合《张保山邈真赞》和新、旧《五代史·吐蕃传》中的有关记载,特别是李正宇先生揭出的北宋邵雍《皇极经世书》卷六“己巳,……张奉以沙州乱”的记录,我们便得以提出了金山国成立于 909 年己巳岁的观点。再如,藏经洞中保存有多件书写于贞明四年(918)至五年二月的纪年文书,但年号与干支均错乱,足以否定贞明四年归义军曾成功朝贡,并且当年七月即有朝廷使臣来敦煌宣诏的说法。试想,假如当年七月确有朔方使者和朝廷使臣西来,那敦煌怎么会在四五个月还用错年号?唯一合理的解释只能

是消息的源头有问题,即来源不正规,亦即当时沙州还没有与中原取得官方联系。可见,题记之类的记录看似细小,实则是解决某些重大问题的钥匙。

除世俗文书外,佛教史料在研究归义军史方面也有特殊的作用,将佛教史料和相关世俗文书结合常常会产生意想不到的效果。这是因为许多隐晦的政治史实不会在官方的檄或者世俗的文书中出现,但在寺院文书中却露出端倪。比较典型的例子就是 P. 3804 愿文,这件愿文先祝皇帝太子,再祝“河西节度使司空开国公”、“刺史明公”、“入奏鸿胪大卿”和一些佛教高僧,及“尚书贵子二小郎君”、“夫人贵位”等。对这件文书,苏远鸣先生作过研究,他考证“河西节度使司空开国公”是张议潮,“刺史明公”是张淮深,“入奏鸿胪大卿”是张议潭,但他认为“尚书贵子二小郎君”不是张议潮而是张淮深的儿子。我们根据其它史料对这一点作了纠正。另外他没有指出这件文书的确切年代,而我们却根据文中祝愿张议潭“伏愿形同大地,历千载以恒安;福比山河,跨万灵而独出”等语判断这时张议潭已经死了,而张议潮却还没有离开敦煌。又根据记同一事件的另件文书 P. 3770《张族庆寺文》有“桂月霄(宵)圆之日”和正史记载张议潮到朝是咸通八年(867)二月,判断这次法会的召开之日应该是咸通七年八月十五日,也判明这是张议潮走前最后一次重大的政治活动。

必须重视佛教史料的另一重要原因是当时的官方社会与寺院和僧人就有诸多往还(我们研究过的张议潮从京城发回的书信就是写给僧人的),敦煌社会虽不能说是完全政教合一,但佛教和寺院影响之大不可否认,有些僧人还常常参加外交使团或本身就作为使者来往于敦煌和中原之间(如悟真、惠苑等即是),一些官员的名字、官称出现在寺院文书中,一些佛教文书夹写于世俗文书中(如 P. 3931 书仪中即有《僧牒》、《普化大师游五台山记》等),都表明某些僧人、某些佛事活动,甚至五台山佛教圣地等皆与当时政治生活有所关联。这些也被传世史料所证明,因此研究僧人与敦煌政界和中原朝廷的关系,也可以在很大程度上弥补传统史料缺失给我们带来的遗憾。不仅如此,我们还发现了一些含有史料信息的僧人书信、书仪,相信随着时间的推移,其中一些涉及人际关系的“密码”也会得到破解。

总之,对于史料的利用应当不拘一格,这样才有可能拓宽归义军史研究的内容和视野。

但是,可利用的史料范围虽然非常宽泛,却必须有重点地进行研究才能有所收获,也就是说应首先选择最有代表性的文书进行问题式的、个案性的研究。我们在研究中采取了一种比较传统的方式,就是一次以一件文书为主,进行校释,搞清它的来源、所反映的内容、时代、制作者、对象等等。这样做的好处是可以将文书本身发掘、分析透彻,清楚明了地阐述一些掩藏在文句之中不曾为人注意的史实,解决某些尚存的疑问,例如归义军朝贡的起因、时间、使人、过程、矛盾关系等,才能做到由点到面,由个别到整体的研究。

当然,同样非常重要的是还应注意本件文书与其它相关文书、史料的链接。例如, P. 3016v、P. 3197v、P. 2992v 等件文书虽然年代不同,提到的朝贡史实也不一样,但都涉及归义军与回鹘冲突问题,各件之间都有一定的因果关系,必须将它们所涉及的一些内容贯穿起来看,才能有准确的理解。与此有关,对大量相关资料的掌握也常常是解决或者辅助解决问题的关键。由于重要的资料常常是来自于一些碎片甚至只言词组,这就需要研究

者注意对史料的随时搜集和整理,将此作为不能缺少的笨功夫,不断熟悉相关卷号和内容,逐渐做到心中有数和融会贯通。

其二,对文书的准确认读和校录、注释。

在文书校录方面,以往的学者作了大量的工作。具体到归义军资料,则最应该提到的是唐耕耦与陆宏基《敦煌社会经济文献真迹释录》、郑炳林《敦煌碑铭赞辑释》、姜伯勤等《敦煌邈真赞校录并研究》、赵和平《敦煌表状笺启书仪辑校》、黄征与吴伟《敦煌愿文集》等;还有荣新江《归义军史研究》以及其它学者的研究论著中随时过录的一些文书段落等等,都很重要。这些录文可以帮助我们非常直观地了解到卷子的内容,以之作为研究的参考。不过,由于以往的录文大都过录较早,受阅读条件所限,往往并不完全准确,因此在进行研究时,必须重新阅读原卷并反复核实,以尽可能地达到正确精准。其实即使是前人录文完全没有错误,自己再过录一遍与仅参考别人成果的感觉还是不一样,因为在录的过程中就容易发现问题。当然也有一些卷子因为字迹不清以往不曾受到注意,比如前揭P. 3730 正面有大家都知道的洪辨判文,但是背面却完全被忽略了,新的大型图录使我们得以发现和弥补之。值得附此一提的是,录文时一定要充分利用清晰图版,仔细观察字迹同异、墨色浓淡等情况,以便对文书的不同来源、内容作分析判断。

录文正确的程度与认读理解的深度是一致的,有时候,一个字正确识读常常成为解释卷子的关键,而错误的录文又会使研究者陷入误区。例如,P. 3197v 有“二月一日文端等面奉可汗处分,许后不残沙州人使,并许西回”一语,其中“许后不残”的“许”字非常难认,但前后两“许”字十分关键。我们在研究此件书状的论文中说:“总的看来,P. 3197v 书状虽然还有一些具体问题不能完全解决,但是无论如何,其内容可以帮助串联曹氏归义军时期通使的一些关键环节,弥补了曹议金死后河西政局及民族交往的史事之阙。反映在936年前后,虽然沙州使人仍被滞留甘州,可汗的态度却已有所松动,使敦煌与甘州回鹘的关系透出的一线曙光,河西的道路在各方的努力之下已有望再次打通,归义军能够顺利往返中原的日子已经不远了。”这个结论虽然与考察整件书状有关,但是正是以上关键性的词语给我们以启发,使我们感悟到这时回鹘与归义军矛盾的焦点是使团能不能“西回”而不是“东去”。联系后来携带大量财物的归义军使者梁幸德在回程中被杀事件,得知回鹘在归义军使团回归路上掠夺他们与中原交换的物品是其中的要因,两者的根本矛盾是贸易和经济利益问题,这一点贯穿回鹘与归义军朝贡矛盾的始终。再如,P. 2945 中吹捧朔方相公有“发身□(于?)问望之间,高步于搢绅之内”的话。“问望”以前多被录为“间望”,我曾因此错误地理解为相公出身于民间间巷之中,这也导致了我对相公是冯晖的误判。但这其实和书状前面说他“台衮承家”相矛盾,由于杨宝玉先生纠正为“问望”,问题便迎刃而解。“问望”即有声望之意,结合其它的形容词语,则“相公”应是李正宇先生判断的韩洙无疑。又如,P. 3931 中出自灵武节度使的一件《别纸》有“一昨既宁中土,乃眷朔方,爰命矩才,远临当道”一语。“矩才”原来的录文以为当校作“短才”,无从解释。但矩才实应校为“鉅才”或“巨才”,也即高才、大才,结合全句,原来是指后唐将建之初所派远赴灵武等地的使者,这透露了中原政权与灵武,并通过灵武与周边少数族政权沟通的重要信息。

对文书的注释也很重要。以往的一个缺憾是文书整理者往往有校而无注,注释较多

的仅是文学方面的变文、讲经文之类,而历史文献注释很少,这造成了理解的困难和不准确。我们坚持给一些重要文书和关键词作注,这样做虽然费时费力,也常常遇到困难,但却受益匪浅。例如,P. 3518v 说张保山“顿置横网,截十角之胸襟”。“横网”有些录文误为“横纲”。“置横网”意即设下天罗地网,而“十角”指代少数民族,是指其镇服周边蕃戎的功绩。再如,P. 3016v 中“遂有少吏张员进以(与)甘州回鹘副使作为朝定,因此稍说情由,略知些些事故”一语是解释情报来源,其中“朝定”意为朋友,也是理解全句的关键。需要特别留意的是,有些书状、书启中多用典故或某些词语的引申义,惟有弄清它们,才能明了书状含义。如,P. 2945“嵩华至精,河汾上瑞”、“鸡树重栖”都是吹捧朔方相公,其中的典故都与他身份结合。再如,P. 3931 用典极多,赵和平已借回鹘可汗《表本》中所具各种蜀中地名和典故推断出了该卷制作时间的大致范围。我们又注意到前揭《别纸》所用“青云干吕”、“汉通聚窟之民”、“周贡越裳之俗”富有深意,乃是在形容后唐建立之际对化远来夷的期待。待再理清该状中“诚青海之舟航,乃玉关之锁钥”具体所指,便可明了该状的主旨是灵武节度使为使归义军能顺利通过甘州前往中原朝贡而向甘州回鹘可汗说项。又如,同号另一状中有“不移听誓之盟,常保欢愉之好”句,“听”字曾被涂改,故有研究者将“听誓”录作“德誓”,哪个对?如果知道这里是用《尚书》中武王伐纣誓师的典故,就知道“听誓”纔是渊源有自。因此,我们的体会是,对文书进行认真注释十分重要,有时虽然限于篇幅,不能完全说明,但至少使用文书时自己要先搞清楚文意。

其三,改善研究方式,开拓研究层面。

这里主要以书仪书状为例。对它们的利用和研究,并不仅限于内容本身,因为书仪书状有其特殊的体裁和制作方法,有相应的礼仪规范和形式,有不同的特色和要求,也有其来源方面的分别,弄清这些往往是认识问题,甚至是搞清内容的关键。由于前人的整理介绍,现在学者们对书仪的形式内容甚至一些礼仪规范都开始有所了解,但其中体现的价值意义尚没有引起充分重视。所谓书仪是为了用而不是为了看的,所以它的规范会渗透在每一件当时用过的书状中,而我们在了解其中的规律之后,也就可以用之于分析具体问题的实践,这也是研究方式的一种拓展和提高。如将这些归为书仪、书状的“技术”层面或者礼仪层面,则相关的研究似应当注意以下几点:

第一,考察书仪、书状的制作方式和来源。

拙作《唐礼摭遗》曾根据所见提出,书仪按制作方式大体可以分为两种,一种是程序化的被规范了的书仪,另一种是使用过的表状笺启被集成文集。前者如《记室备要》,后者如《甘棠集》。但是上述两种情况并不是截然分开的,因为一些书仪本身就包括两种特征,是从实用过的书信经规范化处理演化来的。如 P. 3931 书仪中既有对象不完全确定的《十二月仪》或称《贺官书》,也有隐去了授书和收书双方,但却是真正使用过的、有着确定主人公和对象的表状书启。但有些较大较长的书状以前可能也被误当作书仪,如 P. 2945 其实是反映一次事件的书状手稿,并不是真正意义上的书仪;还有 P. 3730v 也是将一些相关信件抄在一起的草稿。

诚如赵和平先生所指出,表状笺启书仪的制作常常与藩镇掌书记(或者判官等一类文职人员)有关,收集和制作这些书仪文集的必然是对这些书状的制作形式内容感兴趣的人,是可以接触到这些书状的人,或者本人就是书状的制作者之一,藩镇掌书记的身份

与之最为相合。但了解了这一点,并不能就完全解决书仪制作和来源的种种问题。例如 P. 3931,如果断定灵武掌书记是它的制作者或收集者,那么对于其中一些来自他方的书状,特别是《僧牒》、回鹘上后唐皇帝的《表本》又如何解释?回鹘的《表本》为何会到得朔方?这就必然要引起我们对其间的政治关系进行考察。

还有一种情况是书状有可能是档案材料。例如 P. 2992v 有三状,分别来自于不同的作者和年代,其中第一件是清泰二年(935)二月曹元德致甘州回鹘的,第二件为清泰元年朔方节度使张希崇致甘州回鹘可汗状,第三件是长兴二年(931)归义军节度使曹议金致甘州顺化可汗状。三件年代不同且来自不同方面的状为什么会粘接到一起,特别是灵武给回鹘的反映秘密军事计划和行动的表状怎么会和归义军节度使的混在一起,而且所叙述的事实似乎不完全是一回事?就三件书状的性质来看,用掌书记为了制作书仪而特意收集的说法是解释不通的。我们认为,它们更像是归义军内部汇集的档案资料。结合 P. 3016v、P. 3197v 等文书,可知归义军的朝贡始终很不顺利,特别是回来的路上曾屡次遭到回鹘阻截,还发生过不明原因的回鹘副使被杀事件,即使曹议金卑辞厚礼也没有完全解决问题,一直到应顺元年(934)使团的正使梁幸德被杀,朝贡之路再次完全阻绝。而这以后归义军显然对其中的过程和原因展开过调查,P. 2992v 的三件书状很可能就是与这次事件调查有关系,当然目前这还只是我们的推测。

