西汉敦煌郡长城的修筑

——兼论酒泉都尉、酒泉候官的设置

郑炳林　司豪强

（兰州大学　敦煌学研究所，甘肃　兰州　730020）

摘要：汉武帝反击匈奴、拓地西北，促使长城逐步向河西地区延伸。经过研究得知：敦煌郡长城作为河西长城的重要组成部分，其修筑时间应在元封三年（前108）至太初四年（前101）间。在长城修筑完成之前，敦煌郡主要依靠天田工事与酒泉候官、鱼泽都尉等屯田机构防御匈奴。至太初四年敦煌郡长城修筑完成后，西汉又开始修筑敦煌西至罗布泊的亭燧，而同年设置的酒泉都尉应负责对这段亭燧与敦煌郡长城西端进行管理。酒泉都尉应以酒泉候官为基础进行设置，而酒泉候官应是敦煌郡西北部设置最早的候官，其可考的存在时段为太初元年（前104）至神爵元年（前61）间，后至迟到五凤元年（前57）为新置的大煎都候官取代。因酒泉候官曾长期作为西汉边疆西北极，故疑扬雄所谓“西北一候”即指此也。

关键词：西汉　敦煌郡　长城　酒泉都尉　西北一候

中图分类号：K234.1　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2023）02-0001-16

敦煌郡是西汉经营西域的基地，常有使者、官员、商旅和兵将经此往来[①]。同时，西汉送往西域的军备物资经敦煌郡转运，西汉与西域间的贸易亦经敦煌郡进行。因此敦煌郡安危不仅关系东西交通道路是否通畅，还关系到西汉对西域的控制能否得到保障。西汉政府为应对匈奴与南山羌威胁以保障敦煌郡安全，修筑了南北军事防御体系，即北部长城和南部南塞。本文主要针对敦煌郡长城问题进行研究，至于南塞问题我们将另外著文详述，此不赘言。

学界对河西长城的修筑已有不少论述[②]，其中河西长城修筑过程主要以白音查干“四

收稿日期：2022-12-16

基金项目：国家社科基金冷门绝学研究专项学术团队项目“敦煌河西碑铭与河西史研究”（21VJXT002）

作者简介：郑炳林（1956-　），男，陕西黄陵人。萃英学者一级教授，博士生导师，主要从事敦煌学、西北区域史研究。司豪强（1996-　），男，河北宁晋人。博士研究生，主要从事西北区域史研究。

① 参郑炳林、司豪强《西汉敦煌郡迎送接待外客研究》，《西北民族研究》2022年第5期，第124-133页。

② 相关学术史梳理可参樊凡《西汉拓边与长城修建》，梁安和、徐卫民主编《秦汉研究》第5辑，西安：陕西人民出版社，2011年，第268-278页；黄永美、徐卫民《汉长城研究综述》，《中国史研究动态》2012年第5期，第40-47页。

段论”[①] 和吴礽骧“五段论”[②] 二说为代表，二说皆指出河西长城是分段分期修筑的，然在具体分段及每段修筑时间方面观点不同，特别是对敦煌郡境内长城的论述过简，因此对这一问题还有继续深入探究的必要。以下我们将围绕西汉河西长城的修筑历程、西汉敦煌郡长城修筑时间及酒泉都尉与酒泉候官设置等相关问题加以论述。

一、西汉西北长城的向西推进与塞城的设置

西汉初年的西北边塞继承自秦，但较之秦极盛时的西北边塞又有所不如。秦国在春秋时尚为西陲小国，至穆公时始霸西戎。《史记·秦本纪》记载秦穆公“三十七年，秦用由余谋伐戎王，益国十二，开地千里，遂霸西戎”[③]。《汉书·韩安国传》记载王恢云：“昔秦缪公都雍，地方三百里，知时宜之变，攻取西戎，辟地千里，并国十四，陇西、北地是也。”[④] 由此，秦国疆域向西实现较大扩展，一跃成为西方大国。孝公时，“西斩戎之獂王”[⑤]。《史记集解》注云：“《地理志》天水有獂道县。”[⑥] 谭其骧《中国历史地图集》第 1、2 册将獂道标注于甘肃陇西县城东南[⑦]。则孝公将秦国西疆扩展至甘肃陇西县一带。至惠文王、武王、昭襄王时期，秦国连续与西北义渠作战。《汉书·匈奴传》记载秦昭襄王时：

> 宣太后诈而杀义渠戎王于甘泉，遂起兵伐灭义渠。于是秦有陇西、北地、上郡，筑长城以距胡。[⑧]

秦灭义渠置陇西、北地、上郡，又于三郡西北界筑长城以拒匈奴。于是，秦昭襄王长城成为秦国西北边塞[⑨]。秦始皇三十三年（前 214），“西北斥逐匈奴。自榆中并河以东，属之阴山，以为三十四县，城河上为塞。又使蒙恬渡河取高阙、陶山、北假中，筑亭障以逐戎人。徙谪，实之初县”[⑩]。至此秦朝西北边疆扩展至黄河，得以沿河筑塞，移民置县。大致而言，此时西北边塞西起陇西郡临洮，沿洮河筑塞北抵黄河，复沿黄河北行至阴山南侧的九原郡。

秦末，“诸侯畔秦，中国扰乱，诸秦所徙适戍边者皆复去，于是匈奴得宽，复稍度

① 白音查干《长城与汉匈关系》，《内蒙古师大学报（哲学社会科学版）》1998 年第 6 期，第 63–67 页。
② 吴礽骧《河西汉塞调查与研究》，北京：文物出版社，2005 年，第 16–17 页。
③ ［汉］司马迁撰《史记》卷 5《秦本纪》，北京：中华书局，2014 年，第 247 页。
④ ［汉］班固撰《汉书》卷 52《韩安国传》，北京：中华书局，1962 年，第 2401 页。
⑤ ［汉］司马迁撰《史记》卷 5《秦本纪》，第 202 页。
⑥ ［汉］司马迁撰《史记》卷 5《秦本纪》，第 256 页。
⑦ 谭其骧主编《中国历史地图集》第 1 册，北京：中国地图出版社，1982 年，第 43–44 页；谭其骧主编《中国历史地图集》第 2 册，北京：中国地图出版社，1982 年，第 33–34 页。
⑧ ［汉］班固撰《汉书》卷 94 上《匈奴传上》，第 3747 页。
⑨ 谭其骧、周振鹤已对秦昭襄王长城走向进行考订并标注于地图之上。详参谭其骧主编《中国历史地图集》第 2 册，第 5–6 页，秦“关中诸郡”图；周振鹤《西汉政区地理》，北京：商务印书馆，2017 年，第 142 页，“高帝十二年关中诸郡示意图”。
⑩ ［汉］司马迁撰《史记》卷 6《秦始皇本纪》，第 323 页。

河南，与中国界于故塞”[①]。楚汉相争之际，匈奴冒顿单于“西击走月氏，南并楼烦、白羊河南王。悉复收秦所使蒙恬所夺匈奴地者，与汉关故河南塞，至朝那、肤施”[②]。“故塞”“故河南塞”皆指秦昭襄王长城。表明西汉初年西北边塞又被迫收缩至秦昭襄王长城一线。

汉武帝元朔二年（前 127），西汉遣卫青进攻匈奴，“于是汉遂取河南地，筑朔方，复缮故秦时蒙恬所为塞，因河为固”[③]。西汉初收河南地，而黄河边塞尚未完全恢复，因此匈奴右部仍常越黄河而袭扰河南地。《史记·卫将军骠骑列传》记载元狩二年（前 121）秋：“浑邪王与休屠王等谋欲降汉，使人先要边。是时大行李息将城河上，得浑邪王使，即驰传以闻。”《史记索隐》案：“谓先于边境要候汉人，言其欲降。”[④] 此处“边”即指西汉与匈奴右部边境，也即李息筑城所在的黄河沿岸。这表明至迟到元狩二年西汉西部边塞已从秦昭襄王长城复推进至黄河一线[⑤]。同时，随着朔方郡的设置，西汉北部边塞也推进至黄河以北、阴山南侧地区，恢复到秦朝极盛时期的水平。

元狩二年，浑邪王杀休屠王归降西汉，“而金城、河西西并南山至盐泽空无匈奴”[⑥]。黄河金城段以西沿南山（祁连山、阿尔金山）至盐泽（罗布泊）的广阔区域大致就是后世所谓河西地区。西汉骤得河西之初，欲招乌孙东归故地，“结为昆弟，共距匈奴”[⑦]。其后张骞出使无果，西汉政府对河西的处置方略才转变为直接治理，于是开始大力推进置郡、筑塞活动。《史记·匈奴列传》记载元狩四年（前 119）漠北大捷后：

> 是后匈奴远遁，而幕南无王庭。汉度河自朔方以西至令居，往往通渠置田官，吏卒五六万人，稍蚕食，地接匈奴以北。[⑧]

《史记·平准书》记载元鼎五年（前 112）：

> 初置张掖、酒泉郡，而上郡、朔方、西河、河西开田官，斥塞卒六十万人戍田之。[⑨]

可见西汉政府于元狩四年迫使匈奴北遁后开始大规模开发河西地区。西汉开发河西之初主要采取了兴修水利、设置田官、派兵屯田等举措。军队的进驻既能促进农业开发，又可防备匈奴侵袭。同时，屯田军队常驻河西自然需要修筑相应军事要塞。这意味着西汉西北边疆及长城亭障开始从黄河沿岸逐渐向西推进，初期推进至令居一线，其后随着酒

---

① ［汉］司马迁撰《史记》卷 110《匈奴列传》，第 3492 页。
② ［汉］司马迁撰《史记》卷 110《匈奴列传》，第 3494–3495 页。
③ ［汉］司马迁撰《史记》卷 110《匈奴列传》，第 3512 页。
④ ［汉］司马迁撰《史记》卷 111《卫将军骠骑列传》，第 3550 页。
⑤ 尽管西汉收复河南地是在元朔二年，但将实际控制疆域由秦昭襄王长城推进至黄河一线还是经过数年的经营。甚至由“将城河上”观之，即便到元狩二年西汉的黄河边塞依旧不甚稳固，还处在建设阶段。
⑥ ［汉］司马迁撰《史记》卷 123《大宛列传》，第 3845 页。
⑦ ［汉］班固撰《汉书》卷 96 下《西域传下》，第 3902 页。
⑧ ［汉］司马迁撰《史记》卷 110《匈奴列传》，第 3517 页。
⑨ ［汉］司马迁撰《史记》卷 30《平准书》，第 1735 页。

泉郡设置，河西长城继续向西修筑。

《汉书·西域传上》记载：

> 其后骠骑将军击破匈奴右地，降浑邪、休屠王，遂空其地，始筑令居以西，初置酒泉郡，后稍发徙民充实之，分置武威、张掖、敦煌，列四郡，据两关焉。①

《汉书·张骞传》记载：

> 而汉始筑令居以西，初置酒泉郡，以通西北国。②

颜师古注引臣瓒曰："令居，县名也，属金城。筑塞西至酒泉也。"③ 关于令居塞修建时间。《史记·平准书》记载元鼎六年（前 111）："数万人发三河以西骑击西羌，又数万人度河筑令居。"④《后汉书·西羌传》记载："及武帝征发四夷，开地广境，北却匈奴，西逐诸羌，乃度河、湟，筑令居塞；初开河西，列置四郡，通道玉门，隔绝羌胡，使南北不得交关。于是障塞亭燧出长城外数千里。时先零羌与封养牢姐种解仇结盟，与匈奴通，合兵十余万，共攻令居、安故，遂围枹罕。汉遣将军李息、郎中令徐自为将兵十万人击平之。"⑤ 此次西羌反叛爆发于元鼎五年⑥，叛羌攻击令居说明令居塞此前已经修筑。《水经·河水注》称令居县"汉武帝元鼎二年置"⑦。则令居塞修建时间也不应晚于元鼎二年（前 115）⑧。由此观之，元鼎六年西汉发数万人"筑令居"并非令居始筑时间，而是在进一步完善令居的防御体系，很可能即与"始筑令居以西"军事工程相关联。另外，令居屯田活动自元狩四年开始，则令居塞在元狩四年或已初步修筑，用以安顿屯田戍卒，至元鼎二年具备置县条件后得以置县。又至元鼎六年，令居塞再次得到强化。西汉政府不断修筑巩固令居塞的同时，还陆续设置河西四郡，并在秦长城的基础上向西于河西北部修筑障塞亭燧绵延数千里。这表明地处河西东端的令居塞难以完成隔绝胡、羌的战略使命，然其在河西"地空"与置郡之间这一时期，作为西汉西境塞城发挥了过渡作用。西汉可以令居为支点进一步向西修建亭障，这为河西四郡的设置奠定了基础。随着令居塞以西亭障修筑至酒泉及酒泉郡设置完成⑨，西汉西北边疆便以酒泉郡及其北部长城亭障为塞。并且河西长城沿线诸郡重要节点又设置了一系列塞城。

---

① ［汉］班固撰《汉书》卷 96 上《西域传上》，第 3873 页。
② ［汉］班固撰《汉书》卷 61《张骞传》，第 2694 页。
③ ［汉］班固撰《汉书》卷 61《张骞传》，第 2694 页。
④ ［汉］司马迁撰《史记》卷 30《平准书》，第 1735 页。
⑤ ［南朝宋］范晔撰《后汉书》卷 87《西羌传》，北京：中华书局，1965 年，第 2876-2877 页。
⑥ ［汉］班固撰《汉书》卷 6《武帝纪》，第 188 页。
⑦ ［北魏］郦道元著，陈桥驿校证《水经注校证》卷 2《河水》，北京：中华书局，2007 年，第 50 页。
⑧ 关于令居塞设置时间还有元狩二年、元鼎六年等其他见解。可参王昱、崔永红《令居塞建立时间考辨》，《青海社会科学》1987 年第 4 期，第 78-83 页。
⑨ 酒泉置郡年代众说纷纭，大致存在元狩二年（前 121）说、元鼎二年（前 115）说、元鼎四年（前 113）以降说、元鼎六年（前 111）说、太初元年（前 104）说、不确定说等六种说法。对前人诸说梳理研究，可参［日］池田雄一著，郑威译《中国古代的聚落与地方行政》，上海：复旦大学出版社，2017 年，第 311-314 页。令居设置早于酒泉置郡，或与之同时的前提是否定元狩二年说。我们认为酒泉置郡当至少在元鼎二年张骞招乌孙归故地失败，归国之后。

武威郡有武威塞。武威县北为休屠泽，武威塞应当就设置于休屠泽一带。《史记·匈奴列传》记载："其明年春，汉使浞野侯破奴将二万余骑出朔方西北二千余里，期至浚稽山而还。"[①]《史记索隐》引应劭云浚稽山："在武威县北。"[②]《汉书·武帝纪》颜师古注引应劭曰："浚稽山在武威塞北。"[③] 同样引应劭语标注浚稽山的相对位置，一称武威县，一称武威塞，可见二者概念趋同，位置基本一致。又，《汉书·赵充国传》记载："又武威县、张掖日勒皆当北塞，有通谷水草。"[④] 北塞即指河西长城，表明武威郡武威县北有长城亭障穿境而过。《汉书·地理志下》记载武威郡武威县："休屠泽在东北，古文以为猪野泽。"休屠县："都尉治熊水障。北部都尉治休屠城。"[⑤] 由此观之，武威县北有休屠泽，则武威塞很可能即依托休屠泽地利而修筑。另外，休屠县筑有熊水障，北部都尉又治于休屠城，可见休屠县也是武威郡重要的军事基地。《史记·大宛列传》记载太初三年（前 102）："益发戍甲卒十八万酒泉、张掖北，置居延、休屠以卫酒泉。"[⑥] 其中居延是指居延塞，而此处"休屠"或指休屠县熊水障，或指休屠县休屠城，抑或指修筑于休屠泽一带的武威塞。

张掖郡有居延塞。《汉书·武帝纪》记载太初三年西汉遣"强弩都尉路博德筑居延"[⑦]。《史记·匈奴列传》亦载此年："使强弩都尉路博德筑居延泽上。"[⑧]《史记正义》引《括地志》记载："汉居延县故城在甘州张掖县东北一千五百三十里，有汉遮虏鄣[⑨]，强弩都尉路博德之所筑。李陵败，与士众期至遮虏鄣，即此也。"[⑩]《汉书·地理志下》张掖郡居延县："居延泽在东北，古文以为流沙。都尉治。"颜师古注曰："阚骃云武帝使伏波将军路博德筑遮虏障于居延城。"[⑪]《后汉纪·孝明皇帝纪下》记载："秉出张掖居延塞。"[⑫]《后汉书·和帝纪》记载永元三年（91）："大将军窦宪遣左校尉耿夔出居延塞。"李贤等注云："居延，县，属张掖郡，居延泽在东北。武帝使伏波将军路博德筑遮虏障于居延城。"[⑬] 综合以上记载看，居延塞称谓似出现于东汉时期，即指遮虏障，筑于居延泽一带。鉴于匈奴入侵酒泉、张掖的主要通道是经过居延泽，故西汉于此修筑遮虏障。

---

① ［汉］司马迁撰《史记》卷 110《匈奴列传》，第 3521 页。
② ［汉］司马迁撰《史记》卷 110《匈奴列传》，第 3522 页。
③ ［汉］班固撰《汉书》卷 6《武帝纪》，第 201 页。
④ ［汉］班固撰《汉书》卷 69《赵充国传》，第 2978 页。
⑤ ［汉］班固撰《汉书》卷 28 下《地理志下》，第 1612 页。
⑥ ［汉］司马迁撰《史记》卷 123《大宛列传》，第 3854 页。
⑦ ［汉］班固撰《汉书》卷 6《武帝纪》，第 201 页。
⑧ ［汉］司马迁撰《史记》卷 110《匈奴列传》，第 3522 页。
⑨ "鄣"通"障"，正文统一作"障"。
⑩ ［汉］司马迁撰《史记》卷 110《匈奴列传》，第 3523 页。
⑪ ［汉］班固撰《汉书》卷 28 下《地理志下》，第 1613 页。
⑫ ［晋］袁宏撰，张烈点校《两汉纪》下册，北京：中华书局，2017 年，第 191 页。
⑬ ［南朝宋］范晔撰《后汉书》卷 4《和帝纪》，第 171–172 页。

《汉书·地理志下》记载酒泉郡塞城包括会水县偃泉障、东部障与干齐县西部障[①]。此外酒泉西部曾置玉门关，后西移敦煌。《史记·大宛列传》记载：

> 于是天子以故遣从骠侯破奴将属国骑及郡兵数万，至匈河水，欲以击胡，胡皆去。其明年，击姑师，破奴与轻骑七百余先至，虏楼兰王，遂破姑师。因举兵威以困乌孙、大宛之属。还，封破奴为浞野侯。王恢数使，为楼兰所苦，言天子，天子发兵令恢佐破奴击破之，封恢为浩侯。于是酒泉列亭鄣至玉门矣。[②]

据《汉书·地理志下》，敦煌郡龙勒县有玉门关，酒泉郡有玉门县。[③] 即便此处指玉门关，其位置也未必在敦煌郡。史载酒泉列亭障至玉门，而不是敦煌列亭障至玉门，似表明此次修筑亭障是在酒泉郡境内，而不在敦煌郡境内。且学界早已提出西汉玉门关最早设置于酒泉西部之说[④]，应是。此次修建亭障偏重军事用途，则玉门应指玉门关。修筑酒泉至玉门关长城亭障的时间是在赵破奴虏楼兰王攻破姑师之后，此前赵破奴出击匈奴时率“属国及郡兵数万”[⑤]，至元封二年（前 109）击楼兰、姑师时，亦“将属国骑及郡兵数万”[⑥]。则西汉政府很可能就是利用这支军队修筑酒泉至玉门关间的长城。赵破奴出击姑师、虏楼兰王事应在元封二年，封浞野侯在元封三年（前 108）[⑦]，因此列亭障至玉门的时间大致就在元封三年，酒泉西部玉门关亦应设置于此年。概言之，酒泉置郡时，河西长城自令居延伸至酒泉郡城以北附近，至元封三年又继续向西修筑至玉门关。

综上，秦汉王朝的西北边塞逐步向西推进，其中秦之边塞以秦昭襄王所筑长城和秦始皇所筑河塞为重要节点。西汉初年西北复以秦昭襄王长城为边塞，汉武帝反击匈奴，至迟到元狩二年恢复秦朝黄河边塞，元狩四年以后又逐步向西修筑长城。河西长城东连秦之河塞，经令居向西逐步延伸至酒泉，乃至敦煌、西域。河西长城沿边还设置一批重要塞城，作为西汉防御匈奴入侵河西及经营匈奴的军事据点。这些塞城在抵御匈奴骚扰河西地区的战略中发挥了重要作用，其中还有部分塞城充当西汉对外交往的关隘。而敦

---

① ［汉］班固撰《汉书》卷 28 下《地理志下》，第 1614 页。

② ［汉］司马迁撰《史记》卷 123《大宛列传》，第 3849–3850 页。

③ ［汉］班固撰《汉书》卷 28 下《地理志下》，第 1614 页。

④ 相关研究可参王蕾《汉唐时期的玉门关与东迁》，《西域研究》2020 年第 2 期，第 96–108 页；张俊民《玉门关早年移徙新证——从小方盘汉简 T14N3 的释读说起》，《石河子大学学报（哲学社会科学版）》2021 年第 1 期，第 92–97 页等。今从此说。

⑤ ［汉］司马迁撰《史记》卷 123《大宛列传》，第 3849 页。

⑥ ［汉］班固撰《汉书》卷 96 上《西域传上》，第 3876 页。

⑦ 《史记·卫将军骠骑列传》记载赵破奴：“后一岁，为匈河将军，攻胡至匈奴水，无功。后二岁，击虏楼兰王，复封为浞野侯。”汉武帝命赵破奴为匈河将军征匈奴事在元鼎六年（前 111），“后二岁”，也即元封二年（前 109）。《史记·建元以来侯者年表》记载赵破奴：“以匈河将军元封三年击楼兰功，复侯。”《史记集解》徐广在《史记·卫将军骠骑列传》“后二岁”下注曰：“元封二年。”《史记·大宛列传》“还，封破奴为浞野侯”下注曰“元封三年。”《资治通鉴》亦将该事系于元封三年。这样赵破奴击楼兰还可能发生在元封三年，我们认为元封三年或是赵破奴班师、封浞野侯之年份，元封二年（前 109）才是其出击楼兰、姑师的年份。

煌郡设置之初，还不是西汉政府经营西北国的重点。直到元封三年，河西长城才修筑至酒泉西部玉门关，尚未延伸至敦煌郡境内。

二、西汉敦煌郡长城的修筑时间

西汉敦煌郡设置玉门、阳关、中部、宜禾等四都尉，其下又辖大煎都、玉门、平望、破胡、吞胡、万岁等候官管辖长城诸障燧，前人学者对这些问题乃至现存敦煌汉长城的具体走向及众多烽燧具体位置都有较为细致的研究[①]。但对西汉敦煌郡长城的修筑年份还存在争议。白音查干认为敦煌长城是元鼎六年（前 111）敦煌郡设置时修筑[②]，吴礽骧认为元封四年（前 107）王恢封浩侯，同年“酒泉列亭鄣至玉门矣”，即修筑了自酒泉郡至敦煌郡西部玉门关的长城[③]。但是经上文考证得知，该“玉门”是指酒泉郡西部玉门关，则上述二说应误。

西汉敦煌郡长城的修筑至少在元封三年“酒泉列亭鄣至玉门”之后，在此之前敦煌郡以“土河”抵御匈奴。敦煌文献 S. 788《沙州图经》记载：“土河，周围州境，汉武帝元鼎六年修，以为匈奴禁限。”[④] P. 2005《沙州都督府图经》记载：

> 一所土河
>
> 右周回州境，东至碛口亭，去州五百一十里一百步，西至白山烽，去州卅里，南至沙山七里，北去（至）神威烽，去州卅七里。汉武帝元鼎六年立，以为匈奴禁限。[⑤]

《通典·兵五·守拒法附》记载：“土河：于山口贼路，横断道，凿阔二丈，深二尺，以细沙散土填平，每日检行，扫令净平，人马入境，即知足迹多少。”[⑥] 可见土河应属军事防御体系中的侦察设施，它围绕敦煌周边修筑。《汉书·晁错传》记载：“要害之处，通川之道，调立城邑，毋下千家，为中周虎落。”颜师古注云：“郑氏曰：‘虎落者，外蕃也，若今时竹虎也。’苏林曰：‘作虎落于塞要下，以沙布其表，旦视其迹，以知匈奴来入，一名天田。’师古曰：‘苏说非也。虎落者，以竹篾相连遮落之也。’”[⑦] 居延新简对天田亦有大量记载，如 EPT4：62 记载：“……隧南界北尽第卅四

① 吴礽骧《河西汉塞调查与研究》，第 47-83 页。
② 白音查干《长城与汉匈关系》，第 63-67 页。
③ 吴礽骧《河西汉塞调查与研究》，第 17 页。
④ 图版参中国社会科学历史研究所等编《英藏敦煌文献（汉文佛教以外部份）》第 2 卷，成都：四川人民出版社，1990 年，第 165 页；录文参郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，兰州：甘肃教育出版社，1989 年，第 56 页。
⑤ 图版参上海古籍出版社等编《法藏敦煌西域文献》第 1 册，上海：上海古籍出版社，1995 年，第 56 页；录文参郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，第 14 页。
⑥ ［唐］杜佑撰，王文锦等点校《通典》卷 152《兵典五·守拒法附》，北京：中华书局，2016 年，第 3889 页。
⑦ ［汉］班固撰《汉书》卷 49《晁错传》，第 2286-2287 页。

隧北界毋人马兰越塞天田出入迹。”① EPT68：65 记载：“兰越塞天田出入。”② 表明西汉西北边塞设置天田作为军事侦察设施，其功用与唐代土河类似，故吴超认为唐土河是对汉天田的继承和延续。③ 由此推测汉武帝在敦煌设置的防御侦察设施应为天田，而唐代敦煌人或将汉时遗留的天田设施用当时流行的“土河”称谓称之。至于苏林应是将虎落与天田混淆，而颜师古与郑氏观点接近，认为虎落是一种竹篾所制之藩篱，初师宾曾对虎落进行详考④，今未见西汉敦煌郡设有虎落，故不赘言。如此，元鼎六年西汉置敦煌郡的同时还修筑天田作为防御匈奴的禁限。天田东起碛口亭，北至神威烽，西至白山烽（李正宇认为此烽燧即今敦煌市西南三十里之沙枣墩⑤），南至鸣沙山。在长城延伸至敦煌郡前，天田作为军事防御侦察设施承担着防御匈奴进犯的重要使命。即便到后来长城修筑之后，敦煌郡天田也应继续发挥着侦察防御职能。