总之,分析书状的来源很可能会使人了解到事件背后的一些内幕和来龙去脉。

第二,留意书仪、书状的形式体裁。

晚唐五代有一种书状非常流行,就是正状之外附加别纸,正状一般只是贺官、贺起居一类的套词,别纸用来说正事。正状和别纸的对象一般是官场中身份地位在上的长官,或者虽然授书者和收书者身份相当,但是为了表示对对方的尊重而用。正状在书仪中常常被省略,所以常常见到书状只标有“别纸”的字样,晚唐至宋曾产生过很多别纸集,可以说是中古书状的一种特殊体裁。对此以往一些学者和笔者都有过一些探讨,但关于别纸,还有一个问题需要特别重视,就是“重迭别纸”的流行。重迭别纸是一状之中有数纸或多纸,发明于晚唐,据说始于卢光启。它的好处是可以“一事一纸”,如是在作战期间汇报军事,就可以清楚明了。还有一个我体会出来的好处,就是在交通不便或者不能一封一封发出时,可以攒到一起待方便时一次寄出。

以这样的看法分析 P. 2945 书状,就可以知道它完全符合这一条件,是由包含多首别纸的一件大书状和另外一件“凉州书”所组成。大书状是给灵武节度使的,谈到朝贡的一些事。以往学者多因卷中有“岂忆(意)圣造泽漏天西,诏[宣]遐外”的说法推测中原使臣来到了敦煌,给曹议金送来节度使旌节,并且根据卷中敦煌与朔北十五年不通音讯的说法,将这次朝贡定在后梁贞明四年,认为是曹议金成功朝梁的一次行动。但是,如果了解到这件大书状是一次送出的“重迭别纸”,而且根据正状和一些别纸后面归义军留后的署名,就会明白这次朝贡实际上尚未出发,更遑论成功。所以使臣虽然来到敦煌,但是显然没有带来旌节,否则何劳曹议金再对朔方节度使自称留后?这样有一个问题就必须解决了,这就是原卷表明,在使臣到来之前,归义军并没有与中原朝廷发生直接接触,因此也就无从提出有关旌节的请求,而使臣既不为送旌节,那么使臣为什么要来?又是在何种形势下必须要来呢?

在重新拾起 P. 2945 的时候,我们首先纠正了一个我过去判断授书者是曹元深、收书者是灵武冯晖的错误,而接受了李正宇先生关于两者分别是曹议金和韩洙的看法,理由已见前述。但是,我们并不同意将书状定在贞明四年(918),而根据依 P. 3518v《张保山邈真赞》算出的朝贡年份以及 P. 2945 卷中明显的韩洙提供帮助的事实,认为应定在同光元年(923)七月,文中所及是后唐同光二年到朝的那次朝贡。只是我们在初稿中又犯了一个错误,即认为来的使者是后梁,而使团到达中原时已是后唐。幸亏稿件后来得到审稿专家的高明指点,要我们参考 P. 3931,注意它们之间的关系。这样我们在研究 P. 3931 之后,对于这段史实有了进一步的认识,了解到后唐成立前夕派使臣到灵武的活动情况,解决了为什么使臣在没有与归义军接触之前就先去敦煌,却不带旌节的原因——政权建立之初招诱蕃夷来朝是当时的政治需要,也是最好的解释。我们又进而对 P. 3931 进行全面研究,知道它事实上也含有多件别纸和重迭别纸,虽然情况与 P. 2945 不甚相同,但绝不是毫无联系。弄清它们彼此的关系,对于认识两号文书非常重要。

总之,别纸和重迭别纸在晚唐五代归义军书状书仪中十分多见,是必须注意的一个问题。

第三,把握书仪书状在称谓、格式、用语等方面所表现出的写作规范。

书仪书状在称谓、格式、用语等方面的规范就是礼仪规范,它是约定俗成的,自然的存在于表状笺启之中,但它们的规矩非常琐碎,要想了解相关内容和特点,弄清它们的含义,敦煌文书中的唐杜友晋《吉凶书仪》、《书仪镜》、《新定书仪镜》,郑余庆《大唐新定吉凶书仪》,张敖《新集吉凶书仪》,以及五代《新集书仪》等是应当经常参考的。

我们在对一件书状进行研究时,常常要根据这些具体的礼仪规范来确定书信收授者,或者进而推断书信中的内容和含义,借助文中表现出的尊卑上下关系有时便很容易定位。例如,P. 3730v 几首书状中的收状人分别被称为“使君阁下”、“阿郎几前”、“记室”,它们的级别完全不一样。“使君”是一位州刺史级的人物,现在还不知道具体是谁。“阿郎”一般专用来称呼归义军节度使,“几前”据张敖书仪是给“极重”者的称呼。从信中所说“伏听阿郎荣拜统军,不任庆慰”和向他汇报“州中使宅娘子悉总平善”,可以推测是已进京的张议潮。问题在于“记室”是谁?“记室”用于平怀之间,这反映出其人与致书人地位相差不大,信中又呼他为“郎君”,感谢他托人带来礼物,但口气却像对年轻人说话。从称呼来看,我们判断他是随从张议潮进京的儿子,P. 3804 中的“二小郎君”之一。后来我们从 S. 6405v 与此内容相同的一件较正式的抄本中,得知致书人是恒安,敦煌的一位高僧,给“阿郎”和“记室”的状表明他和张议潮关系很深,甚至在其走后还为其照顾家室,报告州中情况,且与他的儿子有往来。

P. 3931 第 116—128 行抄有书状三件,虽然只有中间一件提到“伏以△乙,朔野名王,天朝贵戚”,说明对方是回鹘可汗,但我们判断前面的《谢马书》和后面的《送谢物》也是给回鹘可汗的。因为按照礼仪规范,谢礼或者送礼单、回礼单都是要单独写的(比如著名的 P. 4638《八月十五日曹仁贵奉令公起居状》和《曹仁贵献物状》就是一起的,作为礼单,后者其实是前者的别纸)。这里《谢马书》作为第一状是出于礼貌,接着是赞扬回鹘可汗和叙友情,最后是回礼,也即“送谢物”,其中谦称礼物“才非丽密,色异鲜华”,应是来自中原的丝绸一类,故此授书者应该是灵武节度使。

还有一些书状,我们是通过其用语中的语气语态和尊敬程度来判断收授者的。如 P. 3931 中的一状过去或被认为是甘州回鹘致中朝某令公的,但是状末“因使回,谨修状起居陈谢”一语,是用了起居状口气,起居状只能是下对上,不适合回鹘可汗给中朝官员。结合下面一首实为此状别纸的送物书,内称“右伏以△乙,叨奉皇华,远贲紫诏(诰),幸将庸末,获拜王庭”语,以往也有认为此书是出自宣命甘州的朝使之口,写书人为朝廷使臣。但“皇华”一词意为使者,而“叨奉”和“庸末”都是自谦之词,且“叨奉”乃借光之意,不是代表皇帝的朝使语气。全首书的含义是感谢对方介绍来使者,使自己能够向中原朝贡。但朝贡者是谁呢?“庸末”一词,如理解为回鹘可汗则谦虚太过,作为归义军首领对灵武节度使自言则极有可能,两纸合在一起,收授者可以确定,而状中的事实与 P. 2945 反映的情况丝丝入扣。

值得特别关注的一点是礼仪的后面反映的是人际关系、人情世故。在分析这些规范和内容的同时,我们必须了解这一点才能发掘到史料背后的某些问题。例如, P. 2992v 中曹议金致甘州回鹘可汗的状虽然客气之至,但提到“昨五月初,其天使以(与)沙州本道使平善达到甘州。弟天子遣突律伙都督通报衷私,无意之人稍有些些言语”。该状中说天使和沙州使人都“蒙赐馆驿看待”,但是至六月十二日他们才“平善到府”,也即回到沙州。问题在于可汗为什么不将使人直接放回,却要派个都督来“通报衷私”?“些些言语”又指什么呢?我们认为这不是可汗单纯买好,而是来谈条件,示威胁,大概归义军答应他们的条件,使人才得回来,“些些言语”即表明当时双方之间充满了怀疑和不信任。同样, P. 3931 中灵武节度使韩洙在畅叙与回鹘友情的同时,也因要帮助归义军朝贡而威胁可汗,明言“贵道僮闻留滞,弊藩不免效尤”,可见其中关系的复杂性。因此必须将敦煌表状当作是当时当地活的政治生活史来对待,通过自己同情之理解,方能将它们表露或者隐藏的信息完全发掘出来。

另外,也比较值得一谈的是,研究小问题必须有大视野,解决具体问题必须与大历史背景相结合,研究敦煌问题就不能脱离唐五代史。这中间的关系是辩证的,只有将小问题论述得越细致越透彻,才越有充分的论据说明大问题;反过来只有放眼大的历史环境和错综复杂的背景,对小问题的产生原因也才能深入理解。对这一点我们体会很深,特别是在作 P. 2945 和 P. 3931 时,将它们中的每一首表状笺启及其相互关系搞清,才能清楚文书虽然是围绕着后唐之际的朝贡问题,所反映的却不仅仅是灵武或敦煌或回鹘,也不是某一种单纯的政治关系,而堪称是五代后唐之初从中原到河西走廊的形势图、互联网。我们应做到既不能只顾敦煌,也不能只懂隋唐五代史,而要将两者进行有机的结合。

以上所述,只是我们在第一阶段的研究中所遇到的问题和一些体会。最后,基于我们两人非常愉快的合作经历,窃感应当提倡知识背景不同的学者进行分工合作。归义军史的研究是在前人有着大量成果的基础上进行的,这就无形中提高了研究的难度和对新成果所达深度的要求。更何况这项研究从总体上说又是系统工程,在解决具体问题时需要的也往往是综合性知识,例如政治制度、宗教、礼仪等等,缺一不可,敦煌学和唐史知识也必须结合其中。知识的缺乏是研究不能深入的最大障碍,因此,具有不同知识背景的学者进行合作就是最好的办法。不久前中国社科院历史所隋唐史学者在黄正建先生领导下曾分工合作集中研究《天圣令》,而荣新江先生也带领一批年轻学者整理新出土的吐鲁番文

书,现在都有很多收获和成果。这种方式是研究班、学习班的方式,学者互相都有促进,不过研究的对象和问题其实不是一个。我们这里所说与之不完全一样,是合作者一道完成一个课题一项内容,就共同的问题进行切磋,这和一般的集体著作完全不一样。由于知识背景和训练不同,在研究过程中就可以取长补短,互相学习,共同协商,得到启发,解决问题的能力因此会相应提高,考虑问题也会比较周全。

就整个课题而言,目前我们完成的还是极少部分,涉及的也仅是张氏归义军和曹氏归义军初期的一些问题,而且很不全面。我们深深感到,面对如此丰富的敦煌归义军史料,个人的研究能力是非常有限的,而我们的成果和判断也可能还有错误的成分。不过相信无论如何,通过我们的努力,还是庶几可使有关归义军史的一些问题有所进展。即使是错误,当供大家批判之际,或许也有助于其它学者得出更正确的结论,使整个归义军史的研究在未来更加充实、丰富起来。

(此文初稿由我执笔,为叙述方便起见,署名以我个人名义,但杨宝玉先生为课题主持人并作了补充和修改,以上总结亦综合了二人意见,特此说明——作者。)

敦煌遗书之厄与学术观点之窒(1900—1915)

李伟国

(上海人民出版社)

一、问题的提出

敦煌学是建立在石窟、彩塑、壁画、遗书等材料之上的。其中作为文字资料的遗书,起了关键的作用,而且敦煌学正是在石室遗书发现以后才形成的。

在敦煌藏经洞刚刚打开之时,有幸接触这些宝物的少数中国官员和学者,未能及时认识其巨大价值,因而未能及时采取当时可以采取的有力的保护措施,而让稍后来到此处的外国探险家和学者“捷足先登”(实际上已经不是,捷足先登的是中国人自己!),留下了深深的遗憾。在此后的敦煌文献研究开创时期,中外学者也表现出了认识的差异并导致了研究重心的差异。敦煌遗书之厄运与清朝政府的腐败固然有极大的关系,而当时中国一部分学者的学术观念之陈旧与信息之不畅也难辞其咎,可以说,后者也是前者的一种表现。

换言之,从一定程度上说,传统的、守旧的学术观点在敦煌藏经洞打开以后的十多年时间里给了外国探险者以可乘之机,以至酿成了遗书被瓜分、劫夺的悲剧。

下面我将提供一个敦煌藏经洞初期的大事年表和与此相关的几位关键人物的事表,来支撑这一观点,进而简述早期敦煌学的形成和发展、学术界对敦煌遗书的认识的深化。

二、1900—1915 年敦煌藏经洞事表

1900(一说1899)年农历5月6日,王道士(王圆箓)发现藏经洞,邀集敦煌乡绅参观,并向县令等官吏和一些寺院馈赠藏品。有文章说1899年夏,时任玉门县令的傅大凯因公诣敦煌,得到出自藏经洞的《大般涅槃经卷第二十五》一件,如此说可信,则可成为1899年(光绪己亥)发现敦煌藏经洞说的又一佐证,而傅大凯接触敦煌遗书,比汪宗瀚早了三年,比叶昌炽早了四年。

1902年,学识较好的汪宗瀚出任敦煌县令,并上报此事。

1903年,王道士送给甘肃兵备道台廷栋两箱遗书,廷栋认为“其书法乃出于己下”。《敦煌石室记》:“王道士颇机诈,思藉之贸利,私载经卷一箱至酒泉,献于甘肃道道台满人廷栋。廷栋不省,以为此经卷其书法乃出己下,无足重。王道士颇丧沮,弃之而去。”后来,廷栋的这些卷子甘肃州驻军哗变其被杀后,分别落入甘肃督军张广建、甘凉道尹许承

尧等人手中。

1903 年底,时任甘肃学政的著名学者叶昌炽在他的日记里记载了汪宗翰从敦煌寄送佛画、写经之事。

1904 年,甘肃藩台令汪宗翰锁存敦煌遗书:“就地封存,由王道士看管。”吕钟《敦煌县志》:“时县令汪宗翰率同文武官绅大致翻阅一过,约数佛经两万余卷,当时人亦不知重也,有携回一两卷,也有不携回者。汪令即吩示王道士善为保存”。在汪宗翰后来送给叶昌炽的绢画上,也有汪宗翰的题字:“光绪三十年四月朔,奉檄检点经卷画像。”这是第一次由政府出面封存藏经洞,但实际上从洞窟取出经卷之事仍不断发生。

据《周廷元敦煌写经守残留影》之《编目赘言》,这一时期,石室写卷为甘肃大吏所得者不下四五千卷,如督军张广建、省长陈闾、政务厅长许承尧、樞运局长蒯涛枢、兰山道尹孔廷宪、高检厅长徐声金、教育厅长马邻翼、财政厅长雷多寿、实业厅长司徒颖、电报局长李幼根、省督学李苞等。而所有的官员,没有一个人认真对待此事,没有一个人愿意亲自到藏经洞看个究竟。直到藏经洞的藏品纷纷被运往国外,造成敦煌遗书的大量外流,当局仍一无所知。

1907 年 3 月,英籍匈牙利人斯坦因从王道士手中劫走大量敦煌遗书。

1908 年 2—5 月,法国人伯希和从王道士手中劫走大量敦煌遗书。在考察敦煌遗书外流过程中,学者们都认为,虽然伯希和比斯坦因晚到藏经洞一年,但他亲自进入洞窟翻检了所有藏品,而且精通汉语,有着丰富的中国和中亚历史文献的知识,获取遗书的数量虽不如斯坦因,几乎全是精品。伯希和后来在一次演讲中称:“在近两万卷子中,只后悔看漏了一个”。

1909 年 8 月,伯希和在北京六国饭店举办敦煌写本展览,震动中国学术界。伯希和将获取的卷子从天津以海路运往巴黎后,于 1909 年 5 月来到北京。得知清朝学部筹建京师图书馆,正在“物色各种古籍,以保存国粹”,便以携带的部分敦煌写本在北京六国饭店展示。当时,学部侍郎宝熙、京师大学堂总监督刘廷琛、京师大学堂经科监督柯劭忞、翰林院侍读学士恽毓鼎、学部参事江瀚、京师大学堂教习兼学部编译局次长王仁俊、京师大学堂教习蒋斧、国子丞徐坊、知名学者罗振玉、董康等都前往参观。真是“插架森森空如笋,世人何曾见唐本。”这些京城的官员和学者看到敦煌写本《老子化胡经》、《尚书》等珍品后,“惊喜欲狂,如在梦寐”,始得知甘肃敦煌有重大发现。伯希和还告诉大家,敦煌石室尚留存以佛经为主的 8000 卷经卷。罗振玉立即报告了学部左丞乔茂楠,并由罗代拟电报:“行陕甘总督,请飭查检齐千佛洞书籍、解部,并造像石碑,勿令外人购买。宣统元年己酉八月二十三日。”命陕甘总督、护理甘肃都督毛庆蕃立即查封敦煌藏经洞,并将所余遗书悉数解运京师。清朝学部这时才清醒过来,决定收拾残余。而此时,距藏经洞发现已整整 9 年。

1910 年,清廷学部委托新疆巡抚何秋鞏将藏经洞中残卷运至北京。

1912 年,日本人桔瑞超等到敦煌劫走一批遗书等。

1914 年,斯坦因再次到敦煌劫走大量遗书。

1914 年到 1915 年,俄国人奥登堡等到敦煌劫走大量遗书。

此表清楚的表明,从敦煌藏经洞发现的 1900 年(如按一说 1899 年计则更早)到 1907

年斯坦因的到来,整整有七八年的时间。如果说王道士有多么愚昧,他毕竟还是及时向官府报告了此事(当然报告此事的目的一定是为了取得奖赏);如果说官府多么腐败,他们还是下达了加以保护的命令(尽管这种保护是非常不到位的);如果说这项重大的学术信息没有及时通向那些大学者,则既是事实,也不是事实。说是事实,因为当时的大部分中国一流学者确实毫无所知;要说不是事实,叶昌炽应该说是一位一流学者。即使是大部分的一流学者,不能及时得知重要信息,又应该责怪谁呢?

国人本来有足够的时间认识、保护和初步研究藏经洞遗书,但是一误再误,没有抓住这个机会。其中的原因,除了清廷之腐败无能以外,有幸率先接触藏经洞遗书的官吏和读书人的陈腐、守旧也是一个重要的方面。

在通过考古获取新资料方面,中国学人当年是十分被动的,甚至在由于某种机缘冒出新资料来的时候,国人仍然不予重视。中国学人的被动与外国学人的主动形成了鲜明的对照。

甲骨文刚刚散出的时候,其实也没有引起重视,人们将其卖给药店。守旧的学者认为中国文字只有世世相传的图书才是可靠的,甲骨文有可能出于伪造。章太炎先生的基本观点就是如此。后来的科学考古发现改变了这些人的看法。幸运而值得骄傲的是,甲骨文的系统发掘,是由我们中国学人进行的。

三、汪宗瀚与敦煌藏经洞相关事表

湖北通山人,字栗庵

1890(光绪16年)进士,善为文。

1902(光绪28年)任敦煌县令,以较有学问得到甘肃学政叶昌炽赏识。

1902年,获取敦煌写本和绢画精品。

1903年,赠送给叶昌炽出自敦煌藏经洞的佛画和佛经写卷等,并为敦煌石室撰写对联云:“夏无酷暑,冬不奇寒,四季得中和景象;南倚雪山,西连星海,九州寻岳溯根源。”

1904年,叶昌炽建议将藏经洞文物运至兰州保管,后以缺乏经费,改命敦煌县检点封存,汪宗瀚实主其事,但未严加保护,而是交王道士就地保管。

1907年,斯坦因与蒋孝琬到敦煌活动,宴席间得见汪宗瀚出示之《敦煌县志》,并得知藏经洞发现经过。但汪宗瀚对斯坦因骗走藏经洞宝物之事竟一无所知。同年7月改任他县。

可见汪宗瀚只是一位文士,对学术略有所知,但观念陈腐,根本无法认识敦煌文献的价值所在,赠送给叶昌炽文物也好,撰写藏经洞楹联也好,都只是附弄风雅,对于藏经洞遗书的清理保护,竟毫无意识。汪氏被大学者叶昌炽看作是一位雅士,在真正的学者这一范围里,无限接近敦煌文献的则是叶昌炽,但他竟与敦煌文献失之交臂,以至遗恨千古。

四、叶昌炽与敦煌藏经洞相关事表

叶昌炽(1849—1917)字鞠裳,原籍浙江绍兴,江苏吴县人,光绪十五(1889)年进士,官至翰林院侍讲。承乾嘉学派之余绪,尤精金石之学,访求历代碑拓达八千通,著有《语石》等书。

1902年,叶昌炽以翰林院编修出任甘肃学政。学政为统辖一省仕进之最高长官,每年必须巡回进行岁考,以选拔或罢黜生员。叶昌炽甫一上任,即跋涉于甘肃各州。敦煌是一个荒僻小县,只有三五名考生,叶昌炽只到了酒泉,没有去敦煌。但他与敦煌知县汪宗瀚有书信往来,在其日记《缘督庐日记》中留下了不少记载,特别是与敦煌藏经洞遗书相关的记载。

1903年底(光绪癸卯年11月12日),得敦煌县令汪宗瀚寄赠之敦煌碑拓五种、敦煌藏经洞所出之《水陆道场图》绢画及唐人写《大般涅槃经》四卷,叶昌炽在《缘督庐日记》卷十一中作了详细记录。但他认为《水陆道场图》“笔墨出于俗工,尚不甚古,极早为明代人之笔”,判断实有误;对于《大般涅槃经》,他认为“笔法迨古,确为唐经生派,纸色界画与日本估舶者无毫厘之异,乃知唐人经卷中东一流传,特以震旦重遭劫火,消磨殆尽。敦煌僻在西荒,深山古刹,宜其尚有孑遗。闻此经出千佛洞石室中,室门镕铁灌之,终古不开,前数年始发键而入,中有石几石榻,榻上供藏经数百卷,即是物也。当时僧俗皆不知贵重,各人分取,恒介眉都统、张又履、张筱珊,所得皆不少”。

一般认为,叶昌炽的这一纪录、考订和研究,使其成为第一位研究藏经洞出土文书的学者。事实上,叶昌炽得到的信息与实情出入甚大,其考订不甚准确,判断亦有误。不过对于这一点,不能对叶昌炽有所苛求,而从中透出的叶氏的学术观念以及此后他的行动,给敦煌文献的保护和研究留下了极大的遗憾。这一点正是本文所要着重探讨的。

1904年4月26日,《缘督庐日记》记载,“敦煌汪栗庵函来,言佛洞写经曾见一卷尾有‘大中五年’字,果与唐敕书碑同时镌写,可证余前说之不诬”。

同年8月19日,叶氏又因岁考来到肃州,20日《缘督庐日记》记载:“汪栗庵来函贻《敦煌县志》四册。又宋绢画《水月观音像》……又写经三十一叶……旁有紫色笔似斜风细雨,字小于蝇,皆梵文。以上经卷栗庵皆得自千佛洞也。”除此以外,还从汪宗瀚和王宗海处得《地藏菩萨像》及写本《大般若经》、《开益经》等,均有考订,又将有关见闻写入《语石》及后来撰写的《邠州石室录》中。《语石》:“敦煌县千佛洞,即古之莫高窟也。……中藏碑殿经像甚多,楚北汪栗庵大令宗瀚,以名进士作宰此邦,助余搜讨,先后寄贻宋乾德六年水月观音像,写经卷子本、梵叶本各二,笔画古拙,为唐经生体,与东瀛海舶本无异。”基本看法仍然是藏经洞写本与日本所藏者无异,颇为漠视。

同年九月初二日:“得汪栗庵大令书,寄赠莫高窟碑十通……”

同年九月初五日:“夜,敦煌王广文宗海以同谱之谊馈唐写经两卷,画像一帧,皆莫高窟中物也。写经一为《大般若经》之第一百卷,一为《开益经》残帙。”(以下记其详细情况并略作考证)九月初七日:“夜,敦煌王广文来云,莫高窟开于光绪二十六年,仅一丸泥,割然扁钥自启,岂非显晦有时哉!”对于敦煌藏经洞的开启过程,也是一种误传。

同年,叶昌炽建议将藏经洞文物运至兰州保管,后以缺乏经费,改命敦煌县检点封存。

1906年,叶氏回京供职,先告假回乡,7月,在苏州将其在甘肃所得之敦煌文物交其师汪鸣銮鉴定。

1909年10月16日,叶氏记录:“午后张闾如来,言敦煌又新开一石室,唐宋写经画像甚多,为一法人以二百元捆载去,可惜也。俗吏边眈,安知爱古。令人思汪栗庵。”所谓又开一石室,又系误传,“为一法人以二百元捆载去”,也与事实有出入,而且伯希和第一次进敦煌藏经洞,是1908年的事,中国学人的信息,竟如此滞后!“俗吏边眈,安知爱古”,那么他自己呢?他想到了汪宗瀚,言下之意,如果汪宗瀚仍在敦煌,不会出现此等事,但前文已经说到,1907年,汪宗瀚仍在敦煌任上,与斯坦因在酒席上相遇,将一部《敦煌县志》送给斯坦因,还向斯坦因详细介绍了藏经洞的情况。斯坦因就是在汪宗瀚的眼皮底下劫走了大量敦煌宝藏的。

同年12月13日,叶氏记录:“午后张闾如来,携赠鸣砂山石室秘录一册,即敦煌之千佛山莫高窟也。唐宋之间,所藏经籍碑版释氏经典文字无所不有,其精者大半为法人伯希和所得,置巴黎图书馆,英人亦得其畸零。中国守土之吏熟视无睹。鄙人行部至酒泉,虽未出嘉峪关,相距不过千里,已闻石室发现事,亦得画像两轴,写经五卷,而竟不能罄其宝藏。輶轩奉使之为何?愧疚不暇而敢责人哉!”