太初四年春（前 101）李广利征大宛取胜后，“于是自敦煌西至盐泽，往往起亭”⑥。西汉继续向西修筑烽燧，显然意在建立敦煌西至罗布泊间的预警体系。西汉修建敦煌以西的军事设施也表明此时敦煌郡长城应已基本修筑完成。联系到元封三年时河西长城修筑至酒泉西境玉门关。则敦煌郡长城修筑时间应在元封三年至太初四年间。P. 2005《沙州都督府图经》对敦煌郡长城的修筑情况也有记载：

> 古长城，高八尺，基阔一丈，上阔四尺。
>
> 右在州北六十三里。东至阶亭烽一百八十里，入瓜州常乐县界；西至曲泽烽二百一十二里，正西入碛，接石城界。按《匈奴传》汉武帝西通月氏、大夏，又以公主妻乌孙王以分匈奴西方。于乌孙北为塞，以益广因（田）。汉元帝竟宁元年，侯应对词曰：“孝武出军征伐，建塞起亭，遂筑外城，设屯戍，以守之。”即此长城也。⑦

这则材料表明敦煌郡长城修筑于汉武帝时期，且修筑长城与汉公主妻乌孙王大致同时进行，皆为防御匈奴进犯。如此记载为真，则西汉初次嫁公主给乌孙王也即细君公主出嫁的时间就等同于敦煌郡的长城的修筑的时间。《汉书·西域传下》记载：“汉元封中，遣江都王建女细君为公主，以妻焉。”⑧《资治通鉴》将此事系于元封六年（前 105）⑨，

---

① 孙占宇《居延新简集释（一）》，兰州：甘肃文化出版社，2016 年，第 18 页。
② 张德芳、韩华主编《居延新简集释（六）》，兰州：甘肃文化出版社，2016 年，第 187 页。
③ 吴超《天田与土河》，《敦煌研究》2004 年第 5 期，第 58-61 页。
④ 初师宾《汉边塞守御器备考略》，甘肃省文物工作队、甘肃省博物馆编《汉简研究文集》，兰州：甘肃人民出版社，1984 年，第 142-222 页；
⑤ 李正宇《古本敦煌乡土志八种笺证》，兰州：甘肃人民出版社，2007 年，第 113 页。
⑥ ［汉］班固撰《汉书》卷 96 上《西域传上》，第 3873 页。
⑦ 图版参上海古籍出版社等编《法藏敦煌西域文献》第 1 册，第 56 页；录文参郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，第 15 页。
⑧ ［汉］班固撰《汉书》卷 96 下《西域传下》，第 3903 页。
⑨ ［宋］司马光编著，［元］胡三省音注《资治通鉴》卷 21“武帝元封六年”，北京：中华书局，2013 年，第 714-715 页。

那么敦煌郡长城修筑亦约在此年，此年正属元封三年至太初四年间这一范畴。又据文书内容看，敦煌郡长城东起唐瓜州常乐县，到沙州的阶亭烽，大致沿疏勒河到敦煌北六十三里处往西到曲泽烽，足见其工程量之庞大，也表明其修筑过程应当较长。元封三年河西长城延伸至酒泉西界玉门关后，应会紧接着筹备修筑敦煌郡长城。到元封六年细君公主出嫁时这一工程或在继续，或已完成。正因这一时期敦煌郡长城已在修建中或修建完成，来自北方匈奴的威胁得以缓解，西汉才敢经敦煌嫁公主于乌孙。

另外，太初年间（前 104–前 101）李广利征大宛事件对敦煌郡长城修筑情况也有所反映。太初元年（前 104），汉武帝“以广利为贰师将军”[①] 征大宛兵败后：

> 引而还。往来二岁，至敦煌，士不过什一二。……天子闻之，大怒，使使遮玉门关，曰：“军有敢入，斩之。”贰师恐，因留屯敦煌。[②]

结合李广利行军“往来二岁”及其留屯敦煌后“其夏，汉亡浞野之兵二万余于匈奴”[③] 来看，李广利败归敦煌是在太初二年（前 103）。汉武帝“使使遮玉门关”意在将李广利败军阻挡于塞外，以示惩戒。李广利屯田敦煌却在玉门关外，表明此时酒泉郡玉门关正是塞内、塞外分界所在，而敦煌虽已置郡，但因边塞尚未修筑完成，故只可算作塞外孤城。这种塞外筑城情况非敦煌独有，《汉书·武帝纪》记载太初三年（前 102）：“遣光禄勋徐自为筑五原塞外列城，西北至卢朐，游击将军韩说将兵屯之。”[④] 则五原塞外之列城与酒泉塞外之敦煌城可相比况。并且李广利屯于塞外敦煌之事还反映出太初二年敦煌郡长城尚未修建完成，否则若李广利仍屯于长城之内汉武帝的惩戒便失去意义。

《汉书·李广传》记载李陵：

> 将勇敢五千人，教射酒泉、张掖以备胡。数年，汉遣贰师将军伐大宛，使陵将五校兵随后。行至塞，会贰师还。上赐陵书，陵留吏士，与轻骑五百出敦煌，至盐水，迎贰师还，复留屯张掖。[⑤]

酒泉向西即为敦煌，而史称李陵“行至塞”。其后“出敦煌”也印证了此“塞”是在敦煌郡，当即指敦煌郡长城。如此，李广利二征大宛班师的太初四年，敦煌西部就已修筑长城作为边塞，玉门关也当在此时西迁至敦煌西部[⑥]。此年之后，西汉自敦煌郡西境修筑烽燧延伸至罗布泊，这一工程既能保障敦煌、楼兰间的交通安全，也可在一定程度上防御北部匈奴的威胁。

---

① ［汉］班固撰《汉书》卷 61《李广利传》，第 2699 页。
② ［汉］班固撰《汉书》卷 61《李广利传》，第 2699 页。
③ ［汉］班固撰《汉书》卷 61《李广利传》，第 2699 页。
④ ［汉］班固撰《汉书》卷 6《武帝纪》，第 201 页。
⑤ ［汉］班固撰《汉书》卷 54《李广传》，第 2451 页。
⑥ 魏迎春、郑炳林《西汉时期的玉门关及其性质——基于史籍和出土文献的考论》，《宁夏社会科学》2022 年第 3 期，第 177–183 页。

三、敦煌郡酒泉都尉与酒泉候官相关问题考察

西汉政府在修筑敦煌至罗布泊亭燧工程同时，还在敦煌郡设置酒泉都尉。《史记·大宛列传》记载太初四年李广利征大宛取胜后：

> 而汉发使十余辈至宛西诸外国，……而敦煌置酒泉都尉；西至盐水，往往有亭。而仑头有田卒数百人，因置使者护田积粟，以给使外国者。①

《史记集解》引徐广曰："一云'置都尉'。又云敦煌有渊泉县，或者'酒'字当为'渊'字。"②《汉书·地理志下》渊泉县并无都尉设置，且西汉渊泉县地处敦煌郡东部，而这则史料所载"宛西诸外国""西至盐水""仑头"等反映的都是伐宛胜利后敦煌西部乃至西域的情况，故此处不为"渊泉都尉"。夏鼐认为应采梁玉绳《史记质疑》所考"置字在都尉上"之说，即敦煌、酒泉两郡置都尉③。但《汉书·武帝纪》记载太初三年（前 102）："又入张掖、酒泉，杀都尉。"④ 表明太初四年之前酒泉早已设置郡都尉。达吾力江·叶尔哈力克结合夏鼐分析指出此处"酒泉都尉"不能理解为"酒泉郡都尉"，理由有三：一是，因敦煌是分酒泉设置，故至少应该说"酒泉置敦煌都尉"，不应反说；二是，酒泉郡都尉早已设置，时间不对；三是，酒泉郡都尉应在酒泉郡治，不能在敦煌；又进一步提出此句意为"敦煌郡酒泉都尉"，并且由于敦煌郡所设四都尉已有明确的控制范围，因此认为酒泉都尉的职责在于管理敦煌至罗布泊一线的亭燧，在此基础上又将酒泉都尉治所定为罗布泊北岸的土垠遗址⑤。该说认为"酒泉都尉"是指敦煌郡下辖部都尉，应是。但其对酒泉都尉所辖区域及治所位置的观点未必确凿。达吾力江·叶尔哈力克将酒泉都尉范围确定在敦煌至罗布泊一线，是基于马雍提出的西汉敦煌郡西境应当达到罗布泊东岸之说⑥。然《汉书·西域传上》记载西域："东则接汉，陇以玉门、阳关。"⑦ 即将玉门关、阳关以西划归西域范围。当然这一记载不甚精确，因为西汉于玉门关以西尚有长城烽燧，并设置大煎都候官，马圈湾汉简 108 记载："大煎都候障近于西域。"⑧ 表明大煎都候官是敦煌郡辖下最西之候官，此地以西方为西域，故言其"近于西域"。大煎都候官既为敦煌郡西界，则酒泉都尉位置自敦煌郡以外寻找显然并不恰当。退一步讲即便西汉敦煌郡能管辖到罗布泊一带，这一地区设

---

① ［汉］司马迁撰《史记》卷 123《大宛列传》，第 2857 页。
② ［汉］司马迁撰《史记》卷 123《大宛列传》，第 2858 页。
③ 梁玉绳《史记志疑》，北京：中华书局，2016 年，第 1447 页；夏鼐《新获之敦煌汉简》，氏著《考古学论文集（外一种）》，石家庄：河北教育出版社，2000 年，第 179 页。
④ ［汉］班固撰《汉书》卷六《武帝纪》，第 201 页。
⑤ 达吾力江·叶尔哈力克《汉武边塞与西域屯田——轮台、渠犁屯田考古发现初论》，《历史研究》2018 年第 6 期，第 154-166 页。
⑥ 马雍《西汉时期的玉门关和敦煌郡的西境》，《中国史研究》1981 年第 1 期，第 134-137 页。
⑦ ［汉］班固撰《汉书》卷 96 上《西域传上》，第 3871 页。
⑧ 张德芳《敦煌马圈湾汉简集释》，兰州：甘肃文化出版社，2013 年，第 198 页。

置的也不是酒泉都尉，而是伊循都尉。《汉书·西域传上》记载昭帝元凤四年（前 77）傅介子刺杀楼兰王，更立王弟尉屠耆为新王：

> 王自请天子曰："身在汉久，今归，单弱，而前王有子在，恐为所杀。国中有伊循城，其地肥美，愿汉遣将屯田积谷，令臣得依其威重。"于是汉遣司马一人、吏士四十人，田伊循以填抚之。其后更置都尉，伊循官置始此矣。①

悬泉汉简ⅠT0111②：73 记载："敦煌伊循都尉大仓谓过所县……□传舍，从者如律令。"② 此简印证了西汉确于楼兰伊循城设置伊循都尉，土垠遗址应就近归其管辖，而非归酒泉都尉管辖。若楼兰一带早在武帝太初四年就已设置酒泉都尉，则尉屠耆便可直接依仗酒泉都尉威势而再无必要请西汉政府遣将屯田于伊循，因此达吾力江·叶尔哈力克认为土垠遗址设置酒泉都尉的说法实误，酒泉都尉的驻地还应在敦煌郡境内寻觅。

达吾力江·叶尔哈力克基于敦煌郡设置四都尉且有着明确的控制范围这一固有认识，故而才向敦煌郡以西的西域寻找酒泉都尉驻地。但实际上这四都尉并非是敦煌郡设立之初就同时设置，而是经历了一段时期的发展历程才最终形成这一格局。《汉书·地理志下》颜师古注"效谷县"曰："本鱼泽障也。桑钦说孝武元封六年济南崔不意为鱼泽尉，教力田，以勤效得谷，因立为县名。"③ P. 2005《沙州都督府图经》记载："古效谷城。右在州东北卅里，是汉时效谷县，本是渔泽鄣，桑钦说：汉武孝（孝武）帝元封六年，济南崔意不（不意）为渔泽都尉，叫人力田，以勤效得谷，因立为县名焉。"④ 可见西汉敦煌郡于元封六年（前 105）前后还曾设置鱼泽都尉，后随效谷县设置而废去，故不在四都尉之列。只此一例便可看出，敦煌郡四都尉及其辖区并非牢不可破的铁板一块，汉武帝时期属于四都尉格局尚未成型之际，于此时的敦煌郡寻找酒泉都尉驻地未尝不可。

《汉书·律历志上》记载武帝太初元年（前 104）："乃选治历邓平及长乐司马可、酒泉候宜君、侍郎尊及与民间治历者。"⑤《汉书·赵充国传》记载宣帝神爵元年（前 61）："今诏破羌将军武贤将兵六千一百人，敦煌太守快将二千人，长水校尉富昌、酒泉候奉世将婼、月氏兵四千人，亡虑万二千人。"⑥ 西北边塞的"候"是指候官之长官。⑦ 则酒泉候宜君、奉世应为酒泉候官长官。酒泉候最迟在太初元年已经出现，表明酒泉候官的设置早于酒泉都尉。又，"婼、月氏兵"中的"婼"应指婼羌，"月氏"应

---

① ［汉］班固撰《汉书》卷 96 上《西域传上》，第 3878 页。

② 甘肃简牍博物馆等编《悬泉汉简（壹）》，上海：中西书局，2019 年，第 98 页。

③ ［汉］班固撰《汉书》卷 28 下《地理志下》，第 1615 页。

④ 图版参上海古籍出版社等编《法藏敦煌西域文献》第 1 册，第 56 页；录文参郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，第 15 页。吴礽骧认为《沙州都督府图经》所载为误，"鱼泽尉"当为"鱼泽塞尉"或"鱼泽障尉"省称，西北汉简中确有"塞尉""障尉"官职名称。故吴氏之论可备一说，然亦不可因此轻易否定敦煌文献的记载，参氏著《河西汉塞调查与研究》，第 94 页。

⑤ ［汉］班固撰《汉书》21 上《律历志上》，第 975 页。

⑥ ［汉］班固撰《汉书》卷 69《赵充国传》，第 2980 页。

⑦ 陈梦家《汉简考述》，《考古学报》1963 年第 1 期，第 77–111 页。

指小月氏。婼羌广泛分布在西域南道诸国以南，《汉书·西域传上》记载："出阳关，自近者始，曰婼羌。婼羌国王号去胡来王。……辟在西南，不当孔道。"[①]《汉书·西域传下》记载："又去胡来王唐兜，国比大种赤水羌，数相寇，不胜，告急都护。都护但钦不以时救助，唐兜困急，怨钦，东守玉门关。玉门关不内，即将妻子人民千余人亡降匈奴。"[②] 可证婼羌毗邻敦煌郡西境，酒泉候能率婼羌兵出征，似表明酒泉候官设置于敦煌郡西部边陲。如此，敦煌郡酒泉都尉很可能在酒泉候官的基础上扩充设置。酒泉候官设置较早又行用酒泉之名而不用敦煌之名，表明其设置时间可能在敦煌郡设置之前。推测此前酒泉候官所在应是酒泉郡设置于敦煌地区的亭燧一类，其后敦煌郡设置后仍沿用旧名[③]，并随着长城亭燧的修筑完善发展为酒泉候官、酒泉都尉。候官治所称"候城"，亦称"鄣"或"障"[④]，则酒泉候官很可能以酒泉障为治所。又据《汉书·地理志下》敦煌郡龙勒县"有阳关、玉门关，皆都尉治。"[⑤] 则酒泉候官还可能设关为治，而酒泉都尉治所有可能即为酒泉障或酒泉关。《史记·大宛列传》在记载伐宛胜利后敦煌西部乃至西域的情况时专门提到敦煌郡置酒泉都尉，也说明酒泉都尉应设置于敦煌郡西部，且敦煌郡设置酒泉都尉很可能与下句"西至盐水，往往有亭"有所关联，即自酒泉都尉驻地至罗布泊之间修筑亭燧。如是则新置的酒泉都尉应位于敦煌郡长城西端，其职责诚如达吾力江·叶尔哈力克所言应在于管理敦煌至罗布泊一线的亭燧。关于这一推测还有其他史料佐证。

《汉书·武帝纪》记载天汉二年（前 99）："夏五月，贰师将军三万骑出酒泉，与右贤王战于天山，斩首虏万余级。"[⑥] 颜师古注引晋灼曰："（天山）在西域，近蒲类国，去长安八千余里。"[⑦] 李广利出兵攻打东天山蒲类国附近的匈奴右贤王，行军路线最短最方便的是走唐伊吾道，而不是从远在东边的酒泉郡经戈壁荒漠穿越马鬃山到达东天山。如此，李广利或经敦煌郡酒泉都尉管辖的塞城出塞，而非经酒泉郡出塞。汉武帝多次派遣军队出酒泉击匈奴，《汉书·匈奴传》记载征和三年（前 90）：

> 重合侯莽通将四万骑出酒泉千余里。……重合侯军至天山，匈奴使大将偃渠与左右呼知王将二万余骑要汉兵，见汉兵强，引去。[⑧]

《元和郡县图志·陇右道下》"伊州"条记载："东南取莫贺延碛路至瓜州九百里。正南

① ［汉］班固撰《汉书》卷 96 上《西域传上》，第 3875 页。
② ［汉］班固撰《汉书》卷 96 下《西域传下》，第 3925 页。
③ 《汉书·地理志下》武威郡下辖张掖县，可与敦煌郡下辖酒泉都尉相比况，也表明这种情况在河西不足为怪，二者所反映的都是新郡设置后与故郡相关地名仍在当地的延续使用的一种现象。
④ 张文瀚《出土文献视野下的汉代候官探究》，《郑州大学学报（哲学社会科学版）》2018 年第 1 期，第 99–105 页。
⑤ ［汉］班固撰《汉书》卷 28 下《地理志下》，第 1614 页。
⑥ ［汉］班固撰《汉书》卷 6《武帝纪》，第 203 页。
⑦ ［汉］班固撰《汉书》卷 6《武帝纪》，第 203 页。
⑧ ［汉］班固撰《汉书》卷 94 上《匈奴传上》，第 3778–3779 页。莽通原名马通，因谋反，后人易姓为莽。

微东至沙州七百里。”“天山，一名白山，一名折罗漫山，在州北一百二十里。”① 以距离推算，唐沙州（敦煌）至伊州以北的天山合计 820 唐里。唐里（540 米）大于汉里（415.8 米）②，则此处里程又可折算为约 1065 汉里。这与出酒泉千余里抵达天山的记载基本吻合，可印证马通率军“出酒泉”应是自敦煌郡酒泉都尉辖地出塞。又，《汉书·匈奴传》记载本始二年（前 72）汉宣帝派遣“后将军赵充国为蒲类将军，三万余骑，出酒泉。……蒲类将军兵当与乌孙合击匈奴蒲类泽。乌孙先期至而去，汉兵不与相及。蒲类将军出塞千八百余里，西去候山，斩首捕虏，得单于使者蒲阴王以下三百余级”③。赵充国征伐匈奴至蒲类泽、候山。蒲类泽（即蒲类海，今巴里坤湖）位于天山“山北二十里”④，候山具体位置不详，然其应距离西汉与乌孙的预设战场蒲类泽不远，否则若相去甚远难以达到东西合击匈奴的目的。马通出酒泉千余里至天山，而赵充国出酒泉至天山北二十里的蒲类泽一带却需要“千八百里”，距离差异如此大的原因应在于马通所出酒泉和赵充国所出酒泉属于两个地域概念。马通所出酒泉当是敦煌郡酒泉都尉所在边塞，而赵充国所出酒泉当指酒泉郡边塞，故在里程上才会出现 800 里的差距。

关于酒泉都尉驻地，前文已大致推定于敦煌郡西部。联系到汉武帝后元年间（前 88–前 87）西汉政府才将玉门关由敦煌郡西南移至西北小方盘城一带⑤，所以我们推测酒泉都尉及下辖酒泉候官所在边塞有可能是敦煌郡西北玉门关的前身，也有可能是与之邻近的大煎都候官前身。敦煌小方盘城汉简 T14N3（敦 2438）记载：

> 囗长。酒泉玉门都尉护众、候畸兼行丞事，谓天陬，以次为驾，当舍传舍，诣行在所。……厥以传信，从事如律令。⑥

敦煌汉简 1922A 号简文记载：“大始三年闰月辛酉朔乙卯，玉门都尉护众，谓千人尚、尉丞无署，就。”⑦ 此处玉门都尉即指玉门关都尉⑧。护众任玉门都尉的时间在武帝太始三年（前 94）前后，而其在任期间玉门都尉仍归酒泉郡管辖，其后玉门都尉接受敦煌郡管理而不再加“酒泉”之名，则太始三年（前 94）前后正是玉门都尉及玉门关西移至敦煌西部的时间。而酒泉候官最迟在太初元年（前 104）已设置于敦煌郡西部，不久酒泉都尉也得以设置。这就意味着在玉门都尉西移敦煌郡之前，酒泉都尉应当承担着保障敦煌郡西部边塞安全沟通西域的职责，后到玉门关及玉门都尉设置于敦煌西北，此项

---

① ［唐］李吉甫撰，贺次君点校《元和郡县图志》卷 40《陇右道下》，北京：中华书局，1983 年，第 1029 页。
② 汉、唐里换算采自李并成《汉居延县城新考》，《考古》1998 年第 5 期，第 82–85 页。
③ ［汉］班固撰《汉书》卷 94 上《匈奴传上》，第 3785–3786 页。
④ ［唐］李吉甫撰，贺次君点校《元和郡县图志》卷 40《陇右道下》，第 1030 页。
⑤ 魏迎春、郑炳林《西汉时期的玉门关及其性质——基于史籍和出土文献的考论》，第 177–183 页；郑炳林、司豪强《敦煌通史·两汉卷》，兰州：甘肃教育出版社，2023 年，第 95–107 页。
⑥ 张俊民《玉门关早年移徙新证——从小方盘汉简 T14N3 的释读说起》，第 94 页。此释文为张氏融合诸家释文所作。
⑦ 敦煌汉简简文可在《敦煌汉简》（北京：中华书局，1991 年）《敦煌汉简校释》（上海：上海古籍出版社，2018 年）等相关出版物中检索，页码不再赘注。
⑧ 参郑炳林、司豪强《敦煌通史·两汉卷》，第 101 页。

职能随之移交。那么酒泉都尉很可能就是被新置的玉门都尉兼并取代，因此《汉书·地理志》不载酒泉都尉。

酒泉都尉在武帝末年被西迁的玉门都尉取代后，酒泉候官却仍旧保留至宣帝时期。王国维、吴礽骧认为玉门都尉辖玉门、大煎都二候官[①]，应是。然这一格局的形成应在宣帝时期。敦煌汉简 1948 记载："大始元年十二月辛丑朔戊午，煎都亭☑。"何双全据此推测武帝太始元年（前 96）此地仅设煎都亭而尚未设置大煎都候官。应是。同时何氏还考证该候官设立时间当在宣帝本始时期[②]，其依据是敦煌汉简 1808 所载："本始六年三月癸亥朔，丁丑尽辛卯，十五日，乙酉到官。"因此简出土于今后坑一带，属大煎都候官范围，又因此处称作"官"，故而何氏推测此时宣帝设置大煎都候官。本始年号仅有四年，此处本始六年实际上是地节二年（前 68）。何氏仅据"到官"认为此地已置候官不确，汉代官吏上任普遍称作到官，如《汉书·王尊传》记载："以高弟擢为安定太守，到官。"[③] 居延汉简 479. 11 记载："十一月八日，第三隧长嘉迹到官，毋人马。"[④] 皆属此类，由此得知该简"官"并非专指"候官"。事实上大煎都候之名最早见于宣帝五凤时期。敦煌汉简 1598 记载："神爵五年十二月壬申，大煎都。"敦煌汉简 1729A 记载："五凤元年□月戊寅，大煎都候齐谓部士吏□□□史亭燧□□，遣令□□行塞……"神爵年号仅有四年，五年即五凤元年（前 57）。此二简是目前出土有明确纪年汉简中关于大煎都候的最早记载，表明大煎都候官的设置最早可追溯至宣帝五凤元年。

《汉书·赵充国传》所见神爵元年（前 61）酒泉候奉世是关于酒泉候官的最晚记载，此后酒泉候再未见载于史；大煎都候官的设置时间目前仅能追溯至五凤元年（前 57）；武帝太始三年（前 94）前后存在玉门候畸说明玉门候官彼时已经设置，玉门候官应当亦在武帝末年随着玉门关、玉门都尉的西移而移动至小方盘城一带，其依据是早期酒泉郡玉门候畸的资料在小方盘城出土，表明玉门候官资料也随着候官搬迁至小方盘城[⑤]。可见酒泉候官与玉门候官曾并存于世，由此可排除酒泉候官是玉门候官前身的可能。与此相对的是酒泉候官与大煎都候官的存在时间一前一后，并不重合。而前文已推定出酒泉候官也应地处敦煌郡长城西端，很可能与大煎都候官地域范围重叠。由此推测酒泉候官应是大煎都候官的前身，酒泉候官为大煎都候官取代的时间范围是在神爵元年（前 61）至五凤元年（前 57）之间。

酒泉候官早于大煎都候官设置于西汉敦煌郡长城西端之事，亦可从其他史料中得到

① 王国维、罗振玉撰，何立民点校《流沙坠简》，杭州：浙江古籍出版社，2013 年，第 53-54 页；吴礽骧《河西汉塞调查与研究》，第 48 页。

② 何双全《论西汉敦煌玉门关的三次变迁》，西北师范大学文学院历史系、甘肃省文物考古研究所编《简牍学研究》第 3 辑，兰州：甘肃人民出版社，2002 年，第 247-262 页。

③ ［汉］班固撰《汉书》卷 76《王尊传》，第 3228 页。

④ 简牍整理小组编《居延汉简（肆）》，台北："中研院"史语所，2017 年，第 105 页。

⑤ 除 T14N3 号简外，敦煌汉简 1921 亦载："四月乙巳，玉门候畸移过所，☑"