这时叶昌炽的消息比较准确了,他说自己处理公务已经到了酒泉,离开敦煌只有一千里路程,而且已经听说石室发现遗书之事,已经得到其中的一部分藏品,而竟然不能去问个究竟,更未能将全部宝藏运出来,作为一名使臣,在那里做了些什么?自己惭愧还来不及,怎么敢去责备别人呢?这说明叶昌炽还是一位有良知的学者,他的自责一点也不过分。

1916年6月22日,叶氏记录:“晨起,案上有书,张鞠生京卿招晚酌,言有法国友人毕利和,即在敦煌石室得古书携归其国者,今来中土研究古学,甚愿与吾国通人相见。……六点钟如约往,陪客尚有艺风(缪荃孙)乙庵(沈曾植)张石铭、蒋孟蘋(蒋汝藻),乙庵与客谈契丹、蒙古、畏兀儿国书及末尼婆罗门诸教源流,滔滔不绝,座中亦无可掺言。毕君携照片九纸,云是《经典释文》《尧典》、《舜典》两篇残帙,唐时写本,未经宋人窜改,可以发梅赜、卫包之伏而得其所从来。然略阅之,以王氏之学为主而外,马郑切音多而旧儒音义甚寥寥,是否果为陆元朗之书,尚有待于商榷也。”

这是说的张元济招待伯希和及一批中国学者之事。席间能与伯希和谈论诸少数民族文字及宗教的,只有一位沈曾植,其他人都插不上话,对于伯希和出示的唐写本《经典释文》,叶氏有兴趣也有怀疑。

叶氏乃一饱学之士,极其关注古代文献文物。从他在《缘督庐日记》、《语石》等著作中的记述和研究来看,其学术重心在于金石碑版,对于佛画写经,他实在提不起很大的兴趣,将敦煌藏经洞佛画误断为最早不过于明代,以为写经与日本保存的传世唐经生写经没有什么区别。他居然没有想到这里面蕴含着如此巨大的新信息。

他还写过一部《藏书记事诗》,记述中国藏书家事迹,其间不乏这样的故事:一位酷嗜古书的藏家得到了一部宋版图书,邀请远近同好前来观摩,来客络绎不绝,大家都既虔诚、又羡慕,洗手焚香,拜手而观,最后来到的一位老先生,竟然从大门口三步一叩首而进,

……这些实际上也可以看作是叶氏自己的写照,对于宋元稀见图书版本,对于稀见金石碑版拓本,叶氏也一定会取这样的态度。

为什么在零星的敦煌藏经洞遗书面前他没有兴奋呢?除了其本人的学术兴趣和不完整甚至是错误的情报以外,主要是传统的观念在作怪,当然,提供不完整甚至是错误情报的汪宗翰,也是传统的观念在作怪,他是到过藏经洞的,为什么没有投其所好,选几个叶氏特别感兴趣的卷子送去呢?

他们所重视的是传统四部书(尤其是乾嘉学派最为看重的经部书和史部书)和金石碑版(实际上是一种新史料,当然还有书法价值等),对于佛教、道教等古代宗教典籍乃至佛教美术、非汉文文献等等,即使是比宋版书时代更早的唐写本,则昏昏矣。

可悲的是,真正第一个认识敦煌遗书价值的,是法国人伯希和,他不仅有比较新的眼光,而且在挑选到北京的展品的时候,特意拿了能让中国老派学者也感到兴奋的几个卷子去,你说气人不气人!

所以叶昌炽是既有贡献,也有责任。

五、伯希和与敦煌藏经洞相关事表

伯希和 1878 年生于巴黎,曾专攻东方各国语文历史。导师沙畹是那一时代的汉学巨擘,其弟子除伯希和外,马伯乐、葛兰言和戴密微后来也都成为汉学大家。伯氏 1899 年当选为印度支那古迹调查会(次年改称法兰西远东学校)寄宿生。

1900—1903 年间,伯希和三次受该校派遣到中国考察,收集了大量古物古籍,并与收藏保存者如左宗棠的后人等有所接触。1901 年,年仅 22 岁的伯希和受聘为远东学校教授,在集中研究印度支那乃至整个东南亚历史地理的同时,潜心汉籍目录版本的检讨,开始尝试使用历史语音学的比较考证法来研究用汉语转写的外国人名地名,并关注中国的外来宗教和异教派别,以后又钻研中国佛教的起源与道教的关系,由此注意到中国与印度、西域的联系。其成果很快为汉学界所瞩目。

1906 年,受法国金石和古文字科学院及亚细亚学会之托,率考察团前往中亚探险,凭借流利的汉语和丰富的中国历史文化知识,所获甚丰。

1908 年春,在敦煌低价选购石窟文书中的大量精品,运回法国。此举使之声名大噪,对于奠定其在国际汉学界的地位起到重要作用。得到秘宝的伯希和虽然不像斯坦因那样秘不示人,但也未即刻告诉中国学者。他取道兰州、西安、郑州,于 1908 年 10 月 5 日抵达北京,将大部分获得品送往巴黎,然后南下上海、无锡,拍摄两江总督端方(1861—1911)和裴景福所藏金石书画百余种,12 月中旬返回河内。

1909 年 5 月,伯希和再度来华为巴黎国家图书馆购书,经上海、南京、天津,8 月中旬抵达北京。伯希和至北京时,“行篋尚存秘籍数种”,“北京士大夫中学者,于古典具趣味者频频造访,见此赍来之珍品,无不惊者。”首先知悉者为与端方、缪荃孙等关系甚密的董康(1867—1947),经他介绍,罗振玉携王国维等赶赴伯氏下榻处拜访参观,“与同人釀赏影印八种,传抄一种,并拟与商,尽照其已携归巴黎者”。此事在京师学术界引起轰动,

“索观者络绎不绝”。王仁俊(1866—1914)“赍油素,握铅槩,怀饼就钞者四日,复读其归国报告书一册,乃择要甄录,凡关系历史地理宗教文学者,详加考订,……其书卷雕本之已寄法国者,伯君许邮印本”,辑成《敦煌石室真迹录》七辑。蒋黻亦怀槩就钞者二日,成《沙洲文录》一卷。9月4日,京师学者在六国饭店设宴招待伯希和,席间恽毓鼎举杯致词,“略云:如许遗文失而复得,凡在学界欣慰同深。已而要求余归后择精要之本照出,大小一如原式,寄还中国。”伯氏再度表示:“今卷子虽为法国政府所得有,然学问应为天地公器,其希望摄影誊写者,自可照办。”京师乃人文重地,上述诸人,除有关机构的官僚外,多为经史小学名家,尤其是罗振玉与王国维,可谓中国学术由传统而现代承上启下的担纲者。罗氏不仅在刊刻各种新出史料方面“有功学术最大”,也是清代三百年小学的结束成就之人。通过伯氏,他们不仅获悉敦煌秘籍的存佚消息,开始设法收集和保存有关文献,发轫了中国的敦煌学研究,预此国际化学术领域之胜流,而且得以直接与西方主流汉学家接触,相互砥砺。据说中国学者还“组织一会,筹集巨资,以供照印之费”。此后两国学术界的交流,竟长期赖此被劫宝物为媒介。

伯希和归国后,履行承诺,代为影照石室遗书,开始进展顺利,很快便致函罗振玉,告以“已代照千纸,亦于三月内当可寄到”。后因“写真师身故,致寄出迟滞。”因先此交涉缘由,中方介入者,主要有罗振玉、董康、蒋黻、端方、缪荃孙等。由罗、蒋校录的《敦煌石室遗书》,由董康排印;罗振玉所得伯氏来函,则通过董康转达端方或吴昌绶、缪荃孙等。后来伯希和与罗振玉、王国维、董康等人长期保持通信联系,彼此切磋学问,交流信息。

1910年10月26日,赴欧美游历的张元济在巴黎设法将遗书浏览一遍,并函告汪康年记述了有关详情。

尽管中国学者与伯希和的交谊缘于敦煌文书,对此心情却极为复杂。1909年罗振玉致汪康年函即称此为“极可喜可恨可悲之事”,所恨者国宝遭劫,“此书为法人伯希和所得,已大半运回法国”;所喜者已影印部分,并可尽照其余;所悲者不知是否尚有劫余。后来陈垣编《敦煌劫余录》,序中直陈:“匈人斯坦因、法人伯希和相继至敦煌,载遗书遗器而西。”有人劝他不要直接提名,因为二氏来华,在学术界集会上彼此还常见面,而且“劫余”二字太“刺激”,是否改一名称。陈垣答道:“用劫余二字尚未足说明我们愤慨之思,怎能更改!”

1911年,法国最高学府法兰西学院特设中亚历史考古学讲座,聘伯希和主持。

伯希和声名鹊起,虽与敦煌遗书关系密切,却并非依赖垄断材料。作为国际汉学的领军主帅,其过人头脑和深厚功力,一开始便令中国学术界刮目相看。傅斯年总结其学术特色道:“伯先生之治中国学,有几点绝不与多数西洋之治中国学者相同:第一,伯先生之目录学知识真可惊人,旧的新的无所不知;第二,伯先生最敏于利用新见材料,如有此样材料,他绝不漠视;第三,他最能了解中国学人之成绩,而接受人,不若其他不少的西洋汉学家,每但以西洋的汉学为全个范域。”

1916年,他调到法国驻华使馆任陆军武官次官,行前曾致函罗振玉,告以调任消息,并为写影古卷轴十余种。7月,他在上海拜访了张元济,看涵芬楼所藏旧书。张作东在寓所宴请伯氏,招沈曾植、叶昌炽、张石铭、缪荃孙、蒋汝藻等作陪。是晚由六时饮至三鼓,宾主畅叙甚欢。其间伯希和还与缪荃孙等有所交流。《艺风堂友朋书札》存伯希和来函一

通,谓:“奉手书,承惠赐小丛书及钞本《岛夷志略》,谨领以谢。嘱钞《沙州志》,俟弟到北京后,遵即钞呈。午前十下钟时,当诣前请教,借壮行色。”

清廷垮台后,不少文人学者散出京师,上海、天津、青岛等地成为遗老的聚居之所,其中不乏政治保守而学术造诣深厚的“通人”。当晚座中除几位藏书刻书及版本目录学家外,沈曾植更是晚清的一代大儒。王国维推崇其为光宣以后学术之准的,“以为亭林、东原、竹汀者俦也”。并说:“夫学问之品类不同,而其方法则一,国初诸老用此以治经世之学,乾嘉诸老用之以治经史之学,先生复广之以治一切诸学,趣博而旨约,识高而议平,其忧世之深,有过于龚魏,而择术之慎,不后于戴钱。学者得其片言,具其一体,犹足以名一家立一说,其所以继承前哲者以此,其所以开创来学者亦以此。使后之学术变而不失其正鹄者,其必由先生之道矣。”尽管王国维内心对沈曾植别有褒贬,但如果学术正统确为一线单传,沈曾植无疑是那一时代中国文化的学术所寄之人。

我们的大专家大多集中在中心城市,特别是北京、上海等地,他们对边远地区的的信息了解滞后,或学术观念陈旧,相反,外国学者愿意到最艰苦的地方去寻找新材料。外国学者比较具备社会的和世界的的眼光,比较重视民俗、宗教、民间文学和艺术等等,其学术眼光决不局限于本国乃至欧洲,而是全球的、中亚的、宗教的民族,而不是如中国一些老派学者那样,眼睛只盯着以“统治者”和“统治术”为中心的范围,只注意经史和版本。外国学者固然也重视版本,而又特别重视“写本”。

对于佛教,中国的学者文人也很重视,但他们大多侧重其义理和思想,外国学者则更重视其历史。同样是得知有关敦煌藏经洞发现遗书的消息和部分样品,外国学者首先想到的是:这是时代较早的写本,其中一定会有新材料,佛画透出了有关佛教传播和佛教艺术的新材料的信息,佛经写本透出了可能发现现存大藏经以外的佚失著作的消息。因而会激发他们尽快到现场看个究竟的强烈冲动。而中国学者如叶昌炽等,在反复得到此类材料的情况下,首先想到的只是:佛画乃民间之物,最早是明代的东西,所在多有,写经与日本传世的唐经生写经没有什么不同。因而引不起什么兴趣,更不要说冲动了。

伯希和进入藏经洞,几乎翻阅了全部两万卷遗书(后来由于抢夺、割裂甚至撕碎,变成了五万甚至更多),他最感兴趣的是中国现存文献以外的新资料:非汉文文献、佛教大藏经以外文献、经史子集文献(藏经洞中此类文献都是雕版印刷之前或之初的,自然与传世版本有异)社会文书(这是最原始的文献资料,与后来编刻成书者不同)等等。伯希和说他当时只看漏了一个卷子,这当然也太自负了。

伯希和的北京之行真是一石激起千层浪,引起那么多的中国和日本学者的巨大学术兴趣,推动了中国、法国和日本的初期敦煌学研究。他带回北京的那些文献,成了第一批敦煌文献的现代出版物,此举也直接引发了清政府的保护和将剩余文献运回北京的举动。

在伯希和所接触的中国学者中,除了王国维、罗振玉等是兼具新旧两种学术观念的领军人物以外,能与之大谈非汉文文献的沈曾植,也是当时的一位出类拔萃的人物,王国维对他有极高的评价,可惜现在知道的人已经不多了。

(此节材料多据中山大学教授桑兵的长篇文章《伯希和与近代中国学术界》)

六、从叶昌炽到罗振玉再到众多的敦煌学先驱者

确实,自从敦煌藏经洞遗书被发现以后,学界对遗书价值的认识是逐步由传统到现代,逐步深化的。在老派学者的眼中,敦煌遗书中只有那些经史子集要籍的佚文佚注、早期版本才是最有价值的,因为他们秉承了乾嘉学派的学术取向和学风,对于考据经史要籍的字词含义有着浓厚的兴趣,而前人遗留下来的问题,没有新材料是很难解决的,现在突然有了唐朝甚至更早的版本出现,能不使他们喜出望外么?但他们当时的注意力都集中在这个方面,未免会忽略了其他。

这也就是为什么在敦煌遗书刚刚被发现的时候,如叶昌炽这样的饱学之士,明明拿到了几个颇有价值的卷子,而没有引起特别大的兴趣,只建议将藏经洞所贮文物运至兰州保管(因缺经费,后改命敦煌县检点保存),并没有如痴如狂,引发昼夜兼程、赶到敦煌现场一睹宝物的冲动的的原因所在:因为他得到的不是《诗经》、《尚书》、《论语》、《切韵》这些书,而是《索公(勋)纪德碑》、《杨公碑》、《李大宾造像碑》等碑拓以及敦煌藏经洞出土的《水陆道场图》、《大般涅槃经》等一些佛教绢画和写经。

这也就是为什么当1909年伯希和在北京展示他的所得的时候,引起了罗振玉等一些大学者们的极大兴趣,而且也促成了清朝政府电令甘督查封石室,将所余遗书悉数解送京师的重要原因:在伯希和携京的写本中,有《周易王弼注》、《尚书顾命》、《隶古尚书孔氏传》、《毛诗训诂传》、《左传杜预集解》、《谷梁传范宁集解》、《庄子郭象注》、《文选》及《沙州图经》、《老子化胡经》、《摩尼教残经》、《景教三威蒙度赞》等经史子集佚书佚本,其中宗教方面一些重要资料,甚至闻所未闻,能不使那些大学者们极度兴奋么?

其实,那些大学者们后来也没有死守旧观点,随着他们见闻的增多,治学兴趣的拓展,对敦煌文书文物的认识愈来愈深入,研究范围也愈来愈大。

伯希和携回那些个卷子,完全是投其所好。其实,许多人都做了投其所好的事情:王道士对傅大凯,王道士之对汪宗瀚,王道士之对廷栋,汪宗瀚之对叶昌炽,王宗海之对叶昌炽。但这些“投”者或者自己水平太低,或者本对对方的文化学术趣味不甚了了,以至于大多未能真正投对方所好。

到1909年,在斯坦因、伯希和等已经拿走了大批敦煌藏经洞遗书精品以后,因为伯希和从法国带来若干敦煌遗书照片展示,而且这些照片中有经史要籍,引起了中国、日本一流学者的浓厚兴趣,在这一段时间内,他们研究重点几乎都没有离开伯希和所展示的内容和范围:经史要籍、沙州史地、摩尼教、景教等等。

从1910到1920年代,日本学者开始着意从敦煌遗书中收集佛教佚籍,而中国学者王国维将自己的研究范围扩及古西域的于阗、回鹘,与此同时,日本学者羽田亨访伦敦、巴黎,研究斯坦因收集的回鹘文佛典,成为日本第一位兼通西域民族古文字的史家,在西方,学者也将西域古文字和古藏文作为重要研究对象,取得了很多成果。可以看到,各国的学者是在各展所长,扬长避短,并依靠自己所拥有的有利条件进行研究。若论经史要籍,外国学者很难超得过中国学者,若论佛教经典,日本学者绝对不甘落后,若论西域古代民族文字,西方学者自有其优势方面。

王国维还首次撰写了关于敦煌遗书中的通俗诗和通俗小说的论文,这是非常了不起的,因为老派的学者对此很少有兴趣,这项研究开辟了敦煌研究的一个重要领域,此后胡适研究白话文学,大量使用敦煌材料,并开始注意到敦煌遗书中有关佛教禅宗的新材料;1930年代,陈寅恪在其所撰《陈垣敦煌劫余录序》中就北京图书馆所藏敦煌写本提出九个方面的研究价值,其中包括了“小说文学史”、“佛教故事”,并身体力行,撰写了研究佛教故事的多篇论文,梁思成于1932年发表《我们所知道的唐代佛寺与宫殿》,依据伯希和《敦煌石窟图录》,论述敦煌建筑,开辟了敦煌研究的新领域,贺昌群则开始研究敦煌佛教艺术;1940年代以后,敦煌研究的另一根支柱——石窟保护和石窟艺术发展迅速,逐步达到了可同对敦煌文献的研究相抗衡的程度,而对敦煌文献的研究,也从历史、文学、语言、宗教、科技等多方面全面发展。

廷栋与敦煌写本廷栋搜集品

王冀青

(兰州大学敦煌学研究所)

2008年3月17日至3月19日,由英国国际敦煌学项目(International Dunhuang Project)美国福特基金会(Ford Foundation)和印度英迪拉·甘地国家艺术中心(Indira Gandhi National Centre for the Arts)联合举办的“全世界各机构收藏中亚文物搜集品的历史”国际学术研讨会和展览会(International Seminar and Exhibition on History of the Central Asian Collections in Institutions Worldwide)在新德里的英迪拉·甘地国家艺术中心召开。笔者于2008年3月17日下午在会议上宣读了英文论文,题为 On the Ting Dong Collection of the Dunhuang Manuscripts,论文的摘要收入会议纪要中。本文是在这篇论文的基础上增删修改后写成的。

自道士王圆禄(1850?—1931)于1900年发现敦煌莫高窟藏经洞后,藏经洞出土文物便开始进入流散过程。英国考古学家奥莱尔·斯坦因(Aurel Stein, 1862—1943)于1907年探访敦煌之前,许多敦煌写本和绘画品已经零星落入甘肃省的官员手中。1900年至1907年,是敦煌文物流散史上的第一阶段。但由于官方档案和私家记录的缺失,在这一阶段形成的许多敦煌文物早期私人收藏品,其详情细节一直不为我们所知。1907年7月23日爆发的敦煌县农民暴动,烧毁了清末敦煌县知县衙门内保存的所有中文档案,包括此前7年间积累起来的与藏经洞文物有关的档案,以及刚刚形成不久的有关斯坦因在敦煌考古的档案。辛亥革命后,在全国一片销毁前清档案的乱潮中,甘肃省财政司长田骏丰又“以历朝档案堆积如山,非惟地小不足以回旋,又恐办公各员稍一不慎,致酿回录之灾”为由,于1913年7月23日将保存于前清甘肃布政使衙门内的十几屋明、清两代档案全部烧毁。其中包括陕甘总督衙门、甘肃学政(提学使)衙门、甘肃布政使司、甘肃按察使司等省级官府形成的档案,致使后世学者不仅永远失去了研究清代甘肃历史的原始资料,也失去了追踪藏经洞文物发现与流散历史的重要线索。

谁是第一个从王圆禄手中收到第一批敦煌写本的官员?他对敦煌文物的态度如何?这批最早的敦煌文物收藏品现存何处?即使这类最简单的问题,由于缺乏原始记录,长期以来虽然一直存在着争论,但迄今依然没有解决。

1941—1943年间,画家张大千(1899—1983)和谢稚柳(1910—1997)先后在敦煌实地调查了王圆禄发现藏经洞前后的事迹。谢稚柳于1949年出版调查报告《敦煌石室记》,

在涉及藏经洞发现之初王圆禄的行为举止时说：“王道士于是延城中士绅来观，士绅辈不知其可贵，谓此佛经流落于外，诚大造孽，辄囑仍还置窟内。王道士颇机诈，思借之以获利，私载经卷一箱至酒泉，献于安肃道道台满人廷栋。廷栋不省，以为此经卷其书法乃出己下，无足重。王道士颇丧沮，弃之而去。时嘉峪关税务司比国人某将回国，来谒廷栋。临行，廷栋出数卷赠之。此比国人行过新疆，复谒长庚将军（亦满人）及道台潘某，相与道敦煌事，复以经卷分赠长庚与潘道台。”1955年，谢稚柳出版《敦煌艺术叙录》，其概述部分即以《敦煌石室记》为基础写成，也包括这段文字。张大千的调查报告《漠高窟记》完成于1943年2月，但迟至1985年4月才在台湾出版，书中对王圆禄向廷栋赠献藏经洞写经的记录大同小异。根据谢稚柳和张大千先后公布的调查结果，王圆禄在发现藏经洞后不久，曾给安肃道道台、满洲人廷栋（1866—1918）赠献过一箱敦煌经卷。

张大千和谢稚柳的调查工作是在事发40多年后进行的。他们当时能搜集到的传闻，必定存在失真现象。其中虽有实事依据，但难免真假混杂，结果似是而非。其中以下几点与历史事实吻合：（1）驻扎在肃州（酒泉）的安肃道道台是甘肃西部品级最高的官员，其管辖范围包括敦煌县，因此安肃道道台在处理藏经洞发现与文物方面扮演着十分重要的角色。（2）在藏经洞发现前后，安肃道道台确是一位满洲官员。（3）廷栋也确是满洲官员，并在清末担任过安肃道道台。（4）廷栋确实从王圆禄手中收到过大量敦煌写本，构成所谓“廷栋旧藏”，而且廷栋旧藏总数估计接近1000卷，是国内曾经存在过的最大一批敦煌写本私人收藏品。

因此，自1949年以后，谢稚柳和张大千的说法在中国和日本被学术界采纳。此后的敦煌学论著，在涉及藏经洞发现之初敦煌文物最早外流的问题时，都沿用此说。廷栋被普遍认为是从王圆禄那里得到第一批敦煌经卷的第一个中国官员，王圆禄“乃取部分写卷、佛画等，分赠肃州兵备道廷栋及本县官员乡绅，是为藏经洞文物流出之始。”

但如果我们对这段历史的背景略作研究的话，就会发现许多破绽。这迫使我们必须辨别这段传说中的真实部分和虚假部分。最基本的一个事实是，在19世纪末和20世纪初，安肃道道台并不是廷栋，而是另一个满洲人和尔赓额（1851—？）。和尔赓额于1899年至1905年间任安肃道道台，假如王圆禄在1900年藏经洞发现之初曾给安肃道道台赠送过敦煌经卷的话，那这位道台必定是和尔赓额。关于和尔赓额是否从王圆禄处获得过敦煌经卷，我们现在还没有任何资料加以确证。但我们可以肯定的是，廷栋只是在1906年下半年才来到甘肃省做官的，至1908年正式担任安肃道道台。这样，关于廷栋旧藏的来源和入藏时间，就必须有他种解释。

二

廷栋，号云浦，满洲镶黄旗人，出生于1866年（同治五年）。廷栋“家居北京顺成郡王府之西”，“家世为显官”。廷栋的父亲裕仲仁，曾于清同治年间在甘肃西部做官，可能即1869年任敦煌县知县的裕后。当廷栋四五岁时，曾于1870年随宦游的父亲到过甘肃省，住在安西直隶州、敦煌县一带，还参观过莫高窟。不久后，廷栋返回北京。1885年，廷栋参加科举考试，由副榜（副贡）中举。此后，廷栋在北京附近任小官，曾任直隶州州判。

1892年,经吉林将军长顺(1839—1904)调遣,廷栋转往吉林府任职。1894—1895年中日甲午战争期间,廷栋随吉林将军长顺驻扎在辽阳前敌行营,负责城防和练军。甲午战争后,廷栋因军功于1896年归知州班,加四品衔。1896年,廷栋第一次经吏部带领引见(接受皇帝接见)。不久后,廷栋经奉天将军依克唐阿(1838?—1899)奏请,留在奉天任职。1902年内,廷栋第二次、第三次经吏部带领引见。同年5月6日,经吉林将军长顺保奏,以“通达治体、才识俱优、办事廉能、复识大体”,请旨录用。1904年,廷栋补授锦州府知府。这是廷栋来甘肃之前在东北担任的最后一任官职。

1905年9月16日,光绪皇帝下旨:安肃道道台和尔赓额升任四川按察使,所遗安肃道道台一职由廷栋补授。叶昌炽1905年9月19日日记中记录道:“阅邸抄,……和允修升川臬,其所遗安肃道,以廷栋补授。”但由于锦州府和甘肃省之间的距离很远,而且廷栋在北京还要进行省亲、陛见等活动,所以他到达甘肃的实际时间迟至1906年下半年。在和尔赓额离任、廷栋尚未到任的这段空隙,由徐锡祺署任安肃道道台一职。就在这段时间里,甘肃省官场经历了一次大换班。兰州府知府崇俊(1849—1908,一说1827—1908)于1906年5月替换徐锡祺,署任安肃道道台。因此廷栋在到达甘肃后,没能马上就任他的本任安肃道道台,而是先在凉州署任甘凉道道台。

总而言之,廷栋于1905年秋在锦州府知府任上被任命为甘肃安肃道道台,1906年下半年到甘肃赴任。在1906年之前,他本人没有在甘肃做过官,和甘肃官场没有任何瓜葛,不可能接受王圆禄给他送的敦煌文物。廷栋旧藏的人藏时间,绝不会早于1906年。