印证。西汉扬雄《解嘲》称："今大汉左东海，右渠搜，前番禺，后陶涂。东南一尉，西北一候。"颜师古注引孟康曰："敦煌玉门关候也。"[①] 孟康以为西北一候应指玉门关候，《汉书·律历志上》颜师古注"酒泉候宜君"称："宜君亦候之名也。候，官号也。故曰东南一尉，西北一候。"[②] 表明西北一候也有可能是指酒泉候。[③] 扬雄是在介绍西汉疆域边界时提到西北一候，因此孟康为其作注时首先将位置定在了敦煌两关中位于西北方位的玉门关。这种看法虽有一定道理，但忽视了《汉书·地理志》所载的两关格局出现时代较晚，并且即便是敦煌西北设置玉门关后，成为西汉西北极的也并非玉门候官，而是大煎都候官。颜注时代较晚，然而却注意到酒泉候或为西北一候的正解，这应当是颜师古基于酒泉候出现较早且酒泉都尉设置于敦煌西部这些信息得出的模糊印象。我们认为扬雄所谓"西北一候"很可能是阅读西汉早期资料后化用之典，它很可能正如颜注所云是与酒泉候官挂钩，意在反映武帝时期酒泉候官曾长期作为西汉最西北端候官的历史现实。甚至在玉门关西移之前，酒泉候官很可能是敦煌郡西北端最早且唯一设置的候官，在很长一段时间内作为西汉敦煌郡西北部孤立的军事基地。同时酒泉候官也是武帝乃至昭帝、宣帝早期西汉边疆西北极所在，故称其"西北一候"正是点明酒泉候官曾经充当西汉西北极的重要历史地位。而宜君被西汉政府选中造《太初历》除其可能善于"治历"外，很可能也与其任官地理位置便于观测西汉西北极天文现象有关。

四、结语

基于上述考证，我们可以一些基本的结论或推论：汉武帝反击匈奴、拓地西北，约在元狩二年（前 121）恢复秦朝黄河边塞，并于元狩四年（前 119）后又逐步向西修筑长城，是为河西长城。河西长城东连河塞，西抵敦煌乃至延伸到西域。河西长城沿边还设置一批重要塞城，作为西汉防御匈奴入侵及经营匈奴的军事据点。而敦煌郡长城作为河西长城的重要组成部分，其修筑时间应在元封三年（前 108）至太初四年（前 101）间。

元封三年前的敦煌郡因为长城尚未延伸至此，故而实际上仅可算作是西汉西北塞外屯垦据点，随着西汉对西域联系的加强，敦煌地位逐渐提高，长城修筑事宜随之提上日程。长城修筑完成之前，敦煌郡主要依靠"土河"也即天田工事防御匈奴，同时也有零星屯田机构设置。如最迟于元封六年（前 105）设置的鱼泽都尉，最迟于太初元年（前 104）设置的酒泉候官。还有早在敦煌置郡前的元狩三年（前 120），敦煌界渥洼池

① ［汉］班固撰《汉书》卷 87 下《扬雄传下》，第 3568–3569 页。
② ［汉］班固撰《汉书》卷 21 上《律历志上》，第 977 页。
③ 王子今已关注到"酒泉候"与"西北一候"之间有所关联，只是未作深究。参氏著《论"西北一候"：汉王朝西域决策的战略思考》，《西域研究》2021 年第 1 期，第 67–80 页。

一带就已有以南阳新野暴利长为代表的屯田军队于此驻扎[①]。这些军事屯田机构分布于敦煌郡城的东北、西北、西南方位，对于敦煌郡早期的安全防卫工作发挥着关键作用。

太初四年征宛得胜之际，西汉敦煌郡长城已经修筑完成，于是又开始修筑敦煌西至罗布泊的亭燧，以保证敦煌至楼兰间道路的安全。这段亭燧与敦煌郡长城西端，应当皆隶属于同年设置的酒泉都尉管辖。酒泉都尉应以酒泉候官为基础进行设置，而酒泉候官应是敦煌郡西北部设置最早的候官，其目前确定存在时段为太初元年（前 104）至神爵元年（前 61）间，后至迟到五凤元年（前 57）为新置的大煎都候官取代。因酒泉候官曾长期作为西汉边疆西北极，故疑扬雄所谓“西北一候”即指此也。

西汉敦煌郡长城的修建目的应与打击匈奴、连通西域的战略相关。敦煌郡长城沿线还设置有玉门关、鱼泽障、昆仑障等关塞。这些关塞既便于驻守军队巡狩候望，又能作为军队征讨的出发地，同时还能为经此往来的官员、使团、士卒、商旅提供安全保障并核验通关之人身份。因此西汉敦煌郡长城关塞不仅发挥着军事防御职能，还拥有政治外交、商贸往来、文化交流等多重使命。

① 郑炳林、司豪强《敦煌通史・两汉卷》，第 18–20 页。

肩水金关汉简中的书信简校释

李洪财

（湖南大学　岳麓书院，湖南　长沙　410082）

摘要：书信的目的是传递信息和感情，是研究古代文学、历史、哲学等各领域都非常重要的材料。肩水金关汉简中有很多书信内容简牍，大多以草书抄写，其中有不少未释或误释字，给文献的解读和进一步利用带来了很大障碍。本文对金关汉简中所有书信简作了通盘考察，选取了20枚书牍，对其中的70多处释文问题作了具体考证。对这类材料的挖掘利用有一定参考作用。

关键词：书信　未释　误释

中图分类号：K887.5　　**文献标志码：**A　　**文章编号：**1001-6252（2023）02-0017-09

书信是古人在相隔两地状态下最主要的交流方式。从收寄者而言，书信是传递信息和感情的媒介。从研究者而言，不同时代的书信有各自的书写特点，反映不同时期的史实和思想文化，所以书信已经成为文学、历史、哲学等各领域都非常重视的材料。

传世文献中有很多书信作品，研究成果斐然。出土文献中也有很多书信内容，尤其是秦汉简牍中，数量可观备受学人关注。单就肩水金关汉简[①]而言，目前所见的研究成果就有刘乐贤[②]、王贵元[③]、何茂活[④]等专门讨论书信简牍的论文，其他引用发微者更是不胜枚举。[⑤]不过我们发现很多研究者都感到汉简书信中的文字草率难认，词语表义难解。比如王素在整理长沙东牌楼汉简时说过："由于简牍大多残断漫漶，释文极少完

收稿日期：2022-12-04

基金项目：国家社科基金后期资助项目"肩水金关汉简校释"（21FZSB031）；"古文字与中华文明传承发展工程"项目"汉代简牍草书整理研究及数据库建设"（G3446）

作者简介：李洪财（1980-　），男，吉林省吉林市人。副教授，博士生导师，主要从事古文字与出土文献、敦煌遗书俗字研究。

① 甘肃简牍保护研究中心等主编《肩水金关汉简（壹-伍）》，上海：中西书局，2011-2016年。

② 刘乐贤《读肩水金关汉简〈张宣与稚万书〉》，《出土文献研究》第17辑，上海：中西书局，2018年，第298-307页。

③ 王贵元、李雨檬《从出土汉代书信看汉代人的礼节用语与生活关切》，《学术研究》2019年第8期，第140-149页。

④ 何茂活《肩水金关书牍缀合校释一则》，氏著《河西汉简考论——以肩水金关汉简为中心》，上海：中西书局，2021年，第227-233页。

⑤ 例如孙春叶《西北书信汉简研究》，郑州大学硕士学位论文，2016年；郭炳洁《汉代简牍书信的形制特征》，《洛阳师范学院学报》2019年第6期，第46-50页；蒋晓亮《汉晋间书信写作惯用语的变化——读晋人法帖札记》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第39辑，上海：上海古籍出版社，2019年，第9-36页。

整，书信的界定极不容易。不少书信系用章草和口语写成，不仅难认，而且费解，也给界定增加了困难。”① 肩水金关汉简中的书信也基本如此。金关汉简中的书信简牍大多以草书抄写，其中有不少未释或误释字，给文献的进一步利用带来了很大障碍。基于此，我们对金关简中所有书信简作了通盘考察，将其中存在问题的简牍按卷次顺序逐条列出，标点句读，校释错误。以下选取二十条，请专家批评指正。

为了便于文义理解，以下我们先列出校订好的释文，其中已有学者改释或讨论之处皆随文说明，以括号括注常见的通假字，用ⅰⅱⅲ……表示行数，需要说明的地方加粗加重。文中所有金关汉简的简号皆省略了“73EJ”，释文出处以卷次加简号的形式标出，所引字形例证尽量以金关简字形为主，释文、字形皆可寻诸后注卷次和简号查找原出处，不再另注页码。

1.【肩壹-T4：108】

宣叩头白：ⅰ单卿坐前毋恙，**劳**辨事。前日厚赐宣ⅱ宣欲持少=（少少）**诣**前，因仓卒置去，今□☒ⅲ（A 面）

谨因使奉之诣前，宣叩头再拜□☒ⅰ奏。☒ⅱ单卿**□卿**☒ⅲ（B 面）

按：劳，原释作“虏”，原简图作。西北简中“虏”确实有此种写法，但是金关简中也不乏此形的“劳”，如 T30：29A 中多次出现“功一劳”，其“劳”原简字形作 、 、 ，还有 T30：30A 中出现的“功二劳”，其“劳”原简字形作 ，皆与此简字形相同。所以西北简中草书的虏、劳有同形相混的情况，释字当以文义通顺优先。办，原释作“辨”，原简图作 ，中间从刀。办、辨本为一字。段玉裁《说文解字注》“办”下注曰：“辦从刀，俗作辨，为辨别字。”办，有治理、办理之义。如《管子·中匡》：“民办军事矣，则可乎？”《史记·项羽本纪》：“每吴中有大繇役及丧，项梁常为主办。”办事，即治理或办理事情。T23：196A 有“当来办事”。劳办事，此处是指劳于治理事情，是一种寒暄问候的表述。

A 面的“诣”，原未释，原图版此字左残，双钩复原示意作 。同简 B 面“诣”原图版作 形，对比可知此字也当释作“诣”。“诣前”不仅 B 面出现，在金关简中也十分常见。诣前，就是送到面前，或呈到面前之义。B 面的“□卿”原释文无，原图版“卿”比较清晰完整，前面的未释字仍存较少墨迹，当补。此信收件人是单卿，寄件人是宣。由于残缺内容较多，没有看出太多具体事情，仅能从“厚赐宣”和“宣欲持少少诣前”，知道宣得赐某物希望能带给单卿。

2.【肩贰-T15：8】

迫关外毋礼物，愿少平因忍。ⅰ（A 面）

□□□□□禹□□□□ⅰ**唯**少平**因忍**故。叩头。愿少平 ⅱ（B 面）

① 王素《长沙东牌楼东汉简牍概述》，《长沙东牌楼东汉简牍》，北京：文物出版社，2006 年，第 69-77 页。

按：此简虽残断，所见内容不多，但讨论者不少。关，有学者以为是“塞”。[①] 此字原简图作 ，“门”之草形清晰，当从原释。关外，指西北塞外之地。[②] B 面第 i 行释文原无，此行原简右残，但可见部分墨迹，尤其是“禹”原简图作 ，主要结构皆可见，可补。唯，原释作“愿”，此字原简形作 ，同简“愿”原简图作 ，与此“愿”字形相差较大。且“愿……故”的说法不通顺，原释字不可从。细审形，从口从隹皆清晰明确，当改释。唯……故，表示“由于……原因”或“因为……缘故”。因忍，原未释，原简字迹残存较少，但与 A 面“因忍”对读可补释，姚磊已补释[③]，可从。因忍，传世典籍不见，按照 A 面内容推知，可能表示“容忍”或“谅解”的意思。A 面的“愿少平因忍”，就是希望少平能谅解。唯少平因忍故，就是由于少平谅解的原因。

3.【肩贰-T23：76+139】

记白任威卿，愿幸为□（A 面）

惠卿以**毛**书为**信**（B 面）

按：此简伊强缀合[④]。毛，原未释，原简图作 。此字正在断裂口处，对辨析笔划略有干扰。其实字形比较简单，只是两横一竖弯钩，也就是“毛”的写法。金关汉简中有不少这类“毛”的写法，比如 肩贰 T23：275、肩伍 F3：260、肩伍 D：31A 等。信，原未释，原简图作表 1 Ⅰ形，左侧所从亻比较易辨识，只是右侧的“言”因为墨迹剥落，加之草写较难识别。如果与西北汉简中的“言”形对比，就可解除构形认识上的疑问，相关字形如表 1。从下表所列的各种“言”形可以看出，“言”字的草写在汉简中省简多变，很多时候“口”草作一横画。对比来看，Ⅰ形右侧与这些“言”的草形基本一致。因此Ⅰ释作“信”在字形上应无问题。从内容上看，这是一枚书信内容残简。毛书，不见于秦汉文献中，可能是指插有羽毛的书信，或与传世文献中的“羽书”或“羽毛书”相似。《史记·韩信卢绾列传》载：“左右谏曰：‘从入蜀、汉，伐楚，功未遍行，今此何功而封？’上曰：‘非若所知！陈豨反，邯郸以北皆豨有，吾以羽檄征天下兵，未有至者，今唯独邯郸中兵耳。’”《集解》曰：“魏武帝奏事曰：‘令边有小警，辄露檄插羽，飞羽檄之意也。’骃案：推此言，则鸟羽插檄书，谓之羽檄，取其急速若飞鸟也。”[⑤] 可知这类“羽书”就是把书檄插上羽毛，以示内容紧急。这类文书多在公文中，应该不会出现在私信中，所以这里的“毛书”如果指的是传世文献中的“羽书”那应该说的是另外一封内容重要的信。

① 周艳涛、李黎《读〈肩水金关汉简（贰）〉札记二十则》，《昆明学院学报》2014 年第 1 期，第 113-116 页。

② 按：相关讨论可见朱建军《尺牍帛书：汉时边塞亲人的来信》，中国社会科学网 2021 年 8 月 13 日，http：//www. cssn. cn/zx/bwyc/202108/t20210813_ 5353289. shtml.

③ 姚磊《肩水金关汉简释文合校》，北京：中国社会科学出版社，2021 年，第 177 页。

④ 伊强《〈肩水金关汉简（贰）〉缀合二则》，简帛网 2016 年 8 月 9 日，http：//www. bsm. org. cn/show_ article. php？ id = 2604.

⑤ ［汉］司马迁撰《史记》卷 93《韩信卢绾列传》，北京：中华书局，2014 年，第 3183 页。

表 1 西北汉简中的“言”字形对照

I	西北汉简中的“言”		
	居 128.1（75）①	居新 T51.203A	额 2000ES7SF2：2A
	肩壹 T10：313A	居新 T59.126	肩壹 T4：28

4.【肩贰-T23：359+807】

孙赏叩头言：ⅰ宋巨卿坐前毋恙，顷久不望见舍中，起居得毋有它。先日数累左右，毋**它=**。欲伏前面相见，加以新来毋器物，幸ⅱ巨卿时力过府君行事，毋它。欲往，会病，心腹丈满，甚□□**往**，以故至今，请少□诣前。叩头。壹数☑ⅲ……**贳**之比得左右。**顷**叩头。因白官移记诸部，令移☑ⅳ……□言君☑ⅴ（A 面）

……史赏致此书ⅰ置佐宋巨卿。赏叩头幸=甚=（幸甚幸甚）。ⅱ（B 面）

按：此简姚磊缀合，② 其中“毋它=”的重文号若作重文解释语义很艰涩，故此号未必一定表示重文。按照文义此处可能是表示停顿作用。同简后文亦出现“毋它”，使用方式和语境与此处基本相同，可参照。“□□往”中的“往”，原作“注”，与同简出现的“往”对比即可知两者是一字，知原释作“注”有误，当改。贳，原释作“疾”，此字原简图作 ，上从世下从贝，同类字形金关简也可见，如 肩伍 D：231。《说文》：“贳，贷也。”即借贷赊欠之义。顷，原作“愿”，原简图作 。顷、愿两字的草书形近易混，但“愿”字左部第一笔通常是撇画，如 肩贰 T23：808A、 肩壹 T4：118、 肩贰 T23：360A（愿诣前）。“顷”左部的第一笔多是横画。不过这类形近易混字考释多要以文义通顺为主。愿，表示希望之义，“愿叩头”说法金关简未见。《说文》：“顷，头不正也。”顷，有倾倒之义，故“顷叩头”犹言低头拜叩之义。“顷叩头”辞例又见 T31：165“顷叩头，幸甚”。可为证。

5.【肩贰-T23：364+253】

隆叩头白君公，**见**数不一𠃌二，叩=头=（叩头叩头）。前者**辱〈属（嘱）〉**来人告以欲为**稟**就属今旦将廩（A 面）

吏持记来，言不能得就，即为就者，今□□**来**须而发。叩=头=（叩头叩头）（B 面）

按：杨芬在私信中告知此简可缀合，并补释正面茬口处的“稟”。见，原作“兄”，

① 按：文中汉简图片皆以省称加简号注明出处，具体省称为（括号内为简称）：简牍整理小组《居延汉简［壹-肆］》，“中研院”历史语言研究所，2014-2017 年（居）；甘肃省考古文物研究所《居延新简——甲渠候官》，中华书局，1994 年（居新）；魏坚《额济纳汉简》，桂林：广西师范大学出版社，2005 年（额）；甘肃省考古文物研究所《敦煌汉简》，北京：中华书局，1991 年（敦）；连云港市博物馆等：《尹湾汉墓简牍》，北京：中华书局，1997 年（尹）；长沙市文物考古研究所《长沙五一广场东汉简牍》，上海：中西书局，2018 年（五一）。

② 姚磊《肩水金关汉简缀合》，天津：天津古籍出版社，2021 年，第 85 页。

王锦城改释[①]，可从。辱，原释作“属”，此字原简图作 ，为“辱”的草书”。辱，汉简草书例如 居 34. 22、肩贰 T23：731A、肩伍 D：32A。属，汉简草书例如 居 393. 1B、肩贰 T23：15A、肩伍 F3：117A。对比即可知释字孰是。此处当是“属”误写作“辱”。属，这里读作“嘱”，用作嘱托义。吏，原简作 ，原误释作“史”。此形为“吏”之常见草书写法，姚磊已改释，可从。[②] 来，原作“报”，原简图作 ，同简 A 面“来”原简图作，两者大同，当改释。发，原未释，此字正处茬口处，缀合图作 ，就是肩肆 T37：1067B、肩贰 T15：28B 之类的“发”草书写法。

6. 【肩贰-T23：409】

卿足下，幸□□谨奉教再拜奏，客为吏□□☒（A 面）

充□□属夫人任大□，充**叩头**，**谨**因使□□☒（B 面）

按：B 面的第一个“充”，原未释，此字原简作 ，同简后文“充”字原简图作，构形基本一致，可补。“叩头谨”三字原皆未释，原简字迹不甚清晰，且“叩头”常草书简省书写，需要通过文义来确定，“叩头，谨因……”是书信用语中较常见的组合，相似行文如 T23：788B“甚幸，叩头。谨因……”，还有 T24：73A、T37：215B、F2：33 等等皆可见用例。可结合残留墨迹与常见文例补释。

7. 【肩贰-T23：580+607】

晏伏地白：ⅰ幼**阑**坐前善毋恙，见未久，□□尉卿过得毋有它，因白愿ⅱ（A 面）

侍有钱得日夜伏前，不**负**。敢负之，毋尤，当食者□ⅰ使诣前受教，愿毋尤，**负**□……ⅱ（B 面）

按：阑，原未释，原简图作 ，上部为“门”之草书写法，下部是“柬”的草率写法。居延旧简中有一“阑”字作 居 503. 17+8，与此简字形相类。幼阑，人名。此人名又见 T30：28B 中。B 面ⅰ行“负”原作“即”，原图版作 ，字形与原释字差距太大，且原释文义不甚通顺。王锦城改作“负”，姚磊以为可能是“当”。[③] 此字上从“刀”下从“贝”皆可辨知，当释作“负”。不负，就是不相欠，这是承上文“侍有钱”所说。就是等有钱一刻也不拖欠。B 面ⅱ的“负”原来未释。此字原简作 ，同简“敢负”的“负”原简字形作 ，相互对比可知两者是一字。只是此处正处茬口拼接处，下方字形不完整。

8. 【肩贰-T23：866】

□□顿首白韩君孙足下，见数不一 ㄴ、二。因言前韩君公□（A 面）

□□污射□，讫今未还。君公又之觻得，**对问**候史曹卿，来书（B 面）

---

① 王锦城《西北汉简字词杂考四则》，武汉大学简帛文献研究中心编《简帛》第 18 辑，上海：上海古籍出版社，2019 年，第 133-142 页。

② 姚磊《肩水金关汉简释文合校》，第 240 页。

③ 姚磊《肩水金关汉简释文合校》，第 246 页。

按：“□□顿首白”原作“……”，据姚磊意见补释。[①] “见”原未释，王锦城补释[②]；“来”原作“求”，何茂活改释[③]，皆可从。讫，原释作“从”，承蒙杨芬私下示之，可从。此字原简图作 ，西北简中此类“讫”形如 居 53. 19、 肩伍 F3：633，可作对证。“讫今”即“迄今”。对问，原作“第四”，何茂活指出原释字可疑，但未提出新的释读意见[④]。两字原简作 、 ，两形皆为草书，与常见“第四”草书确实有明显区别。汉简中草书的“对”如 肩肆 T33：66、 敦 1160、 居新 T52. 359、 肩伍 F3：164。汉简中草书的“问”如 肩壹 T10：149、 肩壹 T8：56、 肩肆 F1：2、 肩伍 C：599A。对比即可知此简字形就是“对问”。对问，指当面审问之义，传世文献用例颇多，不再举例。金关简中也有用例，如 F1：2：“臣方进、臣光前对问上计弘农大守丞□。”

9. □伏地言：田卿足下，屬見不久，不得言。前田卿所取計，今□173EJT23：954A+526A

按：此简姚磊缀合[⑤]。“屬”，原未释，据常见辞例与原简字形补。T15：1B“少君足下，屬見不敢陳辟”，T30：81B“□屬見未久，不一𠃌二”，H1：69+F3：286“□□屬見不敢衆辭”。

10. 【肩贰-T24：10】

刘属叩头白：ⅰ韩君孙万去府，不多**言＝（言之）**。谨道**迟** **明**日去，万宛君□□□□必ⅱ（B 面）为急治之，使会月五日□□三日食时，伏地□愿必不可已，叩＝头＝（叩头叩头）。**幸甚**ⅰ谨**再拜**君游致记，再拜ⅱ白，幸为属，叩头。多有张□、徐卿、宋卿、许君□、韩君公、王子游。ⅲ（A 面）

按：承蒙杨芬私信示知，此简 B 面为信之开头部分，且 B 面末尾与 A 面开头连接作“必为急治之”，较顺畅，今按照书写格式与内容调整 AB 面顺序。幸甚，原作一个未释字，结合原简墨迹和行文格式可补。[⑥] 第ⅱ行的第二个“再拜”，原未释，原图版作，张俊民释作一字“拜”。[⑦] 此当作两字，这是“再拜”的草书简省写法，T4：108B 中的“再拜”作 ，就是这类写法。B 面的“言＝”，原作“云＝”，张俊民释作“为意”[⑧]。西北简中言、云字形有很多同形的情况，释字常需按照文义确定，而且金关简中“云”字出现的次数较少。按照文义当释作“言＝”读作“言之”。迟，原释作“属”，此字原简图作 ，同简两次出现的“属”分别作 、 ，对比来看，后两形虽然

① 姚磊《肩水金关汉简释文合校》，第 264 页。
② 王锦城《西北汉简字词杂考四则》，第 133-142 页。
③ 何茂活《〈肩水金关汉简（贰）〉释文订补》，《敦煌研究》2018 年第 4 期，第 115-123 页。
④ 何茂活《〈肩水金关汉简（贰）〉释文订补》，第 115-123 页。
⑤ 姚磊《肩水金关汉简缀合》，天津：天津古籍出版社，2021 年，第 106 页。
⑥ 李洪财《汉简中与重文号相关的几个问题》，《文献》2023 年第 1 期，第 30-43 页。
⑦ 转自姚磊《肩水金关汉简释文合校》，第 280 页。
⑧ 转自姚磊《肩水金关汉简释文合校》，第 280 页。

有部分结构不明确，但是上部所从的“尸”形都比较明显， 形正是没有此“尸”形，推知释字有误。细审形上部类似是“侯”的汉简写法，下面的长横应该是“辶”形，汉简中“迟”字形如 居 133.23（留迟）、居 55.11+137.6+224.3（留迟），对比即可知此字结构也是“迟”。明，原未释，原简图作，左部所从“日”比较清楚，右部的“月”模糊，不是十分确定，存疑。谨道迟，谨是敬辞，道迟，与《诗经·采薇》之“行道迟迟”对照理解的话，则是表示道路难走的意思。谨道迟明日去，也就是因为道路难走明日离开。

11.【肩贰-T24：65】

十一月五日，具书肩水骍北亭息。**谭**叩头。赐书。ⅰ丈人万年坐前善毋恙，顷舍中毋它。**谭**叩头。因言：丈人所寄ⅱ**却**子张书一封，谨到。书**上言**仲病，至今未愈，极**恙**人可□**何等**。ⅲ闲者敦迫事急，数**佐北来**，**叩=头=**（叩头叩头）。**因言**候**使**谭补官令史□府□□□ⅳ记府□□守令史未如府……ⅴ（A 面）

方议其功，未知**何数**，叩头。ⅰ丈人为时不和，谨衣强幸酒食，数进**所使**往来人，**愿**数来书记，□ⅱ**谭**日夜**奉**闻丈人**万年**毋恙，叩头，幸甚。□□ⅲ往入，谭叩头再拜。奏ⅳ丈人□□ⅴ（B 面）

按：A 面第ⅱ行的“谭”原作“谨”；第ⅲ行的“上言”，原未释；第ⅳ行的“因言”原作“□□□”；“谭补官”，原作“许补官”。B 面第ⅲ行的“谭”原作“得”；“奉闻”原作“承闻”；“万年”原作一字“善”；第ⅳ行的“谭”原释作“谨”；“奏”原释作“**耒**”，以上皆刘乐贤改释，皆可从。①

A 面第ⅲ行“却”原释作“邮”，刘乐贤释作“郝”，此字原简图作，与“却”形更近。“却”为“卻”之俗字。汉简中又常常卩、阝相混不别。综合文义来看这里可能是“郤”字之俗讹。文献中“郤”姓者如春秋时期的郤缺、郤克等。只是“郤”姓在西北简中确实少见，而且此形与“赵”之草书较近，也可能是“赵”之讹误，故暂存疑。“极恙”的“恙”原作“坐”，刘乐贤怀疑是“药”。此字原简图作，字形与坐、药差距都太大。尤其是中间一竖未穿到底，而且下方应该是“心”的草书写法，其上是“羊”形的草书写法。《尔雅·释诂》：“极，至也。”恙，指疾病。极恙，可能指大病。而且单就字形而言，此形也可能是“悉”字草书，故暂依文义存疑作“恙”。何等，两字原作一个未释，此两字原简字形分别作、，上字为“何”的草书写法，较易识别。下字字迹不是特别清楚，而且有污迹干扰，剔除污迹双勾描后作，可知是“等”字。这类写法在金关简中很常见，例如肩贰 T24：40、肩伍 F3：171、肩伍 F3：401。何等，在这里应该是形容病情的程度。

A 面第ⅳ行“佐北来”三字原未释，刘乐贤释作“失往来”。佐，原简图作，五

① 刘乐贤《金关汉简〈谭致丈人书〉校释》，《古文字论坛（第 1 辑）——曾宪通教授八十庆寿专号》，广州：中山大学出版社，2015 年，第 266-274 页。

一简中“书佐”的“佐”作 （441），两者写法较近。“北来”两字原图分别作 、 ，有污迹干扰，释字不定，存疑。此行的“叩头”，原简本有重文号，原释文漏释。使，原简图作 ，字形与释字差距较大，当存疑。疑此字为“使”讹成“陕”字。

B 面第ⅰ行的“何数”原释作“□奴”，刘乐贤怀疑是“何数”。何，原简图作 ，虽然右边笔划残缺，但可按照笔势补完整作 ，这与简 A 面的“何”写法基本一致。数，原简图作 ，双钩示意作 ，可以看出笔划要比“奴”复杂得多，应是“数”字的草书写法。故此处可确定释字。改释后“未知何数”，简文比较通顺。B 面第ⅱ行的“所使”原作“取便”，刘乐贤改作“所便”。所，原简图作 ，左侧应是“户”的写法，而非“耳”，刘乐贤释字可从。使，原简图作，左部为“吏”之草书写法，西北汉简中的“使”如 居新 F22. 43、 居新 T68. 89、 居新 T68. 155，就是这类写法。“所使往来人”在简中可能指的是往来送信或往来办事的人。

12. 【肩贰-T24：73】

至于今，比相见且自爱，来者数闻毋**恙**，甚厚，叩=头=（叩头叩头）。相去日及ⅰ致互数相闻，此意何**非？博**今相见，且毋深尤，叩=头=（叩头叩头）。谨因王君游ⅱ白记，记李子**先**李子**先**致不欲，李子**先**□。谨因王君游ⅲ（A 面）

欲叩头言：ⅰ李子**先**坐前善毋恙，吏吏吏吏吏吏吏ⅱ元叩头卩ⅲ（B 面）

按：简 A 面第ⅰ行的“恙”原作“送”，原简图作 ，字形不甚相合，上为“羊”，当为“恙”之草书。金关简 T30：233A 中就有“来者愿数闻毋恙”，与此简文例相同。这类写法的“恙”西北汉简中也不只一见，如： 额 2000ES7S：3A、肩贰 T23：359A、肩伍 F3：333A。A 面第ⅱ行的“非”原作“能”，原简图作 ，金关简中“能”的写法如 肩贰 T23：25、 肩贰 T23：364B、 肩三 T28：107，对比可知字形不合。若按照后世草书写法相推，此字当为“非”之草书。比如王羲之《增慨帖》中 ，孙过庭《书谱》中，都可视为的草书写法。马王堆帛书中的 ，银雀山汉简中的 等形，可视为这种字形的前身。“此意何非”，是说此意有什么不对的呢。博，原作“为”，原简图作 ，字形与原释不合。西北简中的“博”如 肩三 T26：77、肩肆 T37：1064、 肩伍 D：362，对比可知原释“为”字当改作“博”。只是左边的竖画与右部书写得太近，影响判断。“博”在金关简中基本用作人名，而且出现得非常频繁，此简应该也用作人名。A 面第ⅲ行及 B 面出现的四个“先”，原皆作“光”，较清楚的字形如 、 ，实际当释作“先”。先，在此处用作人名，也就是这封信的收件者。另外此简中出现的“游”字释字也未必可信。

13. 【肩三-T30：27+T26：21】

辅伏地再拜请：ⅰ幼卿足下，善毋恙。甚苦道来至，甚善。谨道幼卿属从姑臧送兵来，ⅱ□闻**辅**丈人缓急不（否）。辅闻幼卿来至，都仓□□□□留迫ⅲ□御史且至□故不敢□□，叩头死=罪=（死罪死罪），幼卿即□□□ⅳ（A 面）

缓急以记赍杨子游，令**辅**闻丈人**缓**急，**辅**幸甚，寒时幸近ⅰ衣进酒食，方秋虏为寇

时往来独行关外，愿慎之，身非有副ⅱ它来者，时赐记令**辅**，幸闻幼卿毋恙。伏地再拜ⅳ幼卿足下。奏皇幼卿 宋子**勞**。ⅵ（B 面）

按：辅，此字在简中共出现了 6 次，原皆释作“转”。先将此字的原简字形分别列举如表人（Ⅰ行），并将金关简中能够反映辅、转两字草化进程的字形放在一起对比。通过表 2 字形对比可知，Ⅰ行中的诸字形与“辅”的最简化草书字形基本一致，而与“转”的草书有差距，尤其是“转”字草书的“专”是要分笔书写，而“辅”所从的“甫”是连笔完成。由此可以从字形上确定原释“转”有误，当改作“辅”。“辅”在此简用作人名，金关简中以此为名者颇多，比如 T3：74“临田隧长宋辅”、T8：13A“佐辅”、T9：29A“中乡守啬夫辅”等。

表 2　西北汉简中的“辅”和“转”字形对照

Ⅰ						
辅	肩伍 D：377	肩伍 D：4	肩肆 T37：1325	肩肆 T33：66	肩壹 T9：264B	肩壹 T9：268B
转	肩壹 T4：85	肩壹 T10：406	肩伍 D：289A	肩三 T28：102	肩贰 T21：145	肩伍 F3：405

B 面的第二个“缓”，原释作“教”。此字原简作 ，左部所从“纟”之草书写法非常清楚，右部的写法较简省，但与 A 面出现的“缓” 基本相合，再结合简中多次重复出现的“缓急”，可知此字就是“缓”之草写。“缓急”是汉代的习惯用语，多用在表示事情危急或有变故时。B 面末尾的“**勞**”原未释，此字原简图作 。此形的疑点是左部的结构。金关汉简中“**勞**”作 肩三 T27：48、 肩壹 T6：66B、 肩伍 F3：183B，注意这三个字形左上部都不是直接一横画，尤其是第三形其实与此简字形十分接近。再注意第二形的左下部写法，也有一个向右的弯钩，这也与此简字形相似。综合这三个字形来看，此简字形就是“**勞**”。其实“**勞**”的左部**𠂤**与“券”形近，而此简字形左部严格说已经俗变与“卷”形相近。金关简中“卷”和“券”的混用情况，也可说明此简字形的俗变轨迹，比如肩伍 F3：60“用卷约责”中的“卷”原简作 ，就是“券”写作“卷”，而且这个字形与此简左上字形笔势颇有几分相似。“**勞**”在此处用作人名，以“子**勞**”为名字，在金关简中也不只一见，如 T6：66B“赵子**勞**”、T21：50“字子**勞**”。西北简中的人名书写比较复杂，很多字简率、变形，与后世的签名相仿，释读相当困难，此字也算是其中变形较大的一例。

此信的发件人是“辅”，收件人是“幼卿”。信中内容因文字漫漶无法识别，但有“送兵”“御史且至”“方秋虏为寇时”等值得关注的重要信息。送兵，指运送兵器。T21：305 中也有出现：“·本始四年（前 70）五月吏□出府所□罢卒帛及**送兵**计□出名籍。”御史且至，意思是御史将要来。方秋虏为寇时，意思是正当秋天胡虏劫掠时。

“空白简”考辨

曹　骥

（内江师范学院　政治与公共管理学院，四川　内江　641100）

摘要：目前关于空白简位于简册首、尾，所起作用为保护内文、补题的观点，虽然还无法做到否定，但这几种观点无论从文献记载还是出土实物上均无坚实的证据。从现有的实物和文献出发，对于空白简的所处位置和作用还可有其他解释。一种解释是空白简在简册末尾，但不发生任何实际作用。另一种解释是空白简处于简册内部，其作用为分章（篇）。墓葬中出现的简册中空白简占总简数比例较高的情况，较为合理的解释是那些空白简独立编联成卷或连缀字简之后合编为一卷，乃是“貌而不用”的随葬明器。

关键词：空白简　分章（篇）　貌而不用

中图分类号：K887.5　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2023）02-0026-07

“空白简”即没有书写文字的支简，目前出土的战国秦汉简中发现有一定数量的此类简。空白简在简册的何处位置？有何作用？厘清这些问题，不仅有利于我们了解简牍的形制，还有利于我们较清晰地认识战国秦汉时期的文书制度。

一、关于“空白简”的三种观点

对于空白简所处位置及作用，目前学术界主要有三种观点。第一种观点认为空白简在简册的末尾，用于补题，即补写题记[①]，这种观点由陈梦家先生提出：

> 武威出土的甲本七篇，除少数外，都是保存完整而不折断的，未有轴或空白简的发现。……又计字尾题皆在末简下部，末简写满文字的则书于末简背后……若此下尚有一空简，当利用空简补题。[②]

第二种观点认为空白简在简册的简首，相当于现代书籍的扉页或封面，能起到保护内文

收稿日期：2022-11-29

基金项目：国家社会科学基金一般项目“秦汉乡治研究”（18BZS041）

作者简介：曹骥（1984-　），男，安徽濉溪人。编辑，历史学博士，主要从事秦汉史与出土文献研究。

① 陈梦家先生言：“简册上有三种题记，一、在第一、二简背上的篇题，二、在每简下端的叶数，三、在篇末记字数的尾题。”（陈梦家《由实物所见汉代简册制度》，氏著《汉简缀述》，北京：中华书局，1980年，第301页。）据文义，用于补写的题记，当指计字尾题。

② 陈梦家《由实物所见汉代简册制度》，氏著《汉简缀述》，第306页。

的作用，这种观点由武威旱滩坡汉墓医简的整理者最先提出：

> 简现存七十八枚。其中完整的约六十枚（片）……每简墨书一行，背面无字，亦无编号。……甲，简宽约 1 厘米者，现存四十一枚（片）。其中完整或残存部分简文者约三十余枚（片）……此类简中有二空白简，正背面均未书简文，似为简册制度中所称之“赘简”，亦即是简册开头之第一、二简，或叫首简，和今天的书笈扉页、封面一样。①

第三种观点认为空白简在简册的篇尾，如同帛书和纸书的空白，这种观点由李零先生提出：

> 古书连缀成篇，篇尾或有赘简，如同帛书或纸书的空白。②

以上三种观点，第一种观点和第三种观点俱认为空白简在简册篇尾，只不过作用有所不同，一为补题，一为保护内文；第二种观点和第三种观点则认为空白简的作用相似，均能保护内文，但位置不同，一在简册简首，一在简册篇尾。三种观点在学术界颇具影响，但无论从文献记载还是出土实物上却均无强证。

第一种观点属于陈梦家先生的猜测之说，虽然出土实物中永元器物簿（下文会对该簿进行详细分析）的册尾确实有一空白简，但无法证实该空白简是用于补题，且无法解释永元器物簿中间那支空白简的作用。第二种观点目前认可度最高，如王红元、查启森等学者陆续撰文对此进行论述，并认为这是后世书籍扉页的起源③；刘洪石先生循此观点将尹湾汉简《神乌傅》篇中的 1 枚空白简认定为篇首赘简④；国家新闻出版广电总局出版专业资格考试办公室更是将这一观点写入全国出版专业技术人员职业资格考试辅导教材之中⑤。但是此种观点有待商榷。据武威旱滩坡汉墓医简的整理者所言，该批简牍出土时“原简册已散乱，各简上也没有编号标志，以致原册编联的先后次序几无可寻之迹”⑥。在此情况下，他们将二空白简定为简册的首简，不过前缀语却是“似为”“应是”⑦，推测意味浓厚，至于为何有此推测，一无说明，因此，此种观点并不坚实。第三种观点认为空白简在篇尾，出土实物中，居延永元器物簿有两个编的末尾确实赘有空白简，似乎证实了这种看法的正确性，但其中一编末的空白简对于整个永元器物簿来说是处于其中间的位置，与篇尾说有矛盾，当然这支空白简也起不到保护内文的作用。

---

① 甘肃省博物馆、武威县文化馆《武威旱滩坡汉墓发掘简报——出土大批医药简牍》，《文物》1973 年第 12 期，第 19 页。

② 李零《简帛古书与学术源流（修订本）》，北京：生活·读书·新知三联书店，2020 年，第 117 页。

③ 王红元《三十年来的考古发现与书史研究》，《文献》1979 年第 1 期，第 291 页；查启森《介绍有关书史研究的新发现与新观点》，《图书情报知识》1982 年第 1 期，第 55 页。

④ 刘洪石《从东海尹湾汉墓新出土简牍看我国古代书籍制度》，连云港市博物馆、中国文物研究所《尹湾汉墓简牍综论》，北京：科学出版社，1999 年，第 164 页。

⑤ 国家新闻出版广电总局出版专业资格考试办公室编《出版专业基础·中级》，北京：商务印书馆，2015 年，第 112 页。

⑥ 甘肃省博物馆、武威县文化馆《武威汉代医简》，北京：文物出版社，1975 年，第 20 页。

⑦ 甘肃省博物馆、武威县文化馆《武威汉代医简》，第 21 页。

另外，帛书的“空白页”，据有学者研究，作用有二：一是在于留空，以补写未抄完内容；二是在于保护前面所抄内容[①]。而纸书的后面之所以留有空白页，虽然有装帧美观的需要，但主要还是印刷加工工艺的原因，因为书刊的页数一般是 4 或 8 的倍数，而实际的图文内容未必恰好填满这些内容，使得空白页不得不留存。因此，第三种观点也有待商榷。

当然笔者并不是要完全否定以上三种观点，而是认为这三种观点均无坚实证据，事实上，基于现有实物和文献，对于空白简还可有其他解释。

二、关于“空白简”的两种新解释

一种解释就是，空白简在简册末尾，但不发生任何实际作用。这种观点可依据居延新简的“三十井候官始建国天凤三年三月尽六月当食者案”（EPT68：195-207）来加以论证。居延新简“三十井候官始建国天凤三年三月尽六月当食者案”（EPT68：195-207）是一份完整简册，该简册由 13 枚支简组成，且其中的最后一支简（207 号）为空白简，不过 207 号简为不发生任何实际作用的余简的可能性很大。据 EPT68：195-207 红外线图版，因为整个简册每支简均是上下分段结构，上下段之间均有留空，明显是先编后写。那么在此情形下，极大的可能就是内容写完了，而简没用完，正好留下一支空白简，而据简文，倒数第二支简书有总结性的“凡戍卒百一十六人”语[②]，因此，笔者认为最后一支简（207 号）当为余简，但这支简不发生任何实质性作用。

另一种解释就是空白简处于简册内部，起到分章（篇）的作用。这可以结合永元器物簿和新近出土材料《岳麓书院藏秦简（伍）》相关简文进行解释。

出土于 1930 年代的居延永元器物簿是目前发现的完整简册中最长的，难得的是简册中有两枚空白简，为探讨空白简问题提供了绝佳样本，陈梦家先生对其有详细描述，现摘引于下：

> 永元器物簿由七十七简（内二白简）编成，出土时尚裹成一卷……共包含了永元五年六月至七年六月整两年五个“编”的汇合，它是分别书“编”而后编缀五个“编”成册的。[③]
>
> 居延出土永元器物簿……是以数篇（编）即五个月的五个兵器簿重编而成的。在第三和第五簿之末皆附以白简。由其所用的编绳，尚可以识辨第四、第五编（篇）是一次编的，白简附在最后一简。第一编（篇）是一次编的，其末简绳尾扣在第二编的首简。第二和第三编是两次编的，第二编的绳尾扣在第三编的首简。而第三编末了的白简的绳尾扣在第四编的首简。[④]

① 陈松长《马王堆帛书“空白页”及相关问题》，《文物》2008 年第 5 期，第 76-79 页。
② 张德芳、韩华主编《居延新简集释（六）》，兰州：甘肃文化出版社，2016 年，第 221-223 页。
③ 陈梦家《由实物所见汉代简册制度》，氏著《汉简缀述》，第 296-297 页。
④ 陈梦家《由实物所见汉代简册制度》，氏著《汉简缀述》，第 306 页。

陈梦家先生对永元器物簿的描述是比较清晰的，但也有不准确之处。永元器物簿并不是“五个‘编’的汇合”，因为永元器物簿虽然由五个月的五篇兵器簿组成，但第四与第五篇是一次编的，第一、第二、第三篇又各是一次编的，整个兵器簿是由四组不连续的编绳编联在一起的，所以当是四个“编”的汇合。奇怪的的是这个组合重编的兵器簿还有两支空白简，对这两支空白简的作用，尤其是中间第三篇末的空白简，许多人难以索解，其实，这两支空白简的作用在于分章（篇）。

永元器物簿由 77 枚简编成，但贝格曼的《考古探险手记》[①] 和中国社会科学院考古研究所编的《居延汉简甲乙编》[②] 都认为永元器物簿由 78 枚简组成。何以会有 78 枚之说？邢义田结合劳干先生的《居延汉简考释——释文之部》考证指出，之所以会有 78 枚之说，是因为永元器物簿出土时和一枚上书“入南书二封”的简卷在一起，因为当时未细究内容，就认为这 78 枚简同属一册，但实际上这枚“入南书二封”简与器物簿并不相编联，连编绳都没有，因此这枚“入南书二封”简并不是永元器物簿的一部分[③]。虽然这枚“入南书二封”简并不是永元器物簿的一部分，但却与永元器物簿密切相关，“入南书二封”表明永元器物簿是由两个文书组合而成的，而其中的两枚空白简恰起到分章（篇）作用。事实上整个永元器物簿是经过刻意挑选，由 3 年间月份不连续的 5 份簿册，分四部分编联在一起的，前三部分由三篇“月言簿”组成，第四部分由两篇“四时簿”组成，在最后一篇月言簿的末尾和四时簿的末尾（也是整个器物簿末尾）各有一支空白简[④]。最后一篇月言簿末尾的空白简显然起到了将性质不同的“月言簿”和“四时簿”区隔的作用。而这种区隔并不仅仅是分开的意思，还有“独立”的意涵。关于这一点，新近出土材料《岳麓书院藏秦简（伍）》相关简文可作说明。

> 诸上对、请、奏者，其事不同者，勿令同编及勿连属，事别编之。有请，必物一牒，各㦻（徹）之，令易〈易〉智（知）。其一事而过百牒者，别之，毋过百牒而为一编。……其狱奏殹（也），各约为鞫审，具傅其律令，令各与其当比编而署律令下曰：以此当某某，及具署辠人毄（系）不毄（系）。虽同编者，必章□之，令可别报、縈却殹（也）。……书过一章者，章□之。辤所当止皆腏之，以别易〈易〉智（知）为故。书却，上对而复与却书及事俱上者，縈编之。过廿牒，阶（界）其方，江（空）其上而署之曰：此以右若左若干牒前对、请若前奏。·用疏者，如故。[⑤]

简文内容是秦代关于官用简册编联、版式安排的官方规定，无疑是研究简牍形制的绝佳

① ［瑞典］贝格曼著，张鸣译《考古探险手记》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2000 年，第 151 页。

② 中国社会科学院考古研究所编《居延汉简甲乙编（下册）》，北京：中华书局，1980 年，第 311 页。

③ 邢义田《永元器物簿的简数和编号问题》，氏著《地不爱宝：汉代的简牍》，北京：中华书局，2011 年，第 48-49 页。

④ 邢义田《汉代简牍公文书的正本、副本、草稿和签署问题》，氏著《今尘集——秦汉时代的简牍、画像与文化流播（上册）》，上海：中西书局，2019 年，第 228-231 页。

⑤ 陈松长主编《岳麓书院藏秦简（伍）》，上海：上海辞书出版社，2017 年，第 224-225 页。

材料。简文中有“其狱奏殿（也），各约为鞫审，具傅其律令，令各与其当比编而署律令下曰：以此当某某，及具署辠人□（系）不□（系）。虽同编者，必章□之，令可别报、縈却殿（也）”语，其中的“必章□之”缺字，陈伟释为片或枼[①]，枼即析，为分开的意思。“縈”“却”二字，《岳麓书院藏秦简（伍）》整理者分别注解为“聚拢”“驳回”，“縈却”即聚拢卷册驳回，与别报相对[②]。全句大意为：奏报案件，要分别记录审讯概要，并附上各个案件所适用的律令及写明罪人系还是不系。这些案件虽在同一编，也要按章来分开书写，使它们一旦需要可以分别回复、聚拢卷册驳回。上述简文虽然是秦代对官文书的规定，其分章的方式也难以推测，但既然要分章，总归要以能快速、准确为原则，也就是简文所说的“以别易〈易〉智（知）”，而“縈却”与“别报”相对应，其实质是让各章保持一定的独立性，这对解释永元器物簿中的两支空白简极有启发。永元器物簿中的两支空白简的作用就在于使其各自前面附着的兵器簿保持独立性。具体而言，前三个兵器簿为一独立文书，后两个兵器簿为另一独立文书。而器物簿尾端的空白简据学者研究还有多余的编绳[③]，这样如果需要，还可以绑定下一个独立的兵器簿。

因此，从永元器物簿及《岳麓书院藏秦简（伍）》相关简文显示的信息来看，笔者以为实用文书中有些空白简的作用在于分章（篇），至于空白简的所处位置，一般处于两个相互独立的文书之间。从永元器物簿看，虽然在篇尾有空白简存在，但那支空白简的作用如前述似乎在于方便绑定下一个兵器簿，只是一种临时的存在。以此结论来检视武威旱滩坡汉墓医简的两枚空白简，亦可有新的解释：武威医简的两枚空白简也是用于分章（篇），具体位置在甲、乙两类简之间。据武威旱滩坡汉墓医简整理报告，武威医简大体分为两类简：甲类简宽 1 厘米，共存 41 枚；乙类简宽 0. 5 厘米，共 37 枚，并且这两种形制不同的简是编联在一起的，“从编联的情况来看，这两类简应是两卷简册；但从简文内容，宽简有简首，窄简有尾题的情况看，似为一篇。”[④] 他们所谓的首简，也就是两支空白简，但正如本文前面分析指出的，猜测意味浓厚，缺少强证。相反，从用于分章（篇）的空白简一般处于相互独立的文书之间的这一特性来看，武威医简的两支空白简正可以用来区分甲乙两类简。当然，这里存在一个疑问，就是作为区分，一支空白简就可以，何以要用到两支？笔者认为这可从前文所述“空白简确实在简册末尾，但不发生任何实际作用”这一观点进行解释。武威旱滩坡汉墓医简整理报告指出，两支空白简均属甲类简，并且属于先编后写[⑤]，那么在此情形下，极大的可能就是内容写完了，而简没用完，正好留下两支空白简。这两支空白简对于甲类简册而言

① 陈伟《〈岳麓书院藏秦简［伍］〉残字试释》，《江汉考古》2018 年第 4 期，第 122 页。
② 陈松长主编《岳麓书院藏秦简（伍）》，第 153 页。
③ 邢义田《汉代简牍的体积、重量和使用》，氏著《地不爱宝：汉代的简牍》，第 8 页。
④ 甘肃省博物馆、武威县文化馆《武威旱滩坡汉墓发掘简报——出土大批医药简牍》，第 19 页。
⑤ 甘肃省博物馆、武威县文化馆《武威旱滩坡汉墓发掘简报——出土大批医药简牍》，第 19 页。

是没有实质作用的余简，但当甲乙两类简册联编在一起时却又起到分章（篇）的作用[①]。当然，这也只是一种推测，关于武威医简的这两支空白简还有许多探讨的空间[②]。

三、明器中的“空白简”

无论是永元器物簿还是武威旱滩坡汉墓医简，空白简占总简数的比例非常低（永元器物簿共 77 枚简，空白简 2 枚；武威旱滩坡汉墓医简共 78 枚简，空白简 2 枚），但出土实物中往往有空白简占总简数比重比较大的情况。如河西汉塞 D80（T27）遗址出土字简十余枚，另有大量素简；J13（T46B）遗址出土字简二枚，素简若干[③]。荆门郭店 1 号楚墓出土竹简 804 枚，其中空白简 74 枚[④]；包山 2 号楚墓出土竹简 444 枚，而其中的空白简则有 162 枚之多[⑤]。如此多的空白简如果从实用的角度出发作为分章（篇）使用显然是不符合实际的，当然更不可能作为篇首或篇尾的赘简使用，那么这些空白简在简册中的位置和作用又是什么呢？河西汉塞 D80（T27）遗址及 J13（T46B）遗址中的空白简其作用较好理解，就是作为待用或库存的简材而存在，但包山 2 号楚墓和荆门郭店 1 号楚墓中的空白简作为陪葬品显然并不是待用或库存的简材，那么其作用是什么？一种较为合理的解释是字简编联成卷，空白简另编联成卷或空白简连缀字简之后合编为一卷（当然不排除少数空白简在字简中作分章或分篇使用）。不过，有学者认为以编联完成而尚未书写的简册随葬似乎并无必要[⑥]。该学者之所以认为“并无必要”，大概是从实用的角度判断的，但是如李零先生言：“古代墓葬埋什么不埋什么，这要取决于当时的随葬制度和习惯，并不是活着用什么，死了就一定埋什么。”[⑦] 随葬的文书也是如此，未必便是墓主人生前使用的文书原件。一般而言，除非墓主人生前留下遗嘱指定随葬物品，较普遍的情况是墓主人的身后事多由家人或相关权益人随习俗进行安排。在这种情况下，墓主人生前使用的文书极有可能会以挑选和摘录的形式制成明器性质的复制品陪葬（如湖北荆州纪南松柏汉墓 35 号木牍上抄写有三种不同性质的“簿”，明显就是刻意挑选和摘录的结果）。邢义田先生认为：“西汉墓，甚至秦墓出土的竹木简

① 回到居延新简的“三十井候官始建国天凤三年三月尽六月当食者案”（EPT68：195–207），其实，207 号简除了作为简册尾部余简外，还有一种可能，就是这份简册属于下级机关就某一段时间作成的簿籍，基于某种需要，和永元器物簿类似，会与其他时间段的簿籍合编报送，那么这支空白简的作用正是分章（篇）。