廷栋在1906年署理甘凉道道台前后,肯定曾西行到过肃州,而且出了嘉峪关,重游陕西、敦煌一带,还参观过莫高窟。廷栋于1906年所写《千佛洞怀古》两首诗中说:“玉门关外访禅林,树老山深水深。古洞庄严多岁月,鸣沙有韵响雷音。画留北魏传神笔,经译初唐入道心。卅六年华重到此,莲台旧迹昔登临。”这首诗告诉我们,廷栋重访了鸣沙山雷音寺的石窟(指敦煌莫高窟),既欣赏到了壁画(“画留北魏传神笔”),又看到了藏经洞所出唐代经卷(“经译初唐入道心”)。我们推断,廷栋1906年再访莫高窟期间,结识了主管藏经洞的王圆禄,并从王圆禄手中得到第一批写本。

廷栋署任甘凉道道台的时间,与崇俊署任安肃道道台的时间几乎同时(1906—1908)。在这两年时间里,发生了许多考古史上的重大事件。斯坦因于1906—1908年进行他的第二次中亚考察,于1907年3—6月在敦煌考古,第一次将敦煌文物席卷而去。斯坦因于1907年7月逗留肃州,其间曾多次拜访安肃道道台崇俊。1907年8月,斯坦因访问甘凉道治下的甘州,但没有再东行凉州,因此也失去了和廷栋见面的机会。俄属芬兰贵族军官古斯塔夫·曼纳林(Gustaf Mannerheim, 1867—1951)于1906—1908年进行他的中亚考察,于1908年1月在凉州逗留,但没有拜访甘凉道道台廷栋。1908年某时,安肃道道台和甘凉道道台对调,廷栋就任安肃道道台。法国汉学家保罗·伯希和(Paul Pelliot, 1878—1945)于1906—1908年进行他的中亚考察,于1908年2月—6月在敦煌考古,再次获取大量藏经洞文物。伯希和离开敦煌后,于1908年6月经肃州,于1908年7月经凉州。伯希和1908年6月19日在肃州记录的日记中说:“从州官那里出来后,我又去了道台那里。道台是一位满洲人,名字叫廷栋。他过去曾经在满洲任职15年以上,其间发生了中日甲午战争和日俄战争。”伯希和1908年7月9日在凉州记录的日记中说:“道台是

一个病人,已经卧床不起两个月了。他完全是一个病重等死的人,他的名字叫崇俊。”这两条日记可以说明,至迟在 1908 年 5 月,崇俊改任甘凉道道台,廷栋改任安肃道道台。

三

廷栋是清朝最后一任安肃道道台,一直担任到 1911 年辛亥革命推翻清朝为止。廷栋在任内所做的最主要的一件与敦煌文物有关的事情,便是监督劫余敦煌文物东运北京的事情。

伯希和于 1909 年在北京向罗振玉等人展示敦煌唐写本后,罗振玉建议清朝学部给护陕甘总督毛庆蕃(1849—1927)发电报,托他将藏经洞剩余文物收购并解运北京。1909 年 10 月 5 日,学部给毛庆蕃拍发了《行陕甘总督请飭查验齐千佛洞书籍解部并造像古碑勿令外人购买电》,“于是督署行文安肃道,道署行文安西州,州牧行文敦煌县知县陈泽藩,飭礼房经承会同差役前往封存。”安肃道道台廷栋奉命行事,命令刚刚上任的安西直隶州知州侯葆文、敦煌县知县陈泽藩等人和王圆禄一起清点藏经洞文物。王圆禄在官府插手之前,已率领着众徒弟私下里藏匿了大批藏经洞经卷。陈泽藩也乘机盗窃不少,然后会同王圆禄清点藏经洞内堆积写经 8000 余卷。地方清点结果层层上报后,新任陕甘总督长庚于 1909 年 11 月给学部复电:“言已购得八千卷,价三千元。”长庚为藏经洞 8000 卷写经开价 3000 元(即 3000 两),远比学部原先想象的要便宜。于是学部格外慷慨,拨款库平银 6000 两,合敦煌市平银 6918.4 两。

1910 年 5 月,藏经洞里残剩的 8000 余卷文书被装满了 18 个箱子,放在 6 辆大车上,开始东运。王圆禄 1914 年曾向斯坦因描述过当时的情景,斯坦因记录道:“王道士确实很辛酸地解释说,当解运的命令从兰州府转到时,从他小心翼翼地守护着的那个小室中搜集到的写本被漫不经心地、乱七八糟地塞进 6 辆大车中,然后被运往敦煌县衙门。”这批文物从出洞那一刻起,又经历了一次大劫难。在整个藏经洞文物东运的过程中,不断发生严重的官员乡绅哄抢盗窃、押运人员监守自盗的事情。从莫高窟到敦煌县,从敦煌县到兰州,再从兰州到北京,沿途盗窃事件如影随形,无处不在,相伴始终。当运输队途经肃州的时候,廷栋无疑又得手不少。

陈泽藩于 1910 年 10 月离职之前,给继任者申瑞元写了两份移文,交代和敦煌藏经洞文物有关的两件事。其中第二份移文写于 1910 年 10 月 20 日,涉及王圆禄于 1908 年在莫高窟第 351 窟中安置的两只内装写本经卷的转经桶,要求“贵新任,请烦查照,严谕王道人将经桶看守,以免遗失。”陈泽藩在给申瑞元写移文的同时,还于 1910 年 10 月 19 日给廷栋写了正详、副详各一份,其中“副详第六十号”中说:“案查卑县千佛洞佛殿转经两桶,并未拆视。”廷栋接到详文后,于 1910 年 12 月批文说:“据详,请保存古经,番汉两种,自应准其立案,仰即知照。”申瑞元接到陈泽藩的移文和廷栋的批文后,于 1911 年 1 月给王圆禄写了一道谕文:“查千佛洞转经桶,经禀明督宪咨部有案,关系重大,自应谨慎保护,合亟谕飭,谕到该住持王道人,将封固之经桶小心看守,不得私自开阅,倘有损伤遗失,定惟该住持王道人是问。”

当廷栋忙着就王圆禄的两只转经桶事与陈泽藩、申瑞元上下移行官样文书时,他却在

同时帮助王圆禄修建一座瘞埋彩塑碎片的千相塔。王圆禄自1899年后在修复石窟、重塑彩塑的过程中,将旧有塑像的无数断残头、臂等捡拾搜集起来,在莫高窟下寺果园东南侧堆成土丘。1910年11月,王圆禄在残破佛像堆上建成一座功德塔,取名“千相塔”。接近完工时,王圆禄请廷栋撰并书写了《敦煌千佛洞千相塔记》(简称《千相塔记》),刻石立碑。廷栋《千相塔记》中说:“兹幸落成,聊志缘起。并望后之法侣通人,保存古迹,与罗马之美兰画苑后先辉映。则中外同风,流芳万世,岂不振铄于西陲也哉!……安肃观察使者兼嘉峪关监督、渤海廷栋撰并书。……道人王圆篆建。大清宣统二年岁在庚戌冬十月丁亥吉日辛卯(宣统二年十月廿一日,1910年11月22日)立石。”这件事反映,此时的廷栋与敦煌莫高窟的关系,以及与王圆禄的关系,都非同一般。

清朝的最后一年,即1911年,廷栋仍在酒泉活跃。今酒泉公园内酒泉附近仍保存石碑一座,上书“圣清宣统辛亥三月,西汉酒泉胜迹,安肃兵备使者廷栋”字样,应为廷栋于清末1911年3月30日至4月28日间书写。

四

1911年10月10日,武昌起义爆发,拉开了推翻清王朝的辛亥革命的序幕。武昌起义的消息传到肃州后,肃州革命党人祁德隆联络500多人,决定于1912年年初起事。他们提出的口号是“先杀官,后杀道,官钱局里闹一闹”。这个口号反映,以廷栋为首的肃州官府与包括王圆禄在内的肃州道士集团长期勾结,不得人心,已成为革命的对象。由于事先走漏了风声,廷栋先发制人,在1911年底派兵镇压了祁德隆等革命党人。

辛亥革命期间,王圆禄乘乱取出他在两年前匿藏于各处的敦煌写本,并不时地将他们卖给日本大谷光瑞第三次中亚考察队成员吉川小一郎、橘瑞超,也将它们卖给或送给廷栋。吉川小一郎于1911年12月23日在敦煌县城记录的日记中说:“千佛洞的道士来。他为了劝说修复洞窟,要去肃州。尽管是在乱世,好像还是可以从衙门得到很多钱。所以他想将所藏的唐经卖掉,为了卖掉这些东西而来到这里。”辛亥革命后,敦煌文物仍源源不断地从王圆禄手中转移到廷栋手中。

1912年1月1日,中华民国成立。1912年2月12日,宣统皇帝颁布退位诏书。入民国后,旧满洲旗人为了自保,往往改姓汉姓,廷栋也不例外。慕寿祺《甘宁青史略》中说,辛亥革命后,廷栋“骤遭改革,自知满人为革命家所不容,请复本姓曰陆。”从此,廷栋变成了“陆廷栋”。因为甘肃保守势力极强,所以廷栋在民国初年没有受到冲击,仍以“陆廷栋”的汉名坐镇酒泉。1912年4月25日,袁世凯任命了一批甘肃军政官员,其中大部分为前清旧官,其中包括“陆廷栋,安肃道道尹”。

但好景不长。1913年4月,袁世凯又任命周务学(1868—1921)接替廷栋,任由安肃道道尹一职改制而来的边关道观察使。廷栋和周务学在1913年秋交接官印后不久,进行第三次中亚考察的斯坦因于1914年5月再访肃州。斯坦因逗留肃州期间,多次拜访周务学,但从未提到过廷栋。斯坦因后来在第三次中亚考察详尽报告书《亚洲腹地》中提到“后来我在肃州和甘州时,还通过购买的方式得以挽救出一捆捆的千佛洞经卷,这些都清楚地表明,当漫不经心的护送队伍慢腾腾地朝着遥远的北京挪动时,这种小偷小摸行为在

沿途一直不停地发生着。”虽然我们还不知道斯坦因在肃州购得的这一捆捆经卷是否与廷栋有关,但是我们还是可以确认,斯坦因失去了最后一次与廷栋见面的机会。

廷栋于1914年离开肃州官场后,并没有听从朋友们的劝告,从肃州转移到兰州或北京居住,而是继续定居肃州,只是从当官改做生意。经过几年的积累,廷栋成为肃州首富,以致当地人有“廷栋财产,约值百万”之谓。不过,廷栋的财富并没有给他带来好运,再加上他的保皇态度,反而给他及其家人带来了杀身之祸。

五

辛亥革命后,廷栋与清朝皇族、高官结成的以复辟清室为宗旨的秘密集团宗社党有瓜葛。虽然没有证据表明廷栋肯定是宗社党成员,但是我们可以轻易推断,至少廷栋是宗社党的同情者。

廷栋在肃州有一个亲信,人称韩道人,自19世纪80年代起便占据了肃州附近的佛教文殊山石窟寺,“其人善医卜,熟于前清掌故,言之如数家珍。政、学两界,多识其人”。廷栋到肃州做官后,很快就与韩道人关系亲密。辛亥革命后,韩道人对政治的兴趣似乎远远大于对宗教的兴趣,为策反而不遗余力地在肃州驻军第一营中间传播道教。1917年7月,张勋在北京拥溥仪复辟,宗社党活动猖獗一时,但复辟活动仅历时12天就以失败告终。廷栋和韩道人在肃州听到张勋复辟的消息后,大喜过望,大肆为复辟制造舆论。张勋复辟失败后,韩道人加紧了在当地兵士间策反的步伐。但韩道人的阴谋很快就被营长李宗纲察觉,李宗纲逮捕并枪毙了韩道人。1918年1月10日,信奉韩道人的肃州驻军300多人在连长彭振武的率领下发生兵变。叛兵占领并抢劫了整个肃州城,只有廷栋家宅完好无损。

驻嘉峪关的第三营营长周炳南于1918年1月13日平息了肃州兵变。事后,安肃道尹杨丙荣、酒泉县知县刘锡鑫等肃州军政官府怀疑廷栋是兵变的幕后主使者。刘锡鑫是甘肃督军张广建(1867—?)的妻弟,深知张广建贪财好古,于是暗算廷栋财产,以期贿赂张广建。肃州被克服后,刘锡鑫怂恿杨丙荣,咬定“陆与变兵通”,“主谋非他,即大资本家、宗社党首领、前安肃道陆廷栋也。不去庆父,鲁难未已!”于是杨丙荣派遣周炳南去廷栋家,枪毙了廷栋及其次子,逮捕其三子,没收其所有家产达60余箱,其中包括廷栋旧藏敦煌写经。

当时廷栋长子身在北京,闻知家中惨变后,不断向中央政府控诉肃州当局。中央政府令张广建调查此案,张广建派司法人员许家拭、张庆瑜等前往查处。但许家拭竟与杨丙荣、刘锡鑫等勾结作弊,使该案不了了之。随后这批人瓜分了大量廷栋财产。廷栋旧藏的最佳部分,被献给了张广建。许家拭分得唐人写经首尾完备的不少,大都送给他的父亲、甘凉道尹许承尧(1874—1964),多达600卷。

由于廷栋旧藏早在1918年就被瓜分殆尽,其内容与下落一直不为后人所知。本文只想补充一点:廷栋搜集敦煌写经的时间,绝不会早于1906年。廷栋于1906年来到甘肃做官,此前他一直在遥远的北京和东北,不可能搜集敦煌写经。1906年廷栋访问莫高窟时,藏经洞已经发现,由王圆禄看管,他有可能获得了第一批写经。但廷栋大规模搜集敦煌写