② 如武威医简的性质问题，是随葬的实物还是明器？如果是明器，将摆脱我们原先以实用角度来论证两支空白简位置和作用的思维。

③ 吴礽骧《河西汉塞调查与研究》，北京：文物出版社，2005 年，第 83 页、127 页。

④ 湖北省荆门市博物馆《荆门郭店一号楚墓》，《文物》1997 年第 7 期，第 46 页。

⑤ 包山墓地竹简整理小组《包山 2 号墓竹简概述》，《文物》1988 年第 5 期，第 25 页。

⑥ 刘传宾《简书的合编与分卷——以上博、郭店等出土简册为中心》，吉林大学古籍研究所编《吉林大学古籍研究所建所 30 周年纪念论文集》，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 113 页。

⑦ 李零《简帛古书与学术源流（修订本）》，第 71 页。

文书和帛书，基本上都不脱明器的性质。”[①] 笔者认为这一论断对战国时期的楚墓也有指导意义。从出土实物来看，战国秦汉时期的文书类明器和魏晋以后那种范本复制、程式化的地券有明显不同，就是这些文书类明器往往多是依据墓主人生前所使用的真实文书抄录而成。虽然如此，这些明器又多多少少表现出“貌而不用”的非实用性。《荀子·礼论》曰：“生器文而不功，明器貌而不用。”[②] 所谓“明器貌而不用”，就是说随葬的明器仅具外观的相似性，而不考虑其实用性或真实性，这在湖北随州孔家坡西汉墓出土的《日书》简上有鲜明体现。据孔家坡汉墓发掘报告，《日书》简共计 700 余枚，为一册编[③]。邢义田先生根据发掘报告中“整简大致等齐，基本长度为 33.8 厘米，宽 0.7 至 0.8 厘米不等，厚约 0.1 厘米”这些信息，推测这一册简最少长达 4.9 米至 5.6 米，重达 2.6 公斤以上[④]。700 余简编为一册，长度达 5 米左右，在查找及阅读上都是极为不便的，其非实用性一览无遗。现实世界中的简册应当是如前引《岳麓书院藏秦简（伍）》相关简文所言“毋过百牒而为一编”，其长度 1 米以内为宜。因此，从明器的性质去理解荆门郭店 1 号楚墓及包山 2 号楚墓中的空白简便可焕然而释。将空白简另编联成卷或连缀于字简之后合编为一卷，大概是希冀墓主人在彼岸世界也能继续他的事业吧。

四、结语

综上，对于简册中空白简占总简数比例较低的情况而言，要考虑空白简的实用性，不过，目前关于空白简位于简册首、尾，所起作用为保护内文、补题的观点，虽然还不能完全排除相关认识的正确性，但缺少必要的文献及实物依据。从现有的实物资料和文献出发，对空白简的位置和作用还可有其他解释。一种解释是空白简在简册末尾，但不发生任何实际作用，这可从居延新简“三十井候官始建国天凤三年三月尽六月当食者案”（EPT68：195-207）所显示的相关信息进行论证。另一种解释是空白简处于简册内部，其作用为分章（篇），这可结合《岳麓书院藏秦简（伍）》相关简文及永元器物簿实物进行证明。对于简册中空白简占总简数比例较高的情况，较为合理的解释是那些空白简乃是随葬的明器，其形态表现为：独立编联成卷或连缀字简之后合编为一卷。当然，上述论证结果正确与否，还有待于更多出土实物资料及文献的发现。

① 邢义田《从出土资料看秦汉聚落形态和乡里行政》，氏著《治国安邦：法制、行政与军事》，北京：中华书局，2011 年，第 318 页。
② 王先谦《荀子集解》，国学整理社《诸子集成》，北京：中华书局，2006 年第 2 版，第 2 册，第 245 页。
③ 湖北省文物考古研究所、随州市考古队《随州孔家坡汉墓简牍》，北京：文物出版社，2006 年，第 29-31 页。
④ 邢义田《汉代简牍的体积、重量和使用》，氏著《地不爱宝：汉代的简牍》，第 22 页。

莫高窟第 72 窟千佛图像与敦煌十六卷本《佛说佛名经》研究

张善庆

（兰州大学　敦煌学研究所，甘肃　兰州　730020）

摘要：莫高窟第 72 窟窟顶千佛榜题保存情况尚好，通过录文和对比研究可知，该窟千佛佛名摘录自敦煌十六卷本《佛说佛名经》卷三。其抄写的顺序为西坡、北坡、东坡和南坡。在脚手架上，工匠大概是手持第三卷，首先从短小精悍的佛名“月中光明佛”开始抄写，由于卷三在“无畏佛”之后，开始胪列佛教经典名称和菩萨名号，再无佛名，所以工匠没有继续摘录，而是返回到卷首，选择佛名，进行抄写。这大概就是第 72 窟窟顶千佛佛名形成的过程。

关键词：莫高窟第 72 窟　千佛图像　敦煌十六卷本《佛说佛名经》

中图分类号：K879.41　　**文献标志码：**A　　**文章编号：**1001-6252（2023）02-0033-17

千佛图像是石窟殿堂里的重要题材，以敦煌莫高窟为例，这种题材贯穿于整个石窟群营建历史的始终，大抵经历了十六国北魏西魏、北周隋代和唐宋三个发展阶段。莫高窟第 72 窟开凿于晚唐时期，窟顶千佛图像清晰，榜题较为完整，可视为第三个阶段的代表之一。由于千佛图像延续时间长、藏经洞出土《佛名经》又比较繁杂，正如荣新江先生所言，如果能够对千佛榜题加以整理，并与不同《佛名经》加以对比，厘清归属的系统，就可以整体上阐明图像的内涵。[①]千佛图像研究备受学界关注，十六国北朝千佛图像研究是一个重点。贺世哲先生[②]、宁强先生[③]、赖鹏举先生[④]对图像文献依据、

收稿日期：2022-01-08

基金项目：国家社科基金一般项目“敦煌石窟与佛教仪轨研究”（21BKG025）；甘肃省历史文化研究与传播专项课题重点项目“甘肃石窟营造史”（2023ZD008）；国家社科基金冷门绝学研究专项学术团队项目“敦煌河西碑铭与河西史研究”（21VJXT002）

作者简介：张善庆（1980-　），男，山东临沂人。教授，博士生导师，主要从事丝绸之路佛教图像研究。

① 荣新江《谈谈敦煌学研究的新问题与新方法》，《华中师范大学学报（人文社会科学版）》2023 年第 2 期，第 3 页。

② 贺世哲《敦煌莫高窟北朝石窟与禅观》，敦煌文物研究所编《敦煌研究文集》，兰州：甘肃人民出版社，1982 年；《关于北朝石窟千佛图像诸问题》，《敦煌研究》1989 年第 3、4 期；《敦煌北朝洞窟之十方佛造像新探》，《段文杰敦煌研究五十年纪念文集》，北京：世界图书出版公司，1996 年。以上论文全部收入《敦煌石窟论稿》，兰州：甘肃民族出版社，2003 年。

③ 宁强、胡同庆《敦煌莫高窟第 254 窟千佛画研究》，《敦煌研究》1986 年第 4 期。

④ 赖鹏举《丝路佛教的图像与禅法》，中坜：圆光佛学研究所，2002 年；《北传佛教的般若学——论大乘佛教的起源》，台北：台湾佛教图像学研究中心，2007 年。

佛教义理和宗教功能都有精彩论述。晚唐五代时期千佛图像研究虽然相对薄弱，但近年研究增多。陈菊霞女士针对第 98 窟、[①] 第 246 窟[②]撰写系列论文；米德昉先生对第 100 窟此类图像也做了探讨。[③] 除了单篇论文，梁晓鹏先生专著《敦煌千佛图像研究》[④] 和沙武田先生[⑤]都曾对敦煌石窟千佛图像做过整体性的系统梳理，并进行深入探讨。针对第 72 窟，日本田林启先生曾经抄录 32 条佛名，由于条件限制，不全面也不准确，但是指出“佛名可以在《佛名经》（菩提流支译本或其他所有不明译者的译本）中得到印证”。[⑥] 千佛图像研究的文本依据之一就是《佛说佛名经》，藏经洞曾有大量出土，也是学术界探讨的重点之一。日本落合俊典先生曾搜集整理日本七寺十六卷本《佛名经》[⑦]；方广锠先生[⑧]和张磊先生[⑨]对《佛名经》版本流通、内容、历史背景等等都做了深入分析。张涌泉先生[⑩]、浙江师范大学张磊先生[⑪]和钟芳华先生[⑫]等对敦煌《佛名经》文本进行缀合，对敦煌十六卷本《佛说佛名经》经名进行溯源探讨。王静芬[⑬]、汪娟[⑭]、曹凌[⑮]等先生也深入探讨了佛名与仪式的关系。这是我们得以继续讨论的重要基础。

根据前后数年实地考察，笔者对第 72 窟可释读佛名进行抄录，本文主要针对其文本依据和图像特点等问题进行阐述，敬请专家批评指正。

---

① 刘永增、陈菊霞《莫高窟第 98 窟是一忏法道场》，《敦煌研究》2012 年第 6 期。

② 陈菊霞《莫高窟第 246 窟研究》，《敦煌研究》2019 年第 3 期。

③ 米德昉《敦煌莫高窟第 100 窟研究》，兰州：甘肃教育出版社，2016 年，第 206–222 页。

④ 梁晓鹏《敦煌莫高窟千佛图像研究》，北京：民族出版社，2006 年。

⑤ 沙武田《千佛及其造像艺术》，《法音》2011 年第 7 期。

⑥ ［日］田林启著，王辉锴译《刘萨诃的美术——吴越阿育王塔与敦煌莫高窟第 72 窟》，沙武田主编《丝绸之路研究集刊》第 6 辑，北京：商务印书馆，2021 年，第 340–341 页。

⑦ ［日］牧田谛亮监修，［日］落合俊典编《七寺古逸经典研究丛书》第 3 卷，东京：大东出版社，1995 年。

⑧ 方广锠《关于敦煌遗书〈佛说佛名经〉》，姜亮夫、郭在贻等编纂《敦煌吐鲁番学研究论文集》，上海：汉语大词典出版社，1990 年，第 470–489 页；后收入《方广锠敦煌遗书散论》，上海：上海古籍出版社，2010 年，第 266–285 页。

⑨ 张磊《敦煌遗书〈佛说佛名经〉（二十卷本）研究》，上海师范大学硕士学位论文，2008 年；张丽、张磊整理《〈佛说佛名经〉（二十卷本）》卷 1–10，方广锠主编《藏外佛教文献》第 10–12 辑，北京：中国人民大学出版社，2008 年；释源博《敦煌遗书二十卷本〈佛说佛名经〉校录研究》，北京：宗教文化出版社，2015 年。

⑩ 张涌泉、刘溪《古代写经修复缀接释例——以国图藏〈佛名经〉敦煌写卷为中心》，《宗教学研究》2015 年第 4 期，第 80–86 页。

⑪ 张磊、刘溪《国图藏敦煌本〈佛名经〉残卷缀合示例》，《浙江社会科学》2015 年第 6 期，第 126–130 页；张磊、刘溪《敦煌本〈佛说佛名经〉（十二卷本）缀合研究》，饶宗颐主编《敦煌吐鲁番研究》第 16 卷，上海：上海古籍出版社，2016 年，第 337–352 页。

⑫ 钟芳华《七寺、敦煌发现十六卷本〈佛说佛名经〉经名探微》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第 47 辑，上海：上海古籍出版社，2023 年，第 72–90 页。

⑬ 王静芬著，张善庆译《佛名与礼忏——以张荣迁碑和陈海龙碑为中心》，《敦煌研究》2010 年第 2 期，第 6–16 页。

⑭ 汪娟《敦煌本〈大佛略忏〉在佛教忏悔文中的地位》，项楚主编《敦煌文学论集》，成都：四川人民出版社，1997 年，第 388–402 页；汪娟《佛名经典与佛教礼忏的关系》，《法鼓佛学学报》2017 年第 1 期，第 35–69 页。

⑮ 曹凌《南北朝佛名类抄经研究——以其与礼忏的关系为中心》，方广锠主编《佛教文献研究》第 3 辑，桂林：广西师范大学出版社，2019 年，第 191–224 页。

一、第 72 窟千佛图像文本考据

莫高窟第 72 窟开凿于晚唐，和其他同时代洞窟一样，千佛图像位于窟顶四坡。由于是覆斗顶，窟顶四坡面积相差无几。四坡画面可分为上下两栏。上栏绘制诸佛说法或者赴会，置身于流云之上，共计 12 铺。下栏中心位置绘制佛塔，中有一铺三身像，佛陀置身其中，举手说法，供养菩萨分列于两侧。千佛图像位于佛塔两侧和下方，和中央说法图形成众星拱月式构图。千佛图像构图模式基本相同，皆为结跏趺坐佛，每个佛像身旁都存有榜题，宝盖、头光、身光、莲座等要素全部雷同。不同之处在于他们的服饰和手印：第一种，佛陀身着通肩式袈裟，双手在腹前结禅定印；第二种佛陀身穿袒右式袈裟，左手抚膝，右手上举。两种类型的佛像相间而坐。由于四坡面积几近相同，所以绘制的千佛图像的数量也大致相同。

对于第 72 窟千佛图像榜题，笔者统计共约 297 条，抄录了可以辨识的榜题 191 条。通过检索《大藏经》，并根据前辈研究成果，翻检未曾入藏的敦煌遗书，可以发现四坡千佛榜题题名见于北魏菩提流支翻译十二卷本《佛说佛名经》卷二和卷三，同时也见于敦煌二十卷本《佛说佛名经》卷四、敦煌十六卷本《佛说佛名经》卷三、三十卷本《佛说佛名经》卷五，但具体哪一部是最终的文本依据，还有待进一步考察。笔者暂且据十六卷本《佛说佛名经》，对四坡千佛佛名情况介绍如下。

（一）西坡（图 1）。西坡上栏存 1 铺说法图和 2 铺赴会佛，2 条榜题，其一为“南无西方无量售（寿）佛”。下栏千佛图像共计 76 身、5 身供养菩萨，榜题共计 74 条，可以辨识的榜题共有 36 条，保存情况相比其他三坡最不理想。这个统计不包括中央的佛塔说法图，以下雷同，不再赘言。千佛图像以佛塔为中心，分成南北两个部分进行布局。依据《佛说佛名经》行文，抄写的顺序是由北向南，始于“月中光明佛”（编号西坡 1），位于佛塔北侧由下向上第四行（由上向下第一行）北起第 3 身，讫于“与一切乐佛”（编号西坡 36），位于佛塔南侧第四行南起第 8 身。从目前可以辨识的榜题看，抄写开始于“南无月中光明佛”，然后按照反“S”形进行布局；第一行北起第一身佛为“放盖佛”（编号西坡 13），由此向南，佛名依序排列至佛塔南侧下方“十方然灯佛”（编号西坡 22），接下来的抄写顺序略微混乱。在《佛说佛名经》中，这段佛名依次为：十方然燈佛、贤胜佛、莎罗自在王佛、师子佛、宝弥留佛、毘婆尸佛，几乎完全相同的佛名组合紧接着又重复出现了一次，（“莎罗自在王佛”第二次出现时作“娑罗自在王佛”）。也许是因为这个原因，再加上壁面上佛名的缺失，目前西坡南段的这部分佛名呈现出来的特点是：佛名依序在第一行和第二行之间上下切换。第三行北起第一身“宝弥留坚佛”（编号西坡 29）开始，佛名按照由北向南排列；第四行南起第二身“无边精进佛”（编号西坡 33）上接第三行，然后由南向北依序排列，因此佛塔南侧千佛绘制的顺序整体上呈“S”形。这样整体上西坡千佛图像的排列顺序是以佛塔为中心

对称轴，对称布局。

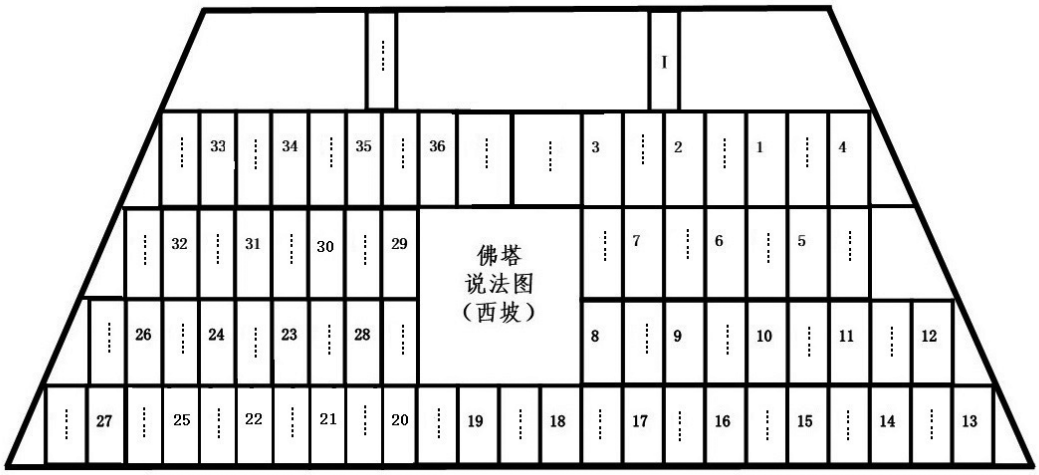


图 1　莫高窟第 72 窟窟顶西坡千佛图像榜题示意图

（二）北坡（图 2）。北坡上栏存 3 铺赴会佛，存榜题 3 条，其一为“南无北方无垢远离佛”。下栏共有 74 身千佛图像、4 身供养菩萨，榜题框 72 个，可以辨识的榜题 54 条，在四坡之中榜题保存情况最好。千佛图像以中央佛塔说法图为中心，分成东西两部分；从下向上共分为 4 行，整齐排列。依据《佛说佛名经》，佛名抄写始于“示一切念佛”（编号北坡 1），位于第一行（从下向上计算）西起第一身，讫于“香象佛”（编号西坡 54），位于第一行东起第 5 身。佛名抄写排列顺序整体上呈由西向东，但具体抄写顺序有些凌乱，以至于我们无法用所谓“之”字形或者“S”形来概括，详细情况可参见图 2。

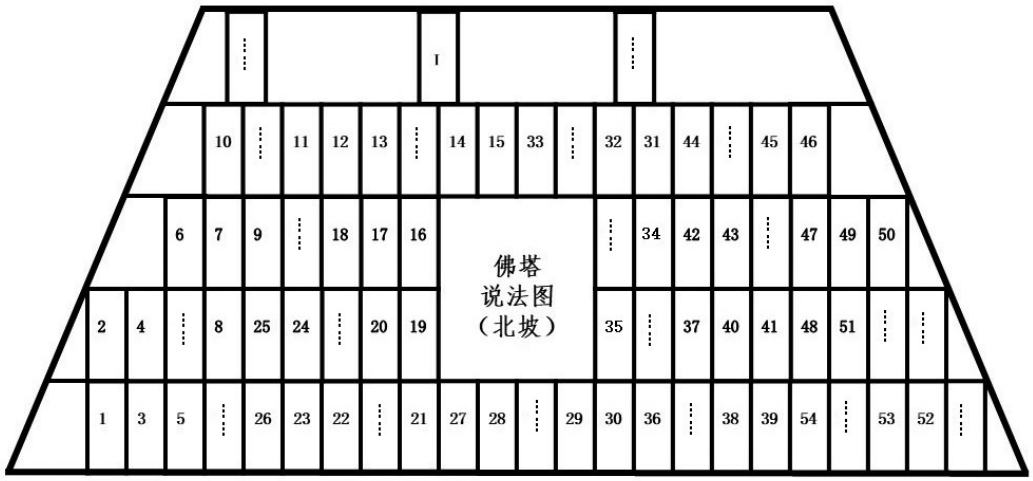


图 2　莫高窟第 72 窟窟顶北坡千佛图像榜题示意图

（三）东坡（图 3）。东坡上栏存 1 铺说法图和 2 铺赴会佛，存榜题“南无东北方

无畏佛”“南无一切诸佛”（编号东坡Ⅰ、Ⅱ）。下栏共有 70 身佛像、3 身供养菩萨，榜题框 71 个，可以辨识的榜题 52 条，保存情况较好。千佛图像以中央佛塔说法图为中心，分成南北两部分；从下向上共分 4 行，整齐排列。依据《佛说佛名经》，佛名始于“无边胜佛”（编号东坡 1），位于第一行西起第一身，讫于“盖行佛”（编号东坡 48），位于佛塔南侧第 2 行南起第 5 身。此外，部分佛名似为衍出，按照《佛说佛名经》记叙顺序，编号东坡 49–51 的月中光明佛、香像佛、波头山佛、智慧佛不在这部分佛名序列之中，而是在《佛说佛名经》卷首，按照佛名顺序，应该出现在西坡。因此，佛名抄写的顺序整体上从北向南，但是和北坡一样，具体抄写顺序略显凌乱。

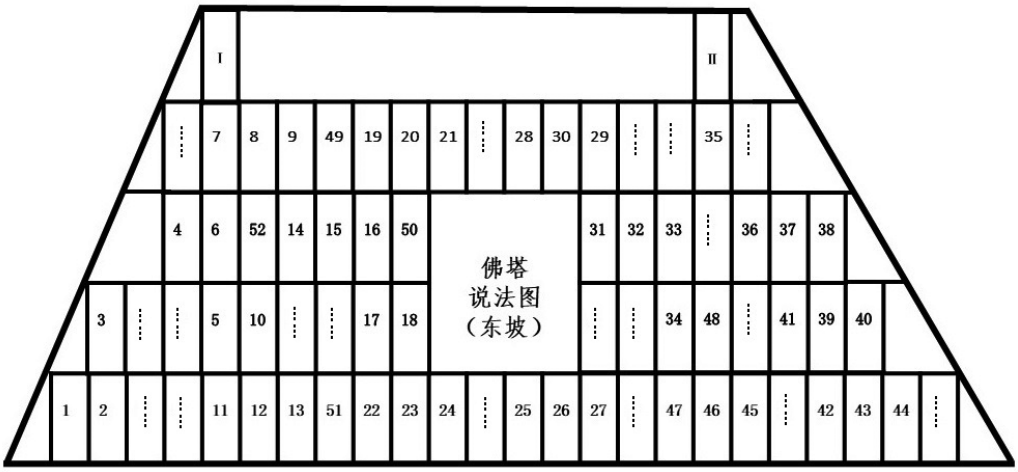


图 3　莫高窟第 72 窟窟顶东坡千佛图像榜题示意图

（四）南坡（图 4）。南坡上栏存 3 铺赴会佛，存榜题“南无东南方一切佛”“南无波头摩佛”“南无宝弥留佛”（编号南坡Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ）。下栏共有 73 身佛像、4 身供养菩萨像，榜题框 70 个，可以辨识的榜题 49 条，保存情况尚好。千佛图像以中央佛塔说法图为中心，分为东西两部分；从下向上分为 4 行。依据《佛说佛名经》，目前可以辨识的佛名分为两段。第一段始于“普盖佛”（编号南坡 1），位于第 4 行东起第 6 身，讫于可辨识的“无畏佛”（编号南坡 38），位于佛塔西侧第 3 行西起第 6 身。第二段始于“明王佛”（编号南坡 39），位于佛塔西侧第 4 行西起第 5 身，讫于“香弥留佛”（编号南坡 49），位于第 1 行西起第 1 身。榜题抄写的顺序从东向西，但是内部排列顺序目前看非常凌乱，例如第一尊佛像“普盖佛”之后，从第 4 行跳至第 1 行东起第 4 身“善星宿佛”，第 1 行“明王佛”（编号南坡 5）跳至第 4 行东起第 1 身“光明上胜佛”（编号南坡 6），再转至第 3 行“无边见佛”。佛塔西侧“示一切念佛”“不空说佛”“不住王佛”“宝光明佛”“贤胜佛”“清净眼佛”“大将军佛”“香弥留佛”8 条佛名不在《佛说佛名经》的这部分序列之中，在北坡业已被抄录过。“明王佛”（编号南坡 39）也曾被抄录于西坡（编号西坡 30）。

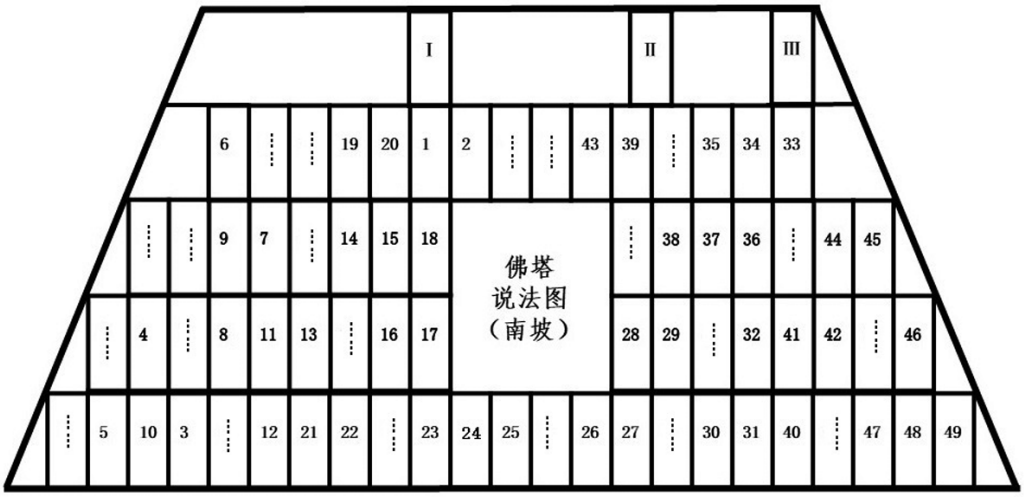


图 4　莫高窟第 72 窟窟顶南坡千佛图像榜题示意图

笔者将窟顶四坡千佛佛名进行抄录并编号，上栏 12 铺说法佛和赴会佛榜题使用罗马字母单独编号，下栏千佛榜题以各个斜坡为单位，使用阿拉伯数字独立编号。字迹不清的榜题使用省略号表示。为了清晰展示佛名摘录特点，本文特制定下表，将之与《佛说佛名经》进行对比。由于这些佛名在《佛说佛名经》诸种版本中都出现过，内容雷同，为节省版面，笔者选取十六卷本《佛说佛名经》，录文主要参考 BD03688 和 BD06824。表格只录佛名，略去“南无”二字。此外为展示这部分佛名的特点，此表还选取了该部分前后部分段落。

表 1　莫高窟第 72 窟千佛佛名与敦煌十六卷本《佛说佛名经》对照表

千佛图像编号	千佛图像榜题	十六卷本《佛说佛名经》	千佛图像编号	千佛图像榜题	十六卷本《佛说佛名经》
		波头摩世界波头摩生王佛	东坡 52	智慧佛	智慧佛
		法境界自在佛	西坡 5	无畏作［王］佛	无畏作王佛
西坡Ⅰ	西方无量售（寿）佛				功德成就胜佛
西坡 1	月中光明佛	月中光明佛			光明幢佛
东坡 49	月中光明佛				无量功德作佛
东坡 50	香像（象）佛	香象佛			功德成就胜佛
西坡 2	阿弥陀光明佛	阿弥陀光明佛			一切功德成就胜佛
东坡 51	波头山佛	波头山佛			波头摩成就胜佛
西坡 3	波头摩生胜佛	波头摩生胜佛	西坡 6	炬住持佛	炬住持佛
		栴檀胜佛			宝上胜佛
西坡 4	宝积佛	宝积佛	西坡 7	金色花佛	金色花佛

千佛图像编号	千佛图像榜题	十六卷本《佛说佛名经》	千佛图像编号	千佛图像榜题	十六卷本《佛说佛名经》
		上王佛	西坡 19	宝上佛	宝上佛
西坡 8	星宿王佛	星宿王佛			无障碍发修佛
		无量弥留佛	西坡 20	无边佛	无边佛
		虚空轮清净王佛			宝弥留佛
西坡 9	无量声佛	无量声佛	西坡 21	日然灯上胜佛	日然灯上胜佛
		宝山佛			智成就胜佛
		种种宝俱苏摩花佛			优钵罗然灯佛
西坡 10	胜众佛	胜众佛	西坡 22	十方然灯佛	十方然灯佛
		无尘离尘佛	西坡 23	贤胜佛	贤胜佛
		不宿发修行佛			莎罗自在王佛
西坡 11	金色花佛	金色花佛	西坡 24	师子佛	师子佛
		宝舍佛			大宝弥留佛
		种种花成就佛	西坡 25	毗婆尸佛	毗婆尸佛
西坡 12	放光明佛	放光明佛			妙胜光明佛
		俱苏摩成佛			功德王光明佛
西坡 13	放盖佛	放盖佛	西坡 26	花王佛	花王佛
西坡 14	称力王佛	称力王佛			无量眼佛
西坡 15	净声佛	净声佛	西坡 27	功德一昧佛	功德一味佛
		净胜佛			十方然灯佛
		无量众佛			贤胜佛
西坡 16	上首佛	上首佛	西坡 28	娑罗自在王佛	娑罗自在王佛
		无障碍眼佛			师子佛
		破散一切趣诸佛	西坡 29	宝弥留坚佛	宝弥留坚佛
西坡 17	断一切疑佛	断一切疑佛			毗婆尸罗佛
		无相声佛	西坡 30 南坡 39	明王佛	明王佛
		毕竟得无边功德佛			上首佛
西坡 18	宝成就胜佛	宝成就胜佛	西坡 31	月上王佛	月上王佛
		波头摩上胜佛			大龙佛

千佛图像编号	千佛图像榜题	十六卷本《佛说佛名经》	千佛图像编号	千佛图像榜题	十六卷本《佛说佛名经》
		香上胜佛	北坡 7 南坡 46	清净眼佛	清净眼佛
		香胜幢佛	北坡 8 南坡 47	大将军佛	大将军佛
西坡 32	栴檀屋佛	栴檀屋佛	南坡 48	上胜高佛	上胜高佛
		香幢佛	北坡 9	不可胜幢佛	不可胜幢佛
		栴檀香佛	北坡 10	可依佛	可依佛
西坡 33	无边精进佛	无边精进佛			无量无边佛
		十方光明佛	北坡 11 南坡 49	香弥留佛	香弥留佛
西坡 34	波头摩上佛	波头摩上佛	北坡 12	月轮闻王佛	月轮闻王佛
		惊怖波头摩花成就上王佛			妙弥留宝成就胜佛
		宝网佛	北坡 13	清净胜佛	净胜佛
西坡 35	善住王佛	善住王佛			闻弥留善胜佛
		香象王佛			无障碍眼佛
西坡 36	与一切乐佛	与一切乐佛	北坡 14	无边功德作佛	无边功德作佛
北坡Ⅰ	北方无垢远离佛		北坡 15	威德王佛	威德王佛
北坡 1 南坡 40	示一切念佛	示一切念佛			愿善思惟成就佛
北坡 2 南坡 41	不空说佛	不空说佛	北坡 16	清净轮王佛	清净轮王佛
		能灭一切怖畏佛	北坡 17	智上佛	智上佛
北坡 3 南坡 42 南坡 43	不住王佛	不住王佛	北坡 18	精进山佛	精进山佛
					智山佛
北坡 4	宝光明佛	宝光明佛	北坡 19	方作佛	方作佛
南坡 44	宝光明佛		北坡 20	大会上首佛	大会上首佛
		与一切众生安隐佛	北坡 21	最上首佛	最上首佛
		观无边境界佛			智护佛
		虚空庄严胜佛	北坡 22	上胜佛	上胜佛
		无忧庄严佛	北坡 23	不成境（界）佛	不成境界佛
北坡 5	修行幢佛	修行幢佛			现示众生境界无障碍佛
		成就惊怖胜花佛			无障碍光明佛
北坡 6 南坡 45	贤胜佛	贤胜佛	北坡 24	发光明无碍佛	发光明无碍佛

千佛图像编号	千佛图像榜题	十六卷本《佛说佛名经》	千佛图像编号	千佛图像榜题	十六卷本《佛说佛名经》
			北坡 43	胜修佛	胜修佛
		佛波头摩上成就胜佛	北坡 44	胜众佛	胜众佛
		观一切佛境界现佛形佛			金刚成佛
北坡 25	说坚佛	说坚佛	北坡 45	自在王佛	智自在王佛
北坡 26	化声佛	化声佛			智力称佛
北坡 27	波头摩胜佛	波头摩胜佛	北坡 46	无畏胜佛	无畏胜佛
北坡 28	宝成就胜佛	宝成就胜佛	北坡 47	功德王光明佛	功德王光明佛
		海弥留佛	北坡 48	善眼佛	善眼佛
北坡 29	无垢慧佛	无垢慧佛	北坡 49	坚自在佛	坚自在佛
北坡 30	智花成就佛	智花成就佛	北坡 50	弥留王佛	弥留王佛
		积胜上威德寂静佛			虚空弥留宝胜佛
北坡 31	离贪境界佛	离贪境界佛	北坡 51	坚上胜佛	坚上胜佛
		离一切取佛			梵吼声佛
		现成就胜佛			宝花佛
北坡 32	无畏去佛	无畏去佛			波头摩成就胜佛
北坡 33	香风佛	香风佛			旃檀香佛
北坡 34	无等香光佛	无等香光佛	北坡 52	［须］弥劫佛	须弥劫佛
北坡 35	云妙鼓声佛	云妙鼓声佛	北坡 53	胜庄严佛	胜庄严佛
		功德成就胜佛			宝盖佛
		无量奋迅境界弥留聚佛	北坡 54	香象佛	香象佛
北坡 36	香胜弥留佛	香胜弥留佛	东坡 50	香像佛	
北坡 37	无量弥留佛	无量弥留佛	东坡Ⅰ	东北方无畏佛	
		无量光明佛	东坡Ⅱ	一切诸佛	
北坡 38	普见佛	普见佛	东坡 1	无边胜佛	边胜佛
北坡 39	无畏佛	无畏佛	东坡 2	不空说名佛	不空说名佛
北坡 40	得无畏佛	得无畏佛			不可思议功德王光明佛
北坡 41	月然灯佛	月然灯佛	东坡 3	无畏王佛	无畏王佛
北坡 42	火然灯佛	火然灯佛			波头摩上胜佛

千佛图像编号	千佛图像榜题	十六卷本《佛说佛名经》	千佛图像编号	千佛图像榜题	十六卷本《佛说佛名经》
		常得精进佛	东坡 25	速离……（疑成就佛）	速离疑成就佛
东坡 4	药王佛	药王佛	东坡 26	众上首佛	众上首佛
		安隐佛	东坡 27	拘留孙佛	拘留孙佛
东坡 5	无边意行佛	无边意行佛	东坡 28	幢留（王）佛	幢王佛
东坡 6	无边境界佛	无边境界佛	东坡 29	波头摩功德佛	波头摩功德佛
东坡 7	无边光明佛	无边光明佛	东坡 30	放光明佛	放光明佛
		无边眼佛	东坡 31	弥勒佛	弥勒佛
		无边虚空境界佛			光明波头摩光佛
东坡 8	金色境界佛	金色境界佛	东坡 32	胜王佛	胜王佛
东坡 9	星宿王佛	星宿王佛	东坡 33	法幢佛	法幢佛
东坡 10	香象（上）胜佛	香上胜佛			无量奋迅佛
东坡 11	虚空胜佛	虚空胜佛	东坡 34	海须弥佛	海须弥佛
东坡 12	妙胜佛	妙胜佛			妙见佛
东坡 13	方作佛	方作佛			释迦牟尼佛
东坡 14	妙弥留佛	妙弥留佛	东坡 35	不空见佛	不空见佛
东坡 15	无障碍眼佛	无障碍眼佛			无障碍吼声佛
东坡 16	金刚坚佛	金刚经佛			无量功德胜名光明佛
		然炬佛	东坡 36	无分别修行佛	无分别修行佛
东坡 17	火幢佛	火幢佛	东坡 37	无边光明佛	无边光明佛
东坡 18	智积佛	贤无垢威德光佛	东坡 38	养（善）眼佛	善眼佛
		智积佛	东坡 39	普宝藏佛	南方普宝藏佛
东坡 19	积（称）力王佛	称力王佛			无垢远离垢解脱佛
东坡 20	功德王光明佛	功德王光明佛	东坡 40	［西方］无量华佛	西方无量华佛
东坡 21	见智佛	见智佛	东坡 41	无量照佛	无量照佛
		波头摩妙胜佛	东坡 42	无量光明佛	无量光明佛
东坡 22	成就胜佛	成就胜佛	东坡 43	无量明佛	无量明佛
东坡 23	宝光佛	宝光佛	东坡 44	无量境界佛	无量境界佛
东坡 24	宝莲华胜佛	宝莲华胜佛	东坡 45	无量自在佛	无量自在佛

千佛图像编号	千佛图像榜题	十六卷本《佛说佛名经》	千佛图像编号	千佛图像榜题	十六卷本《佛说佛名经》
东坡 46	无量奋迅佛	无量奋迅佛			莎罗自在王佛
东坡 47 南坡 1	普盖佛	普盖佛			宝莎罗王佛
东坡 48	盖行佛	盖行佛			普盖王佛
南坡Ⅰ	东南方一切佛				盖庄严王佛
南坡Ⅱ	波头摩佛		南坡 21	宝积佛	宝积佛
南坡Ⅲ	宝弥留佛		南坡 22	栴檀屋佛	栴檀屋佛
南坡 2	盖宝（宝盖）佛	宝盖佛	南坡 23	栴檀香佛	栴檀香佛
		星宿王佛	南坡 24	无量光明佛	无量光明佛
南坡 3	善星宿佛	善星宿佛			光明轮庄严弥留佛
南坡 4	光明轮佛	光明轮佛	南坡 25	无障碍明佛	无障碍明佛
南坡 5	明王佛	光明王佛	南坡 26	无量眼佛	无量眼佛
南坡 6	光明上胜佛	光明上胜佛	南坡 27	宝成就佛	宝成就佛
南坡 7	无边见佛	无边见佛	南坡 28	一切功德佛	一切功德佛
南坡 8	□胜佛	胜王佛	南坡 29	华成就功德佛	佛华成就功德佛
		无边境界奋迅佛	南坡 30	善住慧佛	善住慧佛
南坡 9	无障碍吼声佛	无障碍吼声佛	南坡 31	无量步佛	无量步佛
南坡 10	大云光明佛	大云光明佛	南坡 32	不空胜佛	不空胜佛
南坡 11	罗网［王］佛	罗网王佛	南坡 33	宝步佛	宝步佛
		善得平等光明佛	南坡 34	无边修行佛	无边修行佛
		波头摩胜华佛			无边庄严胜佛
南坡 12	山王佛	山王佛	南坡 35	虚轮…… (光明佛)	虚空轮光明佛
南坡 13	月众增上佛	月众增上佛	南坡 36	无量声佛	无量声佛
南坡 14	高光明佛	高光明佛	南坡 37	药王佛	药王佛
南坡 15	合聚佛	合聚佛	南坡 38	无畏佛	无畏佛
南坡 16	不空光明佛	不空光明佛			枯树经
南坡 17	顶胜王佛	顶胜王佛			当来变经
		北方不空然灯佛			放牛经
南坡 18	不空奋迅佛	不空奋迅佛			屯真罗经
		不空境界佛			相渍经
南坡 19	不空光明佛	不空光明佛			灌食经
南坡 20	无边精进佛	无边精进佛			本文丈经

以上即是莫高窟第 72 窟窟顶千佛图像基本情况，佛名始于“月中光明佛”，讫于“无畏佛”。这些佛名均见于以上所述诸种《佛名经》，那么第 72 窟窟顶千佛榜题的文献依据究竟是哪一部《佛说佛名经》？

（一）敦煌本菩提流支译本《佛说佛名经》并非该窟千佛名号的直接文本依据。

该经由北魏译经大师菩提流支于胡相国秦太上文宣公第翻译完成，是后世《佛说佛名经》的基础，敦煌藏经洞也有出土。关于敦煌十二卷本《佛说佛名经》，张磊和刘溪有专文深入的探讨。据大作研究，敦煌十二卷本《佛说佛名经》卷二和卷三缺失；敦煌十二卷本《佛说佛名经》和《房山石经》非常接近，两者“卷六至卷八始讫文字相同，加上缀合后的残卷，开合相同的卷帙应该占到一半以上”；与高丽藏和碛砂藏不一致，“由此，基本可以断定敦煌本与辽代依据契丹藏所刻《房山石经》的十二卷本《佛名经》属于同一系统的不同分支。”[①] 据此可知敦煌十二卷本《佛说佛名经》的保存情况，虽然卷二、卷三缺失，但是可以依据房山石经版本来对照。

根据统计，第 72 窟千佛榜题和《房山石经》菩提流支译本《佛说佛名经》卷二和卷三吻合。该窟保留了卷二末尾的 6 尊佛名：“月中光明佛”“波头摩生胜佛”“宝积佛”“无畏作王佛”“功德成就胜佛”“炬住持佛”“金色华佛”，接下来按照顺序，开始抄录卷三，始于“南无星宿王佛”，讫于“南无无畏佛”。也就是说，第 72 窟千佛佛名开始于卷二卷末，并跨越两卷，相比之下，似不合理。

（二）二十卷本和三十卷本大概也不是该窟千佛名号的直接文本依据。

在菩提流支《佛说佛名经》基础上，二十卷本、十六卷本和三十卷本《佛名经》形成，因此这些版本部分内容雷同。关于三者与十二卷本之间的关系，方广锠先生曾做深入研究。[②] 我们先分析第一个和最后一个版本。

二十卷本抄录十二卷本的佛名、菩萨名、辟支佛名，并增加了佛经名称，在每卷卷尾增加了忏悔灭罪的内容以及《大乘莲华宝达菩萨问答报应沙门品》。敦煌藏经洞出土该类佛经数量可观，张磊先生曾经做过深入探讨，录文发表于《藏外佛教文献》第 10 至 12 辑，并有系列深层次研究成果，[③] 为学界《佛说佛名经》研究提供了一个良好的文本。三十卷本原存《高丽藏》，后收录于《大正藏》。

第 72 窟窟顶佛名也见于二十卷本《佛说佛名经》卷四和三十卷本《佛说佛名经》卷五。虽然高度吻合，但是两者也不是第 72 窟千佛佛名的直接文本。其原因如下：“无畏佛”（编号南坡 38）位于南坡中央佛塔西侧，按照从左向右的抄写顺序，工匠抄写完“无畏佛”之后，还可以在剩余的壁面——也就是工匠的右侧、南坡的西段，抄写佛名。二十卷本“无畏佛”之后，还有“远离惊怖毛竖佛”“功德王光明佛”“观智

① 张磊、刘溪《敦煌本〈佛说佛名经〉（十二卷本）缀合研究》，饶宗颐主编《敦煌吐鲁番研究》第 16 卷，第 339 页。

② 方广锠《关于敦煌遗书〈佛说佛名经〉》，氏著《方广锠敦煌遗书散论》，第 266–285 页。

③ 张丽、张磊整理《佛说佛名经（二十卷本）》卷 1–10，方广锠主编《藏外佛教文献》第 10–12 辑。

慧起花佛”“虚空寂佛”“虚空声佛”“虚空庄严成就佛”和“下方大自在佛”等等，三十卷本也是如此，只是佛名不同。但是，工匠并没有这样做，而是就此打住，然后回到二十卷本卷四的卷首和三十卷本卷五卷首，重新挑选佛名进行书写。也就是说，工匠没有按照这两个版本继续按部就班地抄写，是我们否定这种假设的主要原因。

那么工匠为什么不继续抄写？为什么又回到卷首？

（三）十六卷本《佛说佛名经》才是该窟千佛图像佛名的直接文本依据。

十六卷本《佛说佛名经》也是在十二卷本的基础上形成的，散见于各地所藏敦煌遗书。内容雷同于二十卷本，但是也有自身的特殊之处。例如，十六卷本除了第十二卷节录《大乘莲华宝达菩萨问答报应沙门品》，还收录《佛说罪恶应报教化地狱经》。

第 72 窟窟顶佛名和十六卷本卷三是吻合的，之所以我们排除二十卷本和三十卷本，最终确定十六卷本是最终答案，主要是基于以下原因：十六卷本卷三在“无畏佛”之后开始礼拜法宝“十二部尊经大藏法轮”，并胪列佛经，这和二十卷本和三十卷本不同。经云：“南无《枯树经》。南无《当来变经》。南无《放牛经》。南无《屯真罗经》。南无《相渍经》。南无《灌食经》。从此以上二千三百佛十二部经一切贤圣。”[①]（图 5）据此可以推测，抄录榜题时，工匠手持佛经是十六卷本《佛说佛名经》卷三；当他在南壁抄录完“无畏佛”之后，在他手持的佛经中找不到佛名了，但是南坡西段还有多处榜题框空白；接下来，工匠并没有继续抄写第四卷，也许是他手里只有第三卷，于是继续从卷三卷首，开始抄录佛名。这大概就是窟顶南坡西端出现卷首内容的原因吧。

图 5　BD06824 敦煌十六卷本《佛说佛名经》

（采自任继愈主编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 93 册）

藏经洞出土《佛名经》数量众多，其中十六卷本所占比重最高。根据张磊和刘溪

① 图版参见任继愈主编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 93 册，北京：北京图书馆出版社，2008 年，第 293 页。

统计，各种版本的《佛名经》在中国国家图书馆有 446 号[①]，根据笔者粗略统计，仅中国国家图书馆一地，十六卷本大约有 329 号，还有 15 个残片。其中国家图书馆所藏 BD06824 可算代表，该卷内容是十六卷本卷三，首尾俱全，卷尾题记为：“敬写《大佛名经》贰佰捌拾捌卷。伏/愿城隍安泰，百姓康宁，/府主尚书曹公已躬永寿，继绍长年，/合宅枝罗，常然庆吉。于时大梁贞明/六年岁次庚辰五月十五日记。/”卷尾经名下有印文：“瓜沙州大王印”。[②] 除此之外，较为完整地包含第 72 窟窟顶佛名的还有 BD00461、BD01058、BD01915、BD03688、BD04865、BD05799、BD14187。其余写卷或者与第 72 窟佛名无关，或者残损严重。除了藏经洞之外，我国其他地区也有十六卷本《佛名经》出土。江西赣州慈云寺塔于 2004 年维修之际出土了绘画、雕塑以及抄经等重要佛教文物，经过专家精心修复，这些文物重见天日，[③] 包括僧伽画像和塑像、[④] 绢画观音经变[⑤]等等，其中编号 GZ-28 为纸本抄经十六卷本《佛名经》第十二卷，修复后全卷长 1368.5 厘米。[⑥] 钟芳华先生认为这是一种与敦煌、日本七寺等十六卷本相近而略有不同的修订本。[⑦]

（四）窟顶千佛图像相关问题

再次阅读上述 4 种版本，我们似乎也可以理解工匠从“南无月中光明佛”开始抄写佛名的原因。为清晰展示，现节录部分如下（图 6）：

南无倚世界作一切功德如来　南无欢喜世界毕竟成就佛宝功德如来

南无星宿行世界智上胜如来

南无盖行庄严世界智起光明威德王王胜如来

南无波头摩世界波头摩生王如来

南无法境界自在佛　胡本中自此以下皆有世界略不明矣

南无月中光明佛　南无香象佛

南无阿弥陀光明佛　南无波头山佛

南无波头摩生胜佛　南无旃檀胜佛

① 张磊、刘溪《国图藏敦煌本〈佛名经〉残卷缀合示例》，第 126 页。

② 图版参见任继愈主编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 93 册，第 279-300 页。

③ 中国社会科学院考古研究所、赣州市博物馆编，王亚蓉主编《慈云祥光——赣州慈云寺塔发现北宋遗物》，北京：文物出版社，2019 年。

④ 张善庆《江西赣州慈云寺塔泗州和尚图像考——以服饰、家具和胁侍弟子为中心》，《艺术设计研究》2023 年第 1 期，第 79-84 页。

⑤ 神帅《江西赣州慈云寺塔观音经变绢画考》，《法音》2022 年第 10 期，第 32-39 页。

⑥ 中国社会科学院考古研究所、赣州市博物馆编，王亚蓉主编《慈云祥光——赣州慈云寺塔发现北宋遗物》，第 151-157 页。

⑦ 钟芳华《赣州市博物馆藏慈云寺塔发现佛经残卷研究》，《中国国家博物馆馆刊》2022 年第 3 期，第 84-89 页。

图 6　BD06824 敦煌十六卷本《佛说佛名经》

（采自任继愈主编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 93 册）

从录文看，从“法境界自在佛”——也就是第 72 窟可以辨识的第一尊佛“月中光明佛”之前这尊佛开始，佛名中省略了“……世界”，“如来”也改成“佛”，十六卷本《佛说佛名经》就特地说明：“胡本中自此以下皆有世界，略不明矣”，这就大大缩短了佛名的字数，比如从原来 19 个字左右，缩减到 5 个左右。反映在敦煌藏经洞经卷上，原本一行只书写一尊佛名，此时开始书写两尊。在石窟窟顶四坡，千佛图像的高度大概在 15–20 厘米；榜题框的空间对佛名书写自然存在限制，所以工匠只能选择短小精悍的佛名。这也许就是窟顶千佛佛名始于“月中光明佛”的原因。

二、第 72 窟千佛图像特色

千佛图像是敦煌石窟中重要的艺术题材，在河西地区最早可以追溯到永靖炳灵寺第 169 窟千佛组合，时代为建弘元年（420）前后，并一直延续到明清时期。根据目前公布的资料和学界研究，我们不妨把第 72 窟与其他同时代晚唐五代时期的洞窟做个对比，与十六国北朝图像做个参照，逐一呈现该窟千佛图像的特点。

（一）文献依据。据以上考据，第 72 窟千佛佛名主要来自十六卷本《佛说佛名经》。由于敦煌图像并没有全部公布，我们并未对敦煌石窟千佛图像作全面的考察，但是可以推断，定然存在第二个、第三个……以十六卷本《佛说佛名经》为基础绘制的千佛图像。

千佛图像是一个宽泛的概念，具体可以分为三世三千佛、贤劫千佛、十方三世佛等

等，所以文献依据非常广。①

北朝时期由于禅修盛行，十方佛、三十五佛、五十三佛、千佛都是禅观的重要内容，② 所以千佛图像遍布石窟四壁。莫高窟第 254 窟是代表之一。这大概是北朝洞窟中唯一保存完整佛名的洞窟，根据宁强和胡同庆两位先生的梳理，该窟共计 1235 尊，佛名来自《过去庄严劫千佛名经》和《未来星宿劫千佛名经》，表现过去现在未来三世三千佛。③ 另外有些洞窟的佛名已经剥落，或者没有榜题，但是通过综合考察我们也可以作出判断。莫高窟第 259 窟主尊为二佛并坐，四壁千佛为释迦牟尼十方分身诸佛。④ 马蹄寺石窟群千佛洞第 8 窟中心塔柱侧面佛龛主尊为二佛并坐，龛内千佛为释迦牟尼十方分身诸佛，龛外千佛为十方佛。⑤ 除了洞窟之外，造像碑也有千佛图像，其文本依据也较为多样。例如张荣迁和陈海龙造像碑千佛图像文本依据为《金光明经》《法华经》和《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》。⑥

再以敦煌晚唐五代时期千佛图像为例，莫高窟第 9 窟中心塔柱南北两侧平顶千佛的文本依据是《大宝积经·密迹金刚力士会》和《大悲经·礼拜品》。⑦ 第 98 窟窟顶千佛文本依据是敦煌本《佛说贤劫千佛名经》，底稿与 S. 6485《佛说贤劫千佛名经》类同。⑧ 第 246 窟开凿于 5 世纪上叶，重修重绘于西夏时期；重绘之后的东壁门南留存题记“贤劫千佛名经卷上”和千佛名号，陈菊霞女士据此判断“应是参照与 S. 4601《贤劫千佛名经》（卷上）和北 848《贤劫千佛名经》（卷下）相近的敦煌分卷本《佛说贤劫千佛名经》绘制的”⑨。

（二）抄录方法。第 72 窟千佛佛名显示，工匠抄录佛经时并非完全抄录，首先，佛名抄写并非开始于十六卷本《佛说佛名经》卷三卷首，而是根据榜题框，因地制宜，选择短小精悍的佛名开始抄写。其次，抄录过程中并非逐一抄录，而是摘录。再次，可能是受到榜题框高度的影响，字数较多的佛名常被忽略，比如“一切功德成就胜佛”“种种宝俱苏摩花佛”“惊怖波头摩花成就上王佛”等等。该窟其他壁画题材也有这种摘录现象，比如北壁弥勒上下生经变，王惠民先生统计后指出，这些榜题选取的时候具有很大的随意性，甚至有重复；部分榜题来自其他弥勒经典，甚至无法查到出处。⑩ 第

---

① 梁晓鹏《敦煌莫高窟千佛图像研究》，第 31–82、131–138 页；沙武田《千佛及其造像艺术》，第 55 页。

② 贺世哲《关于北朝石窟千佛图像诸问题》，氏著《敦煌石窟论稿》，第 368–409 页。

③ 宁强、胡同庆《敦煌莫高窟第 254 窟千佛画研究》，第 25–28 页。

④ 李玉珉《敦煌莫高窟第二五九窟研究》，敦煌研究院编《1994 年敦煌学国际研讨会文集——纪念敦煌研究院成立 50 周年·石窟考古卷》，兰州：甘肃民族出版社，2000 年，第 82–84 页。