经的时间,应该还是在1908年他就任安肃道道台之后。1911年辛亥革命后,廷栋仍不断地从王圆禄手中获取写本。学术界以前认为,廷栋旧藏以及后来由廷栋旧藏转变而成的其他收藏品,代表着藏经洞发现后第一批流入官员手中的敦煌写经,因而具有重要的价值。现在看来,这种估价应该大打折扣。譬如说,1911年辛亥革命后开始在敦煌一带出现的赝品写经,便极有可能藏身于这些搜集品中,应该引起注意。

注 释

- [1] Wang Jiqing, 'On the Ting Dong Collection of the Dunhuang Manuscripts', *International Seminar and Exhibition on History of the Central Asian Collections in Institutions Worldwide*, New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, March 2008, pp. 14—20.
- [2] 慕寿祺《甘宁青史略》,兰州:俊华印书馆,1936年,正编,卷28,第4页。
- [3] 谢稚柳《敦煌石室记》,上海,1949年4月。后收入谢稚柳《鉴余杂稿》,上海:上海美术出版社,1996年9月,第3页;谢稚柳《中国古代书画研究十论》,上海:复旦大学出版社,2004年8月,第64页。
- [4] 谢稚柳《敦煌艺术序录》,上海:上海出版公司,1955年11月;上海:上海古典文学出版社,1957年10月;上海:上海古籍出版社,1996年6月,第3—4页。
- [5] 张大千《张大千居士遗著莫高窟记》(《莫高窟记》),台北:中央研究院,1985年4月,上册,第329页。
- [6] 《敦煌学大辞典》,上海:上海辞书出版社,1998年12月,第887—888页。
- [7] 慕寿祺《甘宁青史略》,正编,卷29,第39页。
- [8] 《光绪二十八年三月初四日(1902年4月11日)廷栋履历》,秦国经主编《清代官员履历档案全编》,上海:华东师范大学出版社,1997年10月,第7册,第117—118页;《光绪二十八年五月二十日(1902年6月25日)廷栋履历》,秦国经主编《清代官员履历档案全编》,第6册,第725—726页。
- [9] 叶昌炽《缘督庐日记》,南京:江苏古籍出版社,2002年10月,光绪三十一年八月廿一日(1905年9月19日)条,第8册,第5008页。
- [10] 升允、长庚修,安维峻纂《甘肃新通志》,兰州,1909—1911年(宣统年间)刊行,卷52,职官志,职官表,第29页。
- [11] 升允、长庚修,安维峻纂《甘肃新通志》,卷52,职官志,职官表,第28页。
- [12] 陆廷栋《千佛洞怀古》,吕钟修纂、敦煌市人民政府文献领导小组整理《重修敦煌县志》,兰州:甘肃人民出版社,2002年1月,第439页。
- [13] 升允、长庚修,安维峻纂《甘肃新通志》,卷52,职官志,职官表,第29页。
- [14] Paul pehliot, *Carnets de route*, 1906—1908, Paris: Les Indes savantes, 2008, p. 311.
- [15] Paul pehliot, *Carnets de route*, 1906—1908, p. 325.
- [16] 慕寿祺《甘宁青史略》,正编,卷26,第17页。
- [17] 罗振玉《松翁自序》,转引自荣新江《敦煌学十八讲》,北京大学出版社,2001年8月,第168页。
- [18] Sir Aurel Stein, *Innermost Asia, Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Eastern Iran*, Oxford: Clarendon Press, 1928, Vol" I, p. 355.
- [19] 1910年10月20日(宣统二年九月十八日)卸任署敦煌县知县陈泽藩致新任敦煌县知县申瑞元移文,原敦煌县政府档案,现藏所不详。转引自卫聚贤《敦煌石室》,《说文月刊》,第3卷第10期,1943年5月,附录12,第38页。
- [20] 1910年10月19日(宣统二年九月十七日)署敦煌县知县陈泽藩致安肃道道台廷栋副详,原敦煌县政府档案,现藏所不详。转引自卫聚贤《敦煌石室》,《说文月刊》,第3卷第10期,1943年5月,附

录 12, 第 37 页。

- [21] 廷栋在署敦煌县知县陈泽藩详文上的批语,原敦煌县政府档案,现藏所不详。转引自卫聚贤《敦煌石室》,《说文月刊》,第 3 卷第 10 期,1943 年 5 月,附录 12,第 37—38 页。
- [22] 1911 年 1 月(宣统二年十二月)敦煌县知县申瑞元致王圆禄谕文,原件藏甘肃省档案馆。影印件参见敦煌研究院编《敦煌图史》,上海:上海古籍出版社,2000 年 7 月,第 92 页,第 162 幅。
- [23] 廷栋《敦煌千佛洞千相塔记》,完整录文收入卫聚贤《敦煌石室》,《说文月刊》,第 3 卷第 10 期,1943 年 5 月,附录 8,第 35 页;不全整录文见金荣华《王道士——敦煌文物外流关键人物探微》,汉学研究中心编印《第二届敦煌学国际研讨会论文集》,《汉学研究中心丛刊》论著类第 2 种,台北:汉学研究中心,1991 年 6 月,第 19 页,注释 64 又作廷栋《千像塔碑记》;吕钟《重修敦煌县志》,第 567 页。
- [24] 谷苞主编《西北通史》,第 4 卷(尹伟先主编),兰州大学出版社,2005 年 10 月,第 682 页。
- [25] 吉川小一郎 1911 年 12 月 23 日日记,吉川小一郎《支那纪行》,上原芳太郎编《新西域记》,下卷,东京:有光社,1937 年 4 月,第 590 页。
- [26] 慕寿祺《甘宁青史略》,正编,卷 29,第 39 页。
- [27] 中国人民政治协商会议甘肃省委员会文史资料研究委员会编《甘肃解放前五十年大事记(1898—1949)》,《甘肃文史资料选辑》,第 10 辑,兰州:甘肃人民出版社,1981 年 3 月,第 35 页。
- [28] 《甘肃解放前五十年大事记(1898—1949)》,《甘肃文史资料选辑》,第 10 辑,第 42 页。
- [29] Sir Aurel Stein, Innermost Asia, Vol. I, p. 356.
- [30] 慕寿祺《甘宁青史略》,正编,卷 29,第 39 页。
- [31] 慕寿祺《甘宁青史略》,正编,卷 29,第 38 页。
- [32] 慕寿祺《甘宁青史略》,正编,卷 29,第 39 页。

《斯坦因敦煌所获绘画品目录》评介

袁 婷

(兰州大学敦煌学研究所)

一、本书编撰者

1907年,匈裔英国探险家斯坦因爵士(Sir Aurel Stain, 1862—1943)从敦煌藏经洞劫走大批精美的绘画品。随后,该批藏品由阿瑟·大卫·魏礼(Arthur David Waley, 1889—1966)研究整理,编成《斯坦因敦煌所获绘画品目录》^[1]一书。很久以来,本书是学者们对这批收藏品进行研究时的必备书目之一。

魏礼是英国著名的汉学家、翻译家,他一生的主要兴趣在于对文学作品的翻译,如《论语》、《诗经》、《西游记》^[2]等都有他的译本。由于他在翻译过程中“发明”了跳跃韵律,^[3]很受欢迎,因此他的译本流传很广。除对中国文学的翻译,魏礼还通晓日文,并翻译了日本古典名著《源氏物语》,从而在日本也家喻户晓。因为他的翻译成就和诗歌贡献,1953年魏礼获女王诗歌奖(Queen's Medal for Poetry)。然而,这位“举世知名,近世欧美最杰出的翻译大家”^[4]、“英国一代汉学宗师”^[5]却从未受过任何正规的中文和日文训练,仅仅靠自学掌握了这两门语言。

魏礼出生于英国肯特郡(Kent)的敦布里奇·威尔斯城(Tunbridge Wells)一个犹太人家庭,在三兄弟中排行老二。他曾在英国著名的拉格比公学(Rugby School)接受教育,并赢得剑桥大学国王学院的古典学奖学金(Classical Scholarship at King's College, Cambridge),1907年进入剑桥大学国王学院学习古典学。^[6]1913年,魏礼通过考试进入大英博物院(British Museum)工作。他先就职于版画与绘画品部(Department of Prints and Drawings),随后转入该部新成立的东方版画与绘画品分部(Sub-Department of Oriental Prints and Drawings),并成为宾雍(Robert Laurence Binyon, 1869—1943)的助手。在此之前,魏礼虽然掌握了包括英、德、法、拉丁语、荷兰语、希腊语等在内的多种语言,但还从未接触过中文和日文,然而他在大英博物院的第一项工作就是对藏于该馆的中国和日本绘画品进行整理、编著目录,为了这个目的,魏礼开始同时自学中文和日文。正是在整理过程中,中国绘画品上的题画诗引起魏礼强烈的兴趣,从而开始他汉诗英译的生涯。

二、本书内容及编撰时间考

宾雍为本书写了长达44页的导言,对这批绘画品的内容等进行了粗略分类介绍。魏礼的正文则由两部分组成,第一部分为大英博物院藏品,第二部分为中亚古物博物馆藏

品。这是因为,斯坦因的第二次中亚考察是由印度政府和大英博物院共同资助完成,按照之前的协议,本批收藏品也在这两者之间瓜分。魏礼对每件收集品从内容到颜色、质地、大小等都进行了详细的描述,凭借自己的汉学知识,对绘画品上的榜题抄录并进行英译。出于对今后研究的考虑,还于每幅画的描述后列出研究文献。书的附录是两件绘画背面所抄文书的英译,分别为《甲戌年四月沙州邓庆莲状》和《乾德四年曹元忠夫妇修北大像功德记》。

本书是魏礼在大英博物院工作期间(1913—1930)所编。1909年,斯坦因在结束第二次中亚考察回到英国后,就一直为自己在敦煌获得的这批绘画品物色合适的研究人选。据王冀青先生的考证可知,大约在1910年左右,魏礼的上司宾雍就已经接受斯坦因的邀请。“当宾雍接手敦煌绘画品的整理工作之后,又邀请当时已是法国远东史艺术权威的皮特鲁西(Raphael Petrucci, 1872—1917)进行具体工作,而他本人则进行一些概论性质的、理论方面的宏观研究”^[8]。1917年皮特鲁西因病去世,魏礼才开始接手对绘画品的整理,因此魏礼真正开始这项工作的时间应该在1917年以后。1913年,皮特鲁西将他对敦煌绘画品中供养人题记的研究草稿寄给斯坦因,在他去世后,这部分草稿的整理工作由魏礼接手,后来发表在斯坦因著《塞林底亚》附录五的第二部分。^[9]由于魏礼编著的目录就有对所有绘画品题记的录文,并有英译文,因此这部分工作也可以算是目录编著的一个准备。

有关本书的整个编撰过程,我们可以通过一些线索作一大概判断。最直接的证据是巴兹尔·格雷^[10]在《阿瑟·魏礼在大英博物院》一文中所述:

大概在1925年,魏礼的兴趣在此时转向日本……但是魏礼对这项工作兴趣不大,他应该很高兴结束它并投入到另一个更重要和令人兴奋的工作中,这项工作占用了他余下在博物院工作的所有时间。

这就是,对斯坦因爵士从千佛洞密室带回来的佛教绘画进行编目,密室位于甘肃省最西边的敦煌附近……1929年底,当他以身体抱恙为由从博物院退休才刚刚完成这项工作。他在出版社看到这本书,该书于1931年出版。^[11]

依据文意,魏礼的编目工作当是在1925年以后才开始,但是,这个时间是不准确的。就在1925年,魏礼曾在《基督还是菩萨?》一文中谈到:

1919年当我在给斯坦因收集品做注录时第一次注意到这幅图,但随后以为在《塞林底亚》中应该对它进行了探讨和解释。去年夏天,在彼德格勒的谢尔盖·鄂登堡教授(Professor Serge Oldenburg)的提醒下我再次注意到这幅图,因此我现在(自己不能完全解决这个问题)提请《亚洲艺术》的读者注意这幅奇怪的图像所包含的问题。^[12]

该文讨论的是斯坦因收集品中魏礼编号为48号的一幅绢画,从魏礼的描述我们可以推断,早在1919年,魏礼就已经在编写本书。而有关这一判断的另一佐证则是魏礼的《观音赞》^[13]一文,该文主要是对编号为14号的绢画题记的录文和英译,笔者经过仔细比对,发现该文的录文和英译与本书完全一致,只是增加了两个小注。而他对绘画品的编号描述是这样的“注录编号1919. 1. 1. 014”,其中014应指编号,这可在本书中查证,而1919极可能是指的时间。无论1919在此是否指的时间,我们也可以根据文章的发表时间判

断,在1920年这一工作仍在进行中,这也早于1925年。除去对皮特鲁西遗稿的整理外,魏礼还接手他的遗留工作,这早在1917年就已确定,^[14]虽然我们不能明确魏礼具体负责什么,但从后来看应该就是对本书的编撰。

有关本书的成书时间,巴兹尔的回忆大概是可信的。因此整个过程就很明朗了,从1917年起魏礼已经接手这一工作,但他首先做的是为之前承担过此项工作的皮特鲁西整理遗稿,此后直到1929年从大英博物院退休,中间断断续续,魏礼一直在编撰本书。

三、本书述评

如前所述,本书是魏礼花数十年之功才得以完成的,虽然从完成至今已经过去近八十年,但其中仍有诸多值得称道的地方:

(一) 收录较全

本书收录留存英国和分发至印度的两部分藏品,共五百六十余号,就整个收藏品而言是较齐全的。某些在后来转入大英博物院东方写本部(Oriental Manuscript Department)的绘画品(如75号),魏礼虽然没有对内容等进行介绍,但也编入一号。由于条件的限制,在很长一段时间里,各国学者在研究这批绘画品时不能掌握全貌,作为最早对这批绘画品编著的目录之一,^[15]本书就成为学者们研究的必备工具书。

(二) 体例完整

在目录中魏礼竭力做到详尽,对每幅绘画品从定名、内容、题记、颜色、质地、图版出处到大小等都做了一一考量。其中有些能确定年代的绘画品,也在目录中标明。由于没有图版,在每幅绘画品的描述后,魏礼又专列出图版出处一条。通常在有图版的地方也能找到相关的研究成果,这为我们完整的认识早期敦煌绘画品研究史有重要意义。

本书颇有特点的一个地方还在于,对绘画品中题记的录文和翻译。题记是我们对绘画品进行研究的一则重要材料,荣新江先生曾指出:“绢画上的题记、纸画旁边或背面所写的文字,往往有重要的文献材料,应当与洞窟题词和其他写本文书等量齐观。”^[16]但据笔者所知,这批收藏品题记除英藏部分有马德先生的《敦煌绢画题记辑录》^[17]一文,暂还没有更系统、完整的研究成果。因此,魏礼的题记录文尤其对印度藏品录文就显得尤为重要。

(三) 进行研究工作

除单纯介绍即图像志外,魏礼还观察细致,在他认为属同类作品或有相似之处的绘画品就列出编号,提请读者的注意。另外,对某些还存在争议的问题提出自己的观点。如第48号绢画,斯坦因在《塞林底亚》中认为应该是地藏菩萨,但魏礼认为此图应源自基督像,只是在敦煌是用作佛像的,在最后定名为“基督圣人?”^[18]魏礼的认识是颇有见地的,经过后人的研究,该画最后被定名为“景教人物图”。^[19]

但是,正如任何东西都不可能毫无瑕疵,本书也不是尽善尽美的,仍然存在不足也出现了许多错误。诚如翟理斯(Lionel Giles, 1875—1958)在1933年为本书的书评中指出“正是由于种种错误使该书大为减色”,^[20]在此笔者不揣浅薄指出如下两端:

(一) 录文及年代考定之不足

本书对绘画品题记的录文仍存在许多错误。正如翟理斯指出在第 6 页“二观世音菩萨像”一条录文中,魏礼将第一行的“三涂永生净国早登佛果一心供养”中的“永”字漏录,错将“果”录为“界”;第 27 页“观世音菩萨像”一条,魏礼将“毕功记”误录为“毕切记”;第 45 页“法华经普门变相图”一条,魏礼错将“故”字录为“敌”等等。而瞿氏书评中未指出的如第 33 页“地藏菩萨图”一条,在 1.6 中魏礼将“亲姻眷属并休康宁”多录一“一”字;第 45 页“法华经普门品变相图”条,在(1)中魏礼录为“男兵马史”应为“周兵马史”;第 51 页“炽盛光佛并五星图”条,魏礼错将“并”录为“兼”,将“禘”录为“神”;第 76 页“弥勒佛·文殊普贤菩萨图”一条,1.4 中魏礼录为“弟子愿悟”应为“弟子顿悟”等等。^[21]

再者,在收录的五百余号绘画品中,有定年的只有二十余号,大部分并未进行年代上的考定,这部分内容仍有较大空缺。

(二) 目录收录之不足

虽然本书收录的绘画品已是尽可能的齐全,但在后来学者的寻访过程中发现仍有遗漏。早在 1982 年初,金荣华先生曾走访英国和印度,在检阅完藏于两地的绘画品后有如下描述“关于图画,英人韦列(A. Waley)所写的《斯坦因敦煌所得图书目录》(*A Catalogue of Paintings Recovered from Tunhuang by Sir Aurel Stein*),记录了英国和印度两地所藏的佛画,但是所记录的并非全部藏品。印度部分的佛画,有些见于著录的已找不到,有些则是书中未曾收录的。”^[22]惜所缺部分金先生未具体指出,但是韦陀先生(Roderick Whitfield)曾著《大英图书馆东方收藏品中四件未公布过的敦煌绘画作品》^[23]一文,对英国藏品新发现漏录的四幅作品进行了介绍。因此,这部分也有待于完善。

随着时代的发展和敦煌学研究的深入,绘画品的研究也有很大进步,除去各国的大量专著和单篇研究成果,与本书性质类似的工具书我们还可参见韦陀编著的《西域美术》^[24]和赵丰先生编著的《敦煌丝绸艺术全集(英国卷)》^[25]等。因此,本书的许多部分已被新的研究成果代替,这也是今天敦煌学发展的必然趋势。

但是,对于本书中出现的诸多不足我们也应客观认识。魏礼接手目录时虽然距开始学习汉语已有四、五年的时间,也出版了他早期中文译著《中国诗选》^[26]和《汉诗 170 首》^[27]等。然而,本书却对编者水平要求颇高,除需掌握汉语外,还需对佛教美术、中国历史和敦煌地方史有一定的了解。而整个敦煌学在当时也只处于起步阶段,相关可兹参考的研究成果还无从谈起。进行著录工作时虽有许多学者的帮助,^[28]但对当时的魏礼来说,由于缺乏广博的汉学功底,相信这一工作对他仍是困难重重。但魏礼做了极大努力,在随后的几年内,他先后出版了《禅宗与艺术的关系》^[29]和《中国绘画品研究导论》^[30]两书,而后者的第十章就曾对敦煌绘画品进行了专章论述。我们可以看出,魏礼抱着严谨的态度在著录的同时进行学习和研究,编撰过程极为辛苦。就在本书完成后,魏礼就因身体欠佳而从大英博物院退休。另一方面,这些错误的出现也和绘画品本身有关。由于绢画历经千年岁月,许多部分已经有破损和缺失,完整保存下来的并不多,对于许多残片的内容和时间难以确定,加之绢画题记为手写体又多浸漫不清,因此不易辨认,这也是后来敦煌学者们在进行研究时的共识。因此对于本书中出现的错误和不足,我们不能对魏礼苛求。

正如宾雍为本书所作的序中所说“斯坦因爵士从敦煌所获绘画品,对研究佛教和亚

洲艺术的学者,特别是研究中国艺术的学者都具有不可估量的价值”,^[31]那么为这批价值颇高的绘画品编撰的目录,对学者们来说确是一本重要的工具书。本书虽然是早期的敦煌绘画品研究成果,但仍有许多我们可借鉴的地方。因此笔者在此做一小文进行讨论,可能其中不乏纰漏之处,敬请各位方家指正。

注 释

- [1] Arthur Waley, *A Catalogue of Paintings Recovered from Tunhuang by Sir Aurel Stein*, London, 1931.
- [2] 有关魏礼的书目请参见 Francis A. Johns, *A Bibliography of Arthur Waley*, Rutgers University Press, 1968. 另见何沛雄著《韦理的生平和著述——英国一代翻译大家、汉学宗师》,发表于《华学月刊》第57期。
- [3] 程章灿《汉诗英译与英语现代诗歌》,《江苏行政学院学报》2003年第3期,第116页。
- [4] 何沛雄《英国的汉学研究》,载汪雁秋编《海外汉学资源调查录》,台北市汉学研究资料暨服务中心印行,1982年,第418页。
- [5] 同上。
- [6] 有关魏礼的生平请参见 *Madly Singing in the Mountains: An Appreciation and Anthology of Arthur Waley*, New York: Walker and Company, 1970, pp. 392—393.
- [7] Arthur Waley, Introduction to *A Hundred and Seventy Chinese Poems* (1962 edition), in *Madly Singing in the Mountains*, p. 133.
- [8] 陆庆夫、王冀青《中外敦煌学家评传》,兰州:甘肃教育出版社,2002年,第347页。
- [9] Raphael Petrucci, 'Les peintures de Touen - houang: Les Donateurs', Sir Aurel Stein, Serindia, Appendix E, II, pp. 1394—1400.
- [10] 巴兹尔·格雷(Basil Gray, 1904—1989),曾任大英博物院东方古物部(Department of Oriental Antiquities)副主任,在魏礼离职后他接替魏礼一职成为东方版画与绘画分部的助理主任。1957年,应中国政府的邀请参观过莫高窟,著有《敦煌佛教洞窟绘画》(*Buddhist Cave Paintings at Tun - huang*, London, 1959)等书。
- [11] Basil Gray, Arthur Waley at the British Museum, *Madly Singing in the Mountains: An Appreciation and Anthology of Arthur Waley*, London, 1970, pp. 41—43.
- [12] Arthur Waley, *Christ or Bodhisattva?*, *Artibus Asiae*, 1925, No. 1, p. 5.
- [13] Arthur Waley, Hymns to Kuan - Yin, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, Vol. 1, 1920, pp. 145—146.
- [14] 陆庆夫、王冀青《中外敦煌学家评传》,第363页。
- [15] 一直以来,这批绘画品都有两个编号。除本书编号外,斯坦因的助手罗里梅尔小姐(Florence Mary Glen Lorimer, 1883—1967)也进行过整理。见 Aurel Stein, *Serindia: Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*, Oxford, Vol. II. 1921. pp. 937—1088. 两种编号的对应关系,印度部分可在本书中看到,英藏部分可在《西域美术》第二卷中看到,ロデリック・ウィットフィールド著、上野アキ译,《西域美术》卷2,东京:讲谈社,1982年,第354—357页。
- [16] 荣新江《海外敦煌吐鲁番文献知见录》,南昌:江西人民出版社,1996年,第7页。
- [17] 马德《敦煌绢画题记辑录》,《敦煌学辑刊》1996年第1期,第136—148页。另外,金荣华先生发表在《敦煌学》第十期的《〈敦煌佛画题记初录〉序》一文说道:“一九八二年初,笔者在伦敦和新德里两地展读当年斯坦因从王道士手中取走的数百幅佛画。这些佛画上的题记,英国的韦列在一九三一年曾经记录,但是有些字被误认了,有些字被疏忽了,因此重新校录,加上零星所见中国民间所藏

- 敦煌佛画上的题记,汇为一编,名曰《敦煌佛画题记初录》。所以名为‘初录’,因为各地公私收藏的敦煌佛画尚多,若他日有缘细读,则当为续录。”(见 63 页,另该文还收入 1996 年新文丰出版公司出版的《敦煌吐鲁番论集》,第 145—151 页)据金先生文意,当另有《敦煌佛画题记初录》一文对藏于英国与印度两地的藏经洞绘画品题记录文,惜笔者多方查找未果。
- [18] 对这幅绢画,魏礼曾著《基督还是菩萨?》一文讨论。文中认为画中出现于人物头冠和胸口的十字与“大秦景教流行中国碑”上方的十字是同一形状。从而觉得,该画如果不是基督,但至少深受基督风格的影响,此处沿用上述观点。
- [19] ロデリック・ウィットフィールド著、上野アキ译,《西域美术》卷 1,东京:讲谈社,1982 年,fig. 76 and pl. 25. 有关该画的讨论还可见松本荣一著《敦煌画の研究》,第八章,第二节“景教人物图”,(东京)东方文化学院东京研究所,1937 年,第 800—815 页。及羽田亨著,耿世民译《西域文明史概论(外一种)》,中华书局,2005 年,第 158—159 页。
- [20] *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. VII, Part 1, 1933, p. 179.
- [21] 除瞿氏书评,法国学者伯希和(Paul Pelliot, 1878—1945)也为本书写了长达 32 页的书评,发表在著名的汉学杂志《通报》上。见 *Toung Pao*, vol. xxviii, pp. 383—413. 在使用时,我们可将两篇书评与本书相互参见。另外,有关英藏品题记录文还可参照马德先生《敦煌绢画题记辑录》一文。
- [22] 金荣华《敦煌吐鲁番论集》,台北:新文丰出版公司,1996 年,第 92 页。
- [23] 韦陀著,魏文捷译《大英图书馆东方部收藏品中四件未公布过的敦煌绘画作品》,《敦煌研究》2001 年第 2 期,第 162—166 页。
- [24] ロデリック・ウィットフィールド著、上野アキ译,《西域美术》卷 2,东京:讲谈社,1982 年。
- [25] 赵丰《敦煌丝绸艺术全集(英国卷)》,上海:东华大学出版社,2007 年。
- [26] Arthur Waley, *Chinese Poems*, London, 1916.
- [27] Arthur Waley, *A Hundred and Seventy Chinese Poems*, London, Constable and Company LTD, 1918.
- [28] Arthur Waley, *A Catalogue of Paintings Recovered from Tunhuang by Sir Aurel Stein*, London, 1931, Preface.
- [29] Arthur Waley, *Zen Buddhism and Its Relation to Art*, The Utopia Press, London, 1922. 后本书收入《中国绘画品研究导论》一书,作为该书第十七章。
- [30] Arthur Waley, *An Introduction to the Study of Chinese Painting*, London, 1923.
- [31] Arthur Waley, *A Catalogue of Paintings Recovered from Tunhuang by Sir Aurel Stein*, London, 1931, Preface.