⑤ 张善庆、李晓斌《张掖马蹄寺石窟群千佛洞第 8 窟礼忏活动探析》，《敦煌学辑刊》2007 年第 2 期，第 51–52 页。

⑥ 王静芬著，张善庆译《佛名与礼忏——以张荣迁碑和陈海龙碑为中心》，第 6–16 页。

⑦ 梁尉英《敦煌石窟贤劫千佛变相》，第 26–53 页。

⑧ 刘永增、陈菊霞《莫高窟第 98 窟是一忏法道场》，第 34 页。

⑨ 陈菊霞《莫高窟第 246 窟研究》，第 9 页。

⑩ 王惠民《数字化时代的敦煌壁画图像研究——以莫高窟第 72 窟北壁弥勒经变为例》，《敦煌研究》2019 年第 4 期，第 33 页。

72 窟窟顶西坡榜题漫漶的情况较为严重，对比原典，遗漏的佛名甚多。相比之下，其他各坡虽有遗漏，但相对完整。

（三）佛名排列顺序。以观者的角度来看第 72 窟窟顶四坡图像，除了西坡是从右往左，其他三个斜坡的佛名榜题都是从左向右书写，这似乎和莫高窟许多壁画榜题抄写的顺序是一致的——从上向下，从左向右。当观者面对主尊仰望窟顶就会发现，四个坡面的千佛佛名抄写顺序为西坡北段→西坡南段→北坡西段南坡西段→北坡东段→东坡北段→东坡南段→南坡东段。这个抄写顺序基本上呈顺时针方向。

右旋是佛教基本仪轨之一，中心塔柱窟千佛图像也往往按照“右旋”的方向布局。第 246 窟开凿于北魏西魏，但是后经过西夏重绘，其佛名排列顺序是东壁南侧→南壁→西壁→北壁→东壁北侧，[①] 非常严格地按照顺时针的方向抄写。这大概是受到了洞窟形制——中心塔柱窟的影响。另外一个案例就是莫高窟第 254 窟，其排列顺序是东壁门南→南壁→西壁→北壁→东壁门北，基本上以洞窟中轴线为对称轴，洞窟的南北两个区域分别表现了过去庄严劫千佛和未来星宿劫千佛；[②] 那么贤劫千佛在哪里？该窟西壁中央存白衣佛一身，日本学者滨田瑞美女士认为这是佛影，代表着释迦牟尼佛，属于贤劫千佛中的一身。[③] 至此“三世诸佛”的面纱被揭开，其排列方式也是以顺时针为序。这两个典型案例似乎表明，在中心塔柱窟，无论是北朝时期还是晚期唐宋时代，千佛佛名基本会按照“右绕”“右旋”的方向进行布局。

至此，我们可以判断，莫高窟第 72 窟窟顶千佛佛名的文本依据是敦煌十六卷本《佛说佛名经》卷三。其抄写的顺序为西坡、北坡、东坡和南坡。在脚手架上，工匠大概是手持第三卷，首先从短小精悍的佛名“月中光明佛”开始抄写，由于卷三在“无畏佛”之后，开始胪列佛教经典名称和菩萨名号，再无佛名，所以工匠返回到卷首，选择佛名，进行抄写。这大概就是第 72 窟窟顶千佛佛名形成的过程。至于佛名和仪式的关系、千佛图像与洞窟整体设计的关系，笔者将另外撰文论述。

附记：本文全文曾经提交“敦煌论坛：‘一带一路’视野下的敦煌学研究学术研讨会暨中国敦煌吐鲁番学会 2021 年度理事会会议”。北京大学荣新江先生和浙江师范大学张磊先生都提出宝贵的建议，笔者特此感谢！同时还要感谢长期以来在本课题研究过程中提供支持的师友！

① 陈菊霞《莫高窟第 246 窟研究》，第 9 页。

② 宁强、胡同庆《敦煌莫高窟第 254 窟千佛画研究》，第 30 页。

③ ［日］滨田瑞美《莫高窟第 254 窟的造像壁画和观想念佛——试论敦煌北魏时期中心柱窟的造像构思》，李砚祖主编《艺术与科学》卷 9，北京：清华大学出版社，2009 年，第 133–134 页。

佛教图像的叙事策略

——基于莫高窟第 285 窟禅观思想的解读

张柘潭

（南京大学　哲学系·宗教学系，江苏　南京　210023）

摘要：西魏莫高窟第 285 窟是以禅观为主兼顾供养的石窟，该窟图像不仅反映出禅观在弥勒信仰中的重要作用，亦对“观无量寿佛法”“念七佛品”“观修五悔”以及“法华三昧观法”等观修内容予以具体呈现，还兼顾到供养人的信仰需求，展示出禅修与供养在图像层面的互通性以及互动关系。这些图像的有效融合有赖于佛教图像特殊的叙事策略，即通过连缀、杂糅和套嵌等手法促使各形象和情节构建出主旨明确的叙事逻辑，为佛教图像的思想解读提供重要线索。

关键词：莫高窟第 285 窟　佛教图像　禅观思想　叙事策略　图像主旨

中图分类号：B948　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2023）02-0050-13

莫高窟第 285 窟作为敦煌早期有纪年的代表性石窟，历来以其独特的艺术风貌备受关注[①]。尽管大部分学者都认可该窟的禅修功能，但对壁画主旨的解读仍有许多争议之处。在前贤的研究基础之上，笔者尝试以佛教图像叙事逻辑的构建为入手处，解读四壁图像

收稿日期：2022-08-15

基金项目：国家社科基金重大招标项目“多卷本《中国宗教美术史》”（17ZDA237）

作者简介：张柘潭（1989-　），女，江苏沭阳人。博士研究生，主要从事佛教图像思想阐释研究。

① 相关研究文献综述可见李国、夏生平《莫高窟第 285 窟研究百年回顾与综述》，郝春文主编《2014 敦煌学国际联络委员会通讯》，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 86-116 页。此后代表性成果包括：宏正、界平《佛教石窟造像功用思想研究——以凉州、敦煌、麦积山、云冈等石窟造像为例》，《敦煌学辑刊》2014 年第 1 期；李银广《弥勒三会思想在敦煌壁画中的表达——浅析第 285 窟南壁故事画的“特色”之处》，《华夏考古》2014 年第 4 期；张建宇《敦煌西魏画风新诠——以莫高窟第 285 窟工匠及分本问题为核心》，《敦煌研究》2015 年第 2 期；［日］石松日奈子著，［日］筱原典生、于春译《敦煌莫高窟第 285 窟北壁供养人像和供养人题记》，《敦煌研究》2016 年第 1 期；马若琼《莫高窟第 285 窟窟顶壁画题材与构图特征》，《敦煌学辑刊》2017 年第 4 期；张元林《从〈法华经〉的角度解读莫高窟第 285 窟》，《敦煌研究》2019 年第 2 期；魏健鹏《元荣抄经与莫高窟第 249 窟的营建关系探析》，《敦煌学辑刊》2020 年第 1 期；李银广《礼仪的空间：敦煌莫高窟第 285 窟石窟造型与空间布局再考》，《装饰》2021 年第 7 期；［日］桧山智美著，蔺君茹译《敦煌莫高窟第 285 窟西壁壁画中的星宿图像与石窟整体的构想》，《敦煌研究》2022 年第 4 期；于向东《莫高窟第 285 窟西壁两侧龛内人物身份研究》，《敦煌学辑刊》2021 年第 3 期；苗玲《莫高窟 285 窟〈五百强盗成佛图〉绘画空间研究》，中国美术学院硕士学位论文，2023 年。

的叙事主旨，借由对第 285 窟禅观思想的审视为佛教图像的叙事策略进行经验总结。

一、西壁：弥勒信仰与禅观思想的图像叙事

西壁的人物形象有日天、月天、风车战士、虎车战士、毗瑟纽天、帝释天、四天王、摩醯首罗天、鸠摩罗迦天（童子天）、毗那夜迦天（人身象首）和供养天人等[①]。正龛内为倚坐佛像，两侧壁各画八身供养菩萨，旁边两个小龛塑坐禅比丘。西壁诸天的形象糅合了佛教、祆教、印度教等诸元素，是中西多元文明交流融合的表现。与之相似，窟顶四披的天象图有众多中国传统神话故事中的人物、神禽和灵兽，反映出南北朝时期儒、释、道三教合一的思潮，也被认为是中国礼制祭天图像对外来文化的节制、选择、扬弃和消化[②]。

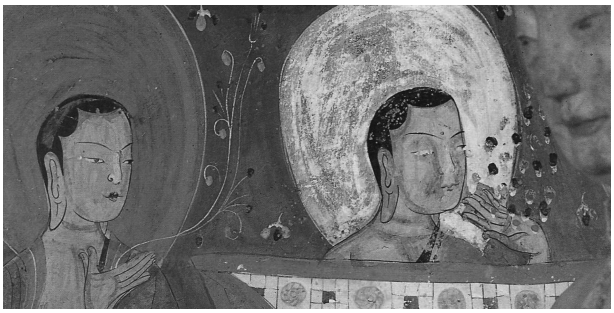


图 1　莫高窟第 285 窟西壁南龛左侧二比丘
（采自敦煌文物研究所《中国石窟・敦煌莫高窟第 1 卷》，北京：文物出版社，2011 年，图 121 局部）

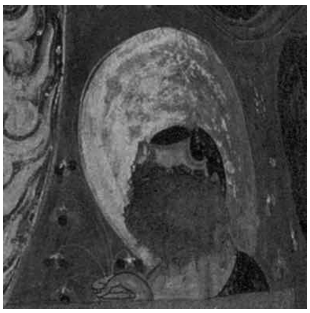


图 2

图 3

（图 2　莫高窟第 285 窟西壁南龛右侧比丘，采自中国石窟雕塑全集编辑委员会编《中国石窟雕塑全集第一卷》，重庆：重庆出版社，2001 年，图 29 局部；图 3　莫高窟第 285 窟西壁北龛右侧比丘，采自吴健编著《中国敦煌壁画全集 2 西魏》，天津：天津人民美术出版社，2002 年，图 83 局部，第 90 页）

① 吴健编著《中国敦煌壁画全集 2 西魏》，天津：天津人民美术出版社，2002 年，图版说明，第 44–50 页。

② 贺世哲《莫高窟第 285 窟窟顶天象图考论》，《敦煌研究》1987 年第 2 期，第 1–13 页；姜伯勤《“天”的图像与解释——以敦煌莫高窟 285 窟窟顶图像为中心》，氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明：敦煌心史散论》，北京：中国社会科学出版社，1996 年，第 55–76 页。

虽然西壁诸天吸收进佛教以外的天神形象，并且人物形象的空间排布表现出当时中亚流行的信仰观念[①]，但它们仍是在佛教叙事框架之下，叙事主旨应当结合龛中塑像综合考察。在南北两侧小龛中，禅僧背后圆光及火焰纹表明他们正处于禅定之中，龛顶的莲花宝盖暗示他们已经见性开悟，头顶上方各有两身供养飞天，身后还有比丘持花供养或手接花雨（图 1-3），衬托出坐禅比丘是证果阿罗汉的特殊身份。

《弥勒下生经》中提到，弥勒菩萨成佛的消息经地神传至四天王宫乃至三十三天、艳天（夜摩天）、兜率天、化自在天、他化自在天以及梵天，连魔王也率欲界无数天人至弥勒佛处礼拜。[②] 异译本《弥勒下生成佛经》亦言，“诸天龙神王，不现其身，而雨华香，供养于佛。”[③] 壁画中的四天王、帝释天、毗瑟纽天、毗那夜迦天等诸天皆在六欲天，即经中提及的四天王宫、三十三天、艳天、兜率天、化自在天、他化自在天；摩醯首罗天和鸠摩罗迦天在色界，经中所说的梵天即属于色界。供养佛陀的天雨华香在诸天周围纷飞，同时象征闻法的天时之乐。可以说壁画上的诸天形象是对经中闻法天众的具体呈现。尽管诸天形象融摄了佛教以外的元素，但就整幅壁画的叙事主旨而言，更有可能是弥勒成道后最初为众天说法的场景，因此笔者倾向于认为中间圆券大龛中的倚坐佛是说法的弥勒。北凉、北魏时期开凿的莫高窟第 268 窟、272 窟和 275 窟主尊以及第 254 窟中心塔柱正面主尊均为弥勒，其中第 272 窟的弥勒为圆券龛倚坐形象，与第 285 窟基本一致，可见早期敦煌弥勒信仰的流行程度。

在《弥勒下生经》中，佛言迦叶将会辅佐弥勒劝化众生，彼时迦叶结跏趺坐，正身正意，系念在前[④]，正如小龛中坐禅比丘塑像那样。由于迦叶一直等待弥勒出世，所以弥勒佛与迦叶共同出现应是弥勒下世的表现。《弥勒下生经》云，弥勒佛来到摩竭国禅窟，伸右手示迦叶，向大众称颂他“头陀苦行最为第一”，并取种种花香供养迦叶。两龛坐禅比丘身旁皆绘有比丘持花供养，设计意涵或来源于此。这部分情节发生于龙华三会中的“最初之会”。

迦叶坐禅像的小龛外部南侧绘一位执雀仙人，此应是执雀问佛生死的裸形外道尼乾子。[⑤]《长阿含经》卷四载，迦叶正是从一名尼乾子处得知佛陀已经入灭。尼乾子的出现进一步佐证了南龛比丘为迦叶，二者共同将佛灭与弥勒成佛联系起来。

于向东注意到，两尊坐禅比丘像身后的倒三角形靠背在敦煌早期石窟中仅出现于交脚菩萨身后，如北凉的第 275 窟和北魏的第 435 窟。[⑥] 这两尊比丘像同主尊一样被安奉在圆券龛中，虽是比丘样貌，却有资格与弥勒佛并置，暗示二人共行菩萨道，同属未来

① 姜伯勤《“天”的图像与解释——以敦煌莫高窟 285 窟窟顶图像为中心》，氏著《敦煌艺术宗教与礼乐文明：敦煌心史散论》，第 70 页。
② ［西晋］竺法护译《弥勒下生经》，《大正藏》，第 14 册，第 421 页。
③ ［后秦］鸠摩罗什译《弥勒下生成佛经》，《大正藏》，第 14 册，第 424 页。
④ ［西晋］竺法护译《弥勒下生经》，《大正藏》，第 14 册，第 422 页。
⑤ 王惠民《鹿头梵志与尼乾子》，氏著《敦煌佛教图像研究》，杭州：浙江大学出版社，2016 年，第 24 页。
⑥ 于向东《莫高窟第 285 窟西壁两侧龛内人物身份研究》，第 85-96 页。

成佛之列。《法华经》中佛陀最先为迦叶授记，随后应目犍连等人请求亦为之授记。相较其他弟子，目犍连虽先佛入灭，却最有可能因“神通第一”而被塑造于此，因为神通也是禅定功德的重要表现。犍陀罗“初转法轮”浮雕常表现比丘结跏趺坐于佛前闻法，他们身体微侧，面向佛陀，共享同一个空间。第 285 窟西壁主尊与禅定比丘的组合可能对犍陀罗艺术有所借鉴，但过于杂糅的叙事手法显然不算成熟，故未能得到延续。两尊坐禅比丘像对于凸显石窟的禅观功能有着十分重要的激励和典范作用，显示出设计者的独妙匠心。

西壁的人物形象大体是围绕《弥勒下生经》进行安排的，细节上的处理则有较多创造性和灵活性。如窟中禅定的迦叶除了遵循文本描述，还借鉴《观佛三昧海经》中“憍陈如与四比丘化作一窟”① 的组合方式，为其增加四位比丘侍者，不仅展现出坐禅功德，也凸显出禅法与弥勒信仰的密切关系。《弥勒下生经》中提到，来至弥勒处所的首要方法就是禅观“十想”②，揭橥禅观是实践弥勒信仰的重要途径。弥勒所说思惟十想的大部分内容在《观佛三昧海经》卷二亦有详述，确实可与“过去释迦文佛与汝等说”相印证。

南北小龛的坐禅比丘连同窟顶四披边沿的 34 身坐禅比丘也是弥勒上生信仰的反映。自东晋始，北方流行弥勒信仰，以道安法师为代表，特重对“兜率净土”与禅法的结合。通过入三昧定而以神力分身飞升兜率请弥勒决疑，是为弥勒上生信仰。

值得一提的是，宿白先生推断全窟壁画并非同时完成，绘制先后为西壁、窟顶和南壁、北壁和东壁三个阶段③，张建宇亦提出窟内壁画的绘制存在西壁、东壁和北壁以及南壁三个工匠集团。④ 不过南北两壁各有四个小禅室显然要在壁画绘制之前凿成，故石窟功能和用途最初当有统一规划，壁画内容的设计亦非随意为之。覆斗形窟顶壁画交错布置着供养佛的天人诸花和象征天体的中原神祇正是将佛教的“天”作民族化想象，整体内容并不在观想之列。石窟的覆斗顶实摹仿自墓葬壁顶，在顶部表现“天”是中国古代墓葬的惯用手法⑤，且窟顶绘制与南壁同时，四披边沿的禅定比丘成为连接四壁观修内容与“天”的纽带，可见这样的设计是通过精进禅修超越生死轮回的表达。

《观佛三昧海经》卷七“观四威仪品”言迦叶、目犍连等诸弟子禅坐于窟中，以神通方式随佛去那乾诃罗国闻法，他们化作琉璃山或雪山，“山上皆有流泉浴池七宝行树，树下皆有金床银光，光化为窟”。⑥ 四沿坐禅比丘的禅定境界和窟外优美怡人的山林风光或许即受此启发。在此叙事语境之下，西壁坐禅比丘作为阿罗汉成就者对于南北

① ［东晋］佛陀跋陀罗译《观佛三昧海经》卷 8，《大正藏》，第 15 册，第 684 页。
② ［西晋］竺法护译《弥勒下生经》，《大正藏》，第 14 册，第 422 页。
③ 宿白《参观敦煌莫高窟第 285 窟札记》，氏著《中国石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996 年，第 210 页。
④ 张建宇《敦煌西魏画风新诠——以莫高窟第 285 窟工匠及粉本问题为核心》，第 4–14 页。
⑤ 王洁《敦煌早期覆斗顶窟形式初探》，《敦煌研究》2008 年第 3 期，第 22 页；宿白《参观敦煌莫高窟第 285 窟札记》，氏著《中国石窟寺研究》，第 209 页。
⑥ ［东晋］佛陀跋陀罗译《观佛三昧海经》卷 7，《大正藏》，第 15 册，第 679 页。

两壁下方四个小禅室而言具有典范意义，不仅彰显出禅观在弥勒信仰中的重要作用，亦与窟顶四沿的坐禅比丘上下相呼应，在空间叙事上保持了禅观主旨的统一性。从整个石窟的叙事架构来看，有关弥勒信仰的禅观理念显然十分有序地贯穿于整窟壁画。该窟壁画是以禅观为中心、借助西壁南北两龛坐禅比丘像将弥勒下生人间和窟顶四沿比丘神升兜率两种叙事进行了“套嵌”，共同为禅观修行营造出庄严圣妙的净土世界。

二、南壁新解：“观修五悔”与“法华三昧观法”相融摄

学界一般认为，南壁的故事画较多宣扬戒律，对坐禅僧人具有警示作用。这五幅故事画其实并非互不相干，而是有着特定的内在逻辑。如巫鸿所言，“图像程序与单独图像不可分割，‘程序’解读的是画面间的联系而非孤立的画面。希望解释的不是孤立的艺术语汇，而是具有特定历史意义的完整作品。”① 第 285 窟南壁的图像显然也需要放置在一个符合佛教语境的特定“程序”中分析。鉴于僧人禅修亦需行忏法，南壁故事画大体可与《观佛三昧海经》中的忏悔“五法”相应，兼有“法华三昧观法”的内容。

（一）南壁东段：故事画中的“观修五悔”

《观佛三昧海经》卷九言观“立像”时当发大誓愿“专求佛菩提道”，次第行忏悔、请佛、随喜、回向和发愿五法。② “观修五悔”的内容较为抽象，因此选择与主题相应的故事画更适合表现。将南壁五幅故事画和相关文本进行对照分析将有利于把握绘画主题，今试分析如下。

1.《佛度水牛生天缘》对应“忏悔”。故事出自《撰集百缘经》卷六，言大恶水牛和五百放牛人过去由于造恶口业而不能解脱，如今蒙佛化度而得道证果③，说明想要获得善报应当首先忏悔往昔所造恶业。南壁东端主要表现了大恶水牛在水泽中翘尾抵角、刨地叫吼以及被降服后长跪伏首的样子，上方的坐禅比丘当是后来成为沙门的放牛人。大恶水牛因为受到佛陀的开示而“深生惭愧，欻然悟解，盖障云除，知在先身在人道中所作恶业，倍生惭愧”，不久命终之后却生忉利天，彰显出“忏悔”在因果律中的积极作用。

2.《化跋提长者姊缘》对应“劝请”。故事最早出现在化地部律典《五分律》中，讲述迦叶、目犍连、阿那律、宾头卢以神通度化不信乐佛法僧的跋提长者和长者姊。④壁画仅选取故事的后半段表现宾头卢以神通耐心度化长者姊的曲折和善巧。神通虽依禅定而获得，但只有在度化众生时使用才不算犯“突吉罗”戒。宾头卢尊者在《弥勒下生经》中也是佛陀要求不般涅槃至佛法灭尽的四大声闻之一。在斋供仪式中宾头卢尊

① 巫鸿《研究中国古代宗教美术的一些心得》，《世界宗教研究》2021 年第 2 期，第 13 页。
② ［东晋］佛陀跋陀罗译《观佛三昧海经》卷 9，《大正藏》，第 15 册，第 690 页。
③ ［吴］支谦译《撰集百缘经》卷 6，《大正藏》，第 4 册，第 232 页。
④ ［南朝宋］佛陀什、竺道生等译《弥沙塞部和醯五分律》卷 26，《大正藏》，第 22 册，第 170 页。

者会被斋僧劝请降临道场作“证盟”，还有《请宾头卢经》专门讲解如理恭请宾头卢尊者的方法。以不取涅槃、护持正法的宾头卢尊者事迹表达正法久住、法轮常转的“劝请”之意再合适不过。

3. 两幅闻法图对应“随喜”。《五百强盗因缘》出自《大般涅槃经》“梵行品”。壁画描绘了五百强盗对抗官兵、被捕挑目、佛前闻法等内容，画面占比甚大，当有其特殊的社会历史背景。文本提到五百强盗失去双目后啼哭号啕，闻佛说法后不仅重获光明且俱发菩提心，但并未言其出家。[①] 画面中五位在家人跪在佛前，正是他们闻法发心的情节。其后有五比丘亦跪在佛前，图式与之相同，这部分内容实来自《佛度水牛生天缘》的内容，即五百放牛人闻法后求索出家，于是“须发自落，法服着身，便成沙门”。画面跳出旧有的故事框架，用连续相同的构图形成一个新的图像叙事，让一个“善”的情节连缀着另一个“善”的情节，形成后者对前者随顺和认可、对闻法功德“随喜”的意涵（图 4）。这两个情节在更往后的“法华三昧观法”中同样发挥重要作用，详论留待后文。

图 4　五百强盗因缘后半部分

（采自吴健编著《中国敦煌壁画全集 2 西魏》，图 110 局部）

4.《婆罗门闻偈本生》对应“回向”。故事出自《大般涅槃经》“圣行品”，讲述佛陀在过去时作大婆罗门，为闻罗刹半偈而舍身供养。南壁西端壁画受绘画空间所限，仅表现婆罗门求偈、自投树下和释提桓因张臂接取等简单情节。其实婆罗门舍身以报偈价并不是为了独享善法，而是希望能够与众生共享，利益无量大众。[②] 这是一种具有“回转趣向”性质的做法，昭示出舍身行为的大乘菩萨道精神，尤能开阔修行者的胸襟。因此该故事画并非单纯赞颂为正法献身，还提醒修行者求法的目的和利益，认识到“回向”具有扩大行为价值的利他作用。

5.《沙弥守戒自杀缘》对应“发愿”。《贤愚经》中“沙弥守戒自杀品”原是赞叹持戒之人“宁舍身命，终不毁犯”，但壁画的叙事方式却更加凸显誓愿守戒的功德和成就。壁画详细表现了剃发、受教、色诱、自刎、哭诉、交罚金、火化、起塔等情节。法

① ［北凉］昙无谶译《大般涅槃经》卷 16，《大正藏》第 12 册，第 458 页。另，《大方便报佛恩经》卷 5“慈品”、《经律异相》卷 5 和《大唐西域记》卷 6 也记载了这个故事，均无出家情节。

② ［北凉］昙无谶译《大般涅槃经》卷 14，《大正藏》，第 12 册，第 450 页。

显译本《大般涅槃经》记载，须跋陀罗于佛前“入火界三昧而般涅槃”[①]，沙弥火化即用象征涅槃的“火中禅定图”表示沙弥之殒身实已尽漏成道。沙弥恪守师嘱“若持禁戒，必能取道”而舍身护戒，其内在动力在于发愿“净修梵行，尽漏成道”的决心[②]，这种成道的誓愿在火中禅定的形象中得以达成。可见壁画叙事更注重“发愿”对守戒的激励作用。发愿也属于广义上的“发心”，但更有针对性、具体性，也因誓愿的内向约束而更具自利性，对持戒者意义甚大。

中国佛教的忏法在晋代便已有之，道安和慧远等人均曾积极推行忏法。宋代净源谓：“汉魏以来，崇兹忏法，未闻有其人者，实以教源初流，经论未备。西晋弥天（道安）法师，尝著四时礼文；观其严供五悔之辞，尊经尚义，多摭其要。故天下学者，悦而习焉。陈、隋之际，天台智者撰《法华忏法》《光明》《百录》，具彰逆顺十心，规式颇详，而盛行乎江左矣。”[③]《观佛三昧海经》和《法华经》盛行北方并影响到江南，“观修五悔”的内容正是在轨范律仪与思惟禅定并重的时代背景下受到重视。以上五幅故事画被有机地展现在小禅室外，其绘画主旨以观修五悔的视角来解读，从禅修的整体过程来看是十分可行的。

（二）南壁西段：对“法华三昧观法”的融摄

在五百强盗闻法图和五百比丘闻法图之后，随即为山林修行图，比丘们或持经，或辩经，或禅定，并且画面随着层层山峦延伸到西端的二佛并坐图，再现了“精勤修习，得阿罗汉果，三明六通，具八解脱，诸天世人，所见敬仰”[④]。二佛并坐图则是对“法华三昧观法”的展示。“法华三昧观法”要求正念《法华》，思惟释迦佛与多宝佛塔中并坐，十方化佛“各有一生补处菩萨一人为侍，如释迦牟尼佛以弥勒为侍。”[⑤] 可以发现，二佛身侧带头光的胁侍比丘也出现在前两幅闻法图中，当与观想中“有一生补处菩萨为侍”有关，同时勾勒出通过禅修证果成就佛道的修行次第。

虽然两幅闻法图共同构成“随喜”的意涵，连同山林修行图最终指向释迦、多宝二佛并坐（图 4），但《五百强盗因缘》的结尾落在“发心”上；《佛度水牛生天缘》的内核仍不出“忏悔”。《观佛三昧海经》“观像品”中提到，忏悔能够成就声闻最高果位，观像前后或遇到观像困难都应当诚心忏悔。[⑥] “忏悔”实际上伴随着观像的整个过程。山林修行图除了是对文本中五百比丘“精勤修行”的再现，还与“法华三昧法”的首句“三七日一心精进如说修行”相呼应，因此其“精进”意涵实乃二者共享。五百强盗闻法图、五百比丘闻法图和山林修行图以长卷的形式次第展开，最终指向二佛并

① ［东晋］法显译《大般涅槃经》卷 3，《大正藏》，第 1 册，第 204 页。
② ［北魏］慧觉等译《贤愚经》卷 5，《大正藏》，第 4 册，第 380–382 页。
③ ［宋］净源《圆觉经道场略本修证仪》，《卍续藏》，第 74 册，第 512 页。
④ ［吴］支谦译《撰集百缘经》卷 6，《大正藏》，第 4 册，第 232 页。
⑤ ［后秦］鸠摩罗什译《思惟略要法》，《大正藏》，第 15 册，第 300 页。
⑥ ［东晋］佛陀跋陀罗译《观佛三昧海经》卷 9，《大正藏》，第 15 册，第 690 页。

坐图，展示出发心、忏悔和精进对修行“法华三昧观法”的重要意义。

综上观之，《五百强盗因缘》故事画在《大般涅槃经》文本的基础上进行了改编，不仅杂揉进《佛度水牛生天缘》的情节，还融摄“法华三昧观法”的内容。这几个情节的衔接在叙事策略上选择用相同的人物形象消解掉来自于不同文本的人物身份，从而融合成一个新的、具有禅观意义的图像叙事。北周第 296 窟主室南壁的《五百强盗因缘》同样包含山林修行情节即当以此为参考。二佛并坐图虽然在南壁所占比例不大，但以带头光的胁侍比丘为线索，将“法华三昧观法”的要素套嵌在象征“观修五悔”的故事画中（图 5），一方面表明五法忏悔是实现观修成功重要的手段，另一方面也肯定了观像忏悔除罪的功能，二者是观像与忏悔关系在图像表达上的重要探索和创新。

“观修五悔”后来成为智顗（538–597）“忏悔意根法”的基本内容，是《法华三昧忏仪》中止观修行与忏悔仪式的重要组成部分。莫高窟第 285 窟完工于大统五年（539），南壁的五幅故事画与二佛并坐图是《观佛三昧海经》中“观修五悔”和《思惟略要法》中“法华三昧观法”的视觉呈现。二者相融摄已初具智顗大师“法华三昧忏法”的雏形，因此南壁图像对考察中国佛教忏法的发展也有着重要的史料价值。

图 5　莫高窟第 285 窟南壁内容分析一览（采自数字敦煌官网，作者标注）

三、东壁与北壁：禅观与供养相交融的尝试

（一）东壁：禅观与供养的交融

《思惟略要法》中提到，“行者若欲生于无量寿佛国者”应当观无量寿佛。“观无量寿佛法”教授了两种观法，钝根者的观法需要先观佛的身形，然后观其身如琉璃放白光，在光中观无量寿佛；而利根者则直接在光明中观像。钝根者和利根者的观想次第虽

有差别，但最终都是在光中见佛。[①] 东壁门南北两侧各画一铺无量寿佛说法图（图 6），两铺内容大同小异，应是这两种观法的最终呈现。

图 6　莫高窟第 285 窟东壁一览

（采自吴健编著《中国敦煌壁画全集 2 西魏》，图 154，第 146–147 页）

然而“观无量寿佛法”并不是壁画内容的全部，因为观法中并未提及菩萨和比丘，壁画中却有所添加。以门北侧一铺为例，根据榜题可知，无量寿佛右侧为一躯尊名不详的菩萨[②]和一躯观音菩萨，左侧为文殊师利菩萨和大势至菩萨；上方右侧为阿难、舍利弗，左侧为迦叶和目犍连[③]。除了观世音和大势至是无量寿佛的两位协侍菩萨，其他人物与无量寿佛并无直接关联。这种罕见的组合方式或许和供养人的需求有关。

据《无量寿经》的描述，无量寿佛不仅在彼国七宝讲堂为诸声闻、菩萨大众广宣妙法，还应阿难的祈请在娑婆世界向四众示现了无量寿国所有微妙严净自然之物、百千由旬七宝宫殿等景象。[④] 所以摩诃迦叶、舍利弗、目连和阿难等比丘众[⑤]理论上可以与无量寿佛及诸菩萨共处于同一时空。东壁入口上方绘三世佛及一排小佛像，或同为表现无量寿佛的“无著无碍”。[⑥] 更为重要的是，《无量寿经》为信众提供了一个往生西方净土最为简便易行的方法：“他方诸大菩萨发心欲见无量寿佛，恭敬供养及诸菩萨声闻之众。彼菩萨等命终得生无量寿国，于七宝华中自然化生。”[⑦] 不过净土三经中皆未记载无量寿佛国诸声闻的具体名号，因此将佛陀最负盛名的四大弟子与无量寿佛和诸菩萨绘在一起，是信徒为了方便“恭敬供养”的创造性组合，佛像下方绘多身供养人像且有榜题和发愿文便是最直接的证明。

---

① ［后秦］鸠摩罗什译《思惟略要法》，《大正藏》，第 15 册，第 299 页。
② 据石松日奈子的了解，过去被识读为“无尽意菩萨”的榜题根据光学调查应为“无量寿佛”，仍是主尊题名。
③ 吴健编著《中国敦煌壁画全集 2 西魏》，第 73 页。
④ ［魏］康僧铠译《无量寿经》卷 2，《大正藏》，第 12 册，第 273–278 页。
⑤ 《无量寿经》和《阿弥陀经》皆有舍利弗、目连、摩诃迦叶和阿难出场。
⑥ ［魏］康僧铠译《无量寿经》卷 2，《大正藏》，第 12 册，第 277 页。
⑦ ［魏］康僧铠译《无量寿经》卷 2，《大正藏》，第 12 册，第 278 页。

莫高窟第 285 窟东壁整体上以“观无量寿佛法”为思路框架，在图像的具体呈现上同时关涉到《无量寿经》中的内容，使两铺壁画兼顾禅观和供养的双重功能。二者的兼容，反映出西方净土信仰无论是在禅观还是在供养层面都具有重要的地位，满足不同群体的需求。

（二）北壁：禅观与供养的冲突

结合《敦煌莫高窟供养人题记》和《伯希和敦煌石窟笔记》了解到，第 285 窟北壁上部绘有两铺无量寿佛①、一铺拘那含牟尼佛、一铺迦叶佛，另有三铺榜题漫漶，其中最西端一铺绘二佛二菩萨。下部各龛之间画千佛及供养菩萨，底部画药叉。

据贺世哲最初的分析，由于拘那含牟尼佛和迦叶佛自东向西分别处于第五、第六铺的位置，与七佛名次的排列相符，壁画表现的应是七佛与弥勒，并指出《观佛三昧海经》的“观四威仪品”和“念七佛品”皆言及观七佛与弥勒。②

图 7　莫高窟第 285 窟北壁七铺八佛（采自数字敦煌官网，作者标注）

北壁七铺的八尊佛像若以拘那含牟尼佛、迦叶佛为考察线索，在次序和尊像数量上确实与“见七佛已，见于弥勒”的表述较相吻合（图 7）。不过更能确定壁画与“念七佛品”关系的是，诸佛像与下方各龛之间所绘千佛和菩萨也能衔接得上。观想要求“见弥勒已，贤劫菩萨一一次第逮及楼至”，说明随后还应观想贤劫菩萨及诸佛乃至到最后一佛楼至佛。③ 北壁整幅壁画自上而下呈现出与“念七佛品”相一致的观想内容，和后续文本卷十一“念十方佛品”也能够图文相应，为“念佛禅”的观修次第展示出较为清晰的图像逻辑。

然而壁画中出现的一铺二佛和无量寿佛表明问题并不简单。张元林即认为北壁是“二佛并坐”像与“过去七佛”的组合。④ 贺世哲指出，北壁原来计划画八铺说法图，再从拘那含牟尼佛与迦叶佛的排列顺序来看，应是从东往西安排的。但在具体绘制过程

① 《伯希和敦煌石窟笔记》载，第四幅“与第一幅画面的题识完全相同，唯有后者写作‘于三途于八难’。”但由于第四铺的录文没有明确记为“无量寿佛”，后来贺世哲认为该铺应是七佛中的拘楼孙佛。敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，北京：文物出版社，1986 年，第 114–117 页；［法］伯希和撰，耿昇译《伯希和敦煌石窟笔记》，兰州：甘肃人民出版社，2007 年，第 240 页；贺世哲《莫高窟第 285 窟北壁八佛考释》，收入段文杰等编《1990 敦煌学国际研讨会文集（石窟考古编）》，沈阳：辽宁美术出版社，1995 年，第 241 页。

② 贺世哲《莫高窟第 285 窟北壁八佛考释》，第 241–251 页。

③ ［东晋］佛陀跋陀罗译《观佛三昧海经》卷 10，《大正藏》，第 15 册，第 693 页。

④ 张元林《从〈法华经〉的角度解读莫高窟第 285 窟》，第 9–15 页。

中则把西端两铺合为一铺，变为了七铺。[①] 张景峰进一步认为，各铺是由不同家族作为施主和供养人绘制而成的，但纪年表明榜题时间应是从西至东依次完成。[②]

由于佛像的排列次序和绘制先后的不统一，学界普遍认可的一种推断是壁画发生过改动。壁画最初应是以观想为目的自东向西排布七佛与弥勒佛，但受供养人意见的干扰在绘制过程中出现了变更，这意味着供养人意志与禅观理念发生了冲突。绘制在同一铺的二佛二菩萨（图 8）并不是常规意义上的二佛并坐，因为二者只是挨得较近，实际上相互独立，没有像南壁的释迦、多宝（图 9）那样共坐于同一个法座或共享伞盖。“念七佛品”中，前六佛的次第观想内容较为充实，而对释迦牟尼和弥勒的观想仅有“释迦牟尼佛身长丈六，放紫金光住行者前；弥勒世尊身长十六丈”寥寥一句。西端二佛靠得很近恰好可与文本中释迦、弥勒的观想节奏相对应。但供养人选择把最初相邻的两铺合为一铺应是受法华信仰影响而作出的改动，这显然并非设计者的原意。

图 8

图 9

（图 8　莫高窟第 285 窟北壁西端二佛二菩萨，采自吴健编著《中国敦煌壁画全集 2 西魏》，图 136；图 9　莫高窟第 285 窟南壁 释迦、多宝二佛说法图，采自吴健编著《中国敦煌壁画全集 2 西魏》，图 114）

贺世哲推测东起第一铺的发愿文中写滑黑奴“敬造无量寿佛一区”是擅自对毗婆尸佛名号的改动，但也有可能是榜题书手的笔误。[③] 东山健吾则较为肯定地指出，应是供养者“改变了想法，无视最初的计划，加进了无量寿佛。”[④] 该铺与佛名受争议的第四铺发愿文不仅文本相同笔迹也很相似，且供养施主皆为“滑”姓[⑤]。姜伯勤认为

① 贺世哲《石室札记——重新解读莫高窟第 285 窟北壁八佛》，《敦煌研究》2003 年第 1 期，第 22–24 页。

② 张景峰《窟主与敦煌石窟的开凿与重修——以阴氏家族为中心》，沙武田主编《丝绸之路研究集刊》第 1 辑，北京：商务印书馆，2017 年，第 253–267 页；张景峰《敦煌阴氏家族与莫高窟第 285 窟的营建》，氏著《敦煌石窟考古与艺术研究文集》，北京：民族出版社，2016 年，第 261–297 页。

③ 贺世哲《莫高窟第 285 窟北壁八佛考释》，第 240 页。

④ ［日］东山健吾《敦煌三大石窟》，东京：讲谈社，1996 年，第 85 页。

⑤ ［日］石松日奈子撰，［日］筱原典生、于春译《敦煌莫高窟第 285 窟北壁供养人像和供养人题记》，第 12–25 页；徐自强、张永强、陈晶编《敦煌莫高窟题记汇编》，北京：文物出版社，2014 年，第 284–287 页。

“滑”姓当是来自滑国的嚈哒人。[①] 西迁中亚的嚈哒人即以“滑”为姓，其政权在 6 世纪下半叶受波斯和突厥的夹击而灭亡。西魏时（535–556）移居到敦煌的嚈哒人应是以家族集团的方式参与了第 285 窟七佛说法图的部分供养。嚈哒人敬拜光明之神阿胡拉·玛兹达（Ahura Mazda），而无量寿佛有“无量光”之意，意涵与之相似。他们把本应是毗婆尸佛和拘留孙佛的两铺尊像皆题为“无量寿佛”，也许是当作佛教的阿胡拉·玛兹达来供奉。这恐怕是七佛名号遭到改动的重要原因之一。

由于每铺壁画受不同家族独立供养，他们未必在意壁画的禅观功能，反而会为家族利益向更有信心的释迦、多宝二佛或无量寿佛寻求庇佑，所以改动了佛像的部分细节或名号。虽然在形式上仍然符合最初绘制八尊佛像的设想，但是原来规划的图像叙事思路却遭到破坏。北壁迦叶佛、拘那含牟尼佛与无量寿佛相并置而引发的身份辨识问题，可以说是禅观与供养两种不同需求共同作用的结果。

四、结语

从对第 285 窟四壁内容的分析可以发现，该窟设计以禅观为第一诉求，兼有供养功能。覆斗形窟顶对“天”的表现并不属于观想内容，但四披边沿坐禅比丘的绘制传递出通过修道成佛超越生死轮回的意义。佛教图像中的禅观叙事，充分展现出《观佛三昧海经》《思惟略要法》《弥勒下生经》和《无量寿经》等佛经的具体内容。其中《观佛三昧海经》是构建石窟叙事框架的重要依据，启发了西壁两龛内壁供养比丘、窟顶四披坐禅比丘、南壁“观修五悔”故事画以及北壁七佛与千佛的表现方式。此外，诸佛胸口多依“观如来脐相”“见佛心相”而绘有宝花，在莫高窟中数量最多[②]，可见该经对第 285 窟的营建影响最大。

西魏以佛教为立国大统，元荣治期的敦煌时局动荡，佛门四众愿证菩提、求生兜率抑或往生净土成为普遍风尚，加之中西交流、南北疏通，禅观的修行法门也十分多样。各种反映禅观思想的图像被创造性地融合在一起，展现出西魏时期禅修和信仰的丰富样态，而在融合的方式上，则呈现出佛教图像特有的叙事策略，兹略述如下：

（1）佛教图像的杂糅性指向特定的叙事主旨，来自不同文本的人物形象因其内在联系为图像逻辑的构建提供依据。贺世哲最早指出第 285 窟图像的杂糅性。他觉察到西壁图像“是杂糅诸经、传说，甚至某些图像的粉本，苦心创作的。”[③] 虽然人物形象或场景的塑造受不同文本和粉本的多重影响，但在判定叙事主旨时，人物身份、关系和空间语境则更有线索可循。扬之水言，“从（石窟）纹样的定名入手，追索细节意象之究

① 姜伯勤《中国祆教艺术史研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2004 年，第 208 页。
② 王惠民《如来卍字相与如来心相》，氏著《敦煌佛教图像研究》，第 11 页。
③ 贺世哲《敦煌莫高窟第 285 窟西壁内容考释（摘要）》，《敦煌研究》1988 年第 2 期，第 54–56 页。

竟，便如同考校诗词歌赋的用典，出典明了，其中多层次的表现内容也就随之浮现出来。”[①] 这一研究思路对考察佛教图像的叙事逻辑同样具有参考价值。无论图像如何杂糅，厘清各形象关系显然更有助于把握叙事主旨，而形象关系的厘清与构建可以从典籍文献中获得支持。

（2）佛教图像的多重叙事具有互通性，这种互通性不仅包括对各种思想理念的融摄，也包括对禅修与供养抑或出世与入世不同诉求的接纳与满足。第 285 窟东壁和北壁诸佛图像除了用于禅观也兼顾礼拜供养，壁画的巧妙布局使实践层面的观想修行和信仰层面的累积功德在图像叙事中得到交融，展现出这类图像的多重叙事功能。尽管由于禅观和供养的不同诉求会造成壁画细节上的矛盾和冲突（如北壁的佛名改动），却十分生动地反映出禅修者与供养人两种需求的互动关系。

（3）佛教图像中思想理念和修行法门的表达通过不同情节的连缀、杂糅或套嵌来实现。这是敦煌壁画极具特色的创作手法，也为佛教史研究提供宝贵的图像资料。作为禅观实践的视觉呈现，第 285 窟南壁图像将多情节故事画进行穿插排布以呈现观修次第，反映出佛教史中观修五悔和法华三昧观法相结合的尝试。此外，南壁将两个不同出处的“佛前闻法”以相同的图式连缀并置建立“随喜”的叙事意涵，西壁两龛坐禅比丘像将兜率净土和未来人间净土两种不同语境的图像叙事相“套嵌”，均是极为突破常规的表现方式。

构建各图像之间的逻辑关系是把握它们如何阐释佛学理念的重要途径。以上对第 285 窟图像叙事策略的分析可以为佛教图像研究提供一种更贴近佛教自身的宗教学视角。对叙事逻辑的梳理和构建，其意义并不在于去找寻一种程式化的解读范式，而是借助其叙事方式和语境更全面地认识佛教中国化进程中的宗教实践和信仰世界。

附记：文章主体内容曾于 2021 年 10 月“陆疆与海疆：多元文明的交流与共生”博士生学术会议上作口头报考。

① 扬之水《佛入中土之“栖居”（一）——敦煌早期至隋唐石窟窟顶图案的意象及其演变》，氏著《曾有西风半点香》，北京：生活 · 读书 · 新知三联书店，2012 年，第 7 页。

新发现的三件绵阳西山观道教造像残石及其有关问题

董华锋[1]　夏伙根[2,3]　彭　冰[3]

（1. 四川大学　考古文博学院，四川　成都　610064；
2. 山东大学　历史文化学院，山东　济南　250100；
3. 重庆中国三峡博物馆，重庆　400015）

摘要：重庆中国三峡博物馆收藏有三件道教造像残石，为上世纪五十年代初采集于绵阳西山观。对照谢阁兰早期拍摄的照片及相关记录，可确定其中两件残石的原始位置。这两件残石是探究四川唐代道教史和道教造像的重要新资料：其一，37764 号残石上雕刻两身有题名的供养人像，结合早期照片可知该龛两侧壁的供养人组成了完整的道教社邑，直观反映出四川唐代道教社邑的结构。这种结构在同时期的佛教社邑中同样流行。其二，37766 号残石左侧有一则“至德二年”题刻，细致观察原石笔划，综合分析干支、纪年称谓等因素，可确定此“至德”是由“武德”改刻而成的；武德年间是四川佛道造像由南北朝向唐代过渡的重要阶段，结合近年来的考古新发现，我们即可大致厘清这一转折过程的基本状况。

关键词：西山观　谢阁兰　道教社邑　武德造像

中图分类号：K879.3　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2023）02-0063-12

一、三件造像残石的基本情况

重庆中国三峡博物馆收藏有三件造像残石，分别编号为 37764 号、37765 号、37766 号。根据档案记载，这三件造像残石均为上世纪五十年代初采集自绵阳西山观。基本情况如下：

收稿日期：2022-03-08

基金项目：国家社科基金重大招标项目“四川新出土南朝造像的整理与综合研究”（18ZDA222）；国家社科基金一般项目“四川邛崃龙兴寺遗址 1947-1948 年出土遗物整理研究”（22BKG022）

作者简介：董华锋（1982-　），男，山西昔阳人。教授，博士生导师，主要从事佛教考古、敦煌学研究。夏伙根（1981-　），男，安徽宁国人。博士研究生，副研究馆员，主要从事藏品管理与文物研究、秦汉考古研究。彭冰（1984-　），女，重庆市人。副研究馆员，主要从事书画保管、鉴定与研究及宗教艺术研究。

（一）37764 号残石

图 1 37764 号造像残石正面
（重庆中国三峡博物馆供图）

砂岩质，残宽 35.8，残高 33 厘米，残厚 10 厘米。残石正面浮雕两排供养人像（图 1）。上排两身供养人仅存长袍的下摆及双足。下排两身供养人保存略完好，均为男性，头戴幞头，四分之三侧面朝外，身着圆领袍服，腰束带。靠前一身供养人大腿中部以下残失，残高 21.3 厘米，双手合十于胸前，此供养人前有题名“平正骑都尉息雍金□”。靠后一身供养人膝部以下残失，残高 24.4 厘米，双手相交笼于袖中，此供养人前有题名“骑都尉严智辩”，其后方也有一则题名，仅存一“邓”字，应为后一身供养人的题名。此造像残石略呈菱形，无法稳固竖立，入藏后增补了石膏制作的底座。

比对谢阁兰 1914 年拍摄的照片[①]，不难确定，37764 号造像残石源自丙号大石上大龛（下文简称“丙石大龛”）的左[②]侧壁（图 2、3、4）。

图 2

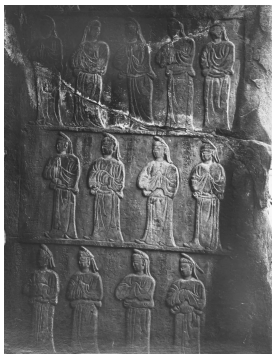


图 3

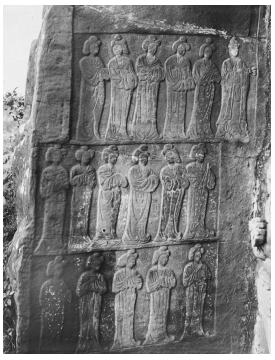


图 4

（图 2 绵阳西山观“丙石大龛”，谢阁兰摄；图 3 绵阳西山观“丙石大龛”左侧壁，谢阁兰摄；图 4 绵阳西山观“丙石大龛”右侧壁，谢阁兰摄）

在《中国西部考古记》中，谢阁兰对此龛做了较详细的记载，并特别描述了龛内的供养人：

> 丙，又西，别有一大石，凿如洞形，宽二公尺五十分，深一公尺八十分。中为佛坐像。旁为尊者菩萨诸像。背面亦有雕像。其两壁所雕之信男信女像，为四川佛龛中造像之美品。左右各三行，平面浮雕二三公毫。其绘画及其轮廓，与龙门之信

① 文中谢阁兰摄照片均采自 Victor Segalen, Gilbert de Voisins & Jean Lartigue, *Mission archéologiques en Chine* (1914-1917), *L'art funéraire à l'époque des Han*, Paris: Paul Geuthner, 1923-35. 3 volumes.

② 本文的“左右”以造像本身的左右为准。

男信女雕壁，盖属同一体范。其所保存之美丽庄严，惟旧时之毛笔绘画可以拟之。

此为唐时作品，缘其信男之冠，与“乙”石所刻相类也。①

不过，谢阁兰这一描述存在两处错漏之处：其一，“中为佛坐像”。结合中国营造学社 1939 年拍摄的照片，可以确认，此处的“佛坐像”实为一身道教造像。其二，“其两壁所雕之信男信女像……左右各三行”记述不准确，左侧壁的男性供养人共有 4 行，而非 3 行。

有关“丙石大龛”的年代，上引描述中根据供养人的服饰，将其推断为“唐时作品”，即所谓“信男之冠，与‘乙’石所刻相类也”。而“乙”石“上有一近代所建之亭，石上雕有信男女诸像，上有咸通（八七一）年号”。根据这一情况可断定，所谓“乙”石即为今编号 31 号的龛，此龛内主尊右侧与供养人之间有一则题刻②：

敬造天尊老君一龛，以咸通拾贰年山月三月十一日癸黄公录斋雨中三□表庆□。专主社务□书人景好古三洞道士道□□灵寿。

因此，更准确地来讲，谢阁兰认为“丙石大龛”的年代在咸通十二年左右。这一看法与梁思成“初唐造像”③ 的断代意见存在较大差异。实际上，从龛内造像的样式及正壁菩萨像下方雕刻的罐生莲台等图像来看，该龛的年代应为初唐时期。

（二）37765 号残石

砂岩质。残长 33. 5，残宽 17，残高 13. 8 厘米。此残石为一龛摩崖造像的右上方一角（图 5）。残石中部开拱形龛，龛残长 17. 5，高 10. 8 厘米，龛外右上方残存小部分素面龛楣。龛内现存 2 身造像的头部：左侧一身为主尊，头戴莲花冠，面形方正，有双层素面头光；右侧一身为胁侍，头戴莲花冠，面形方正，同样有双层素面尖桃形头光。

此残石残损过多，残存部分特征不够明显，比对谢阁兰及中国营造学社 1939 年拍摄的照片，目前尚难确认具体是哪一龛。

图 5　37765 号造像残石正面（重庆中国三峡博物馆供图）

① ［法］色迦兰撰，冯承钧译《中国西部考古记》，北京：国家图书馆出版社，2011 年，第 100 页。

② 四川省文物考古研究院、绵阳市文物局《绵阳龛窟：四川绵阳古代造像调查研究报告集》，北京：文物出版社，2010 年，第 55 页。

③ 梁思成著，林洙整理《梁思成西南建筑图说（手稿本）》，北京：人民文学出版社，2014 年，第 111 页。

（三）37766 号残石

砂岩质，残石高 16 厘米，宽 52 厘米。残石中部靠右处开一龛，龛外左侧阴刻一则题记（图 6）。右侧龛宽 11，残高 14.9，深 6.3 厘米，龛外右侧中部残存一段素面龛面。龛内雕一身坐像，连座残高 14.9，佛残高 7.5 厘米。主尊胸部以上及台座束腰部以下残失。从残存部分看，主尊胸前束带打结，外着双领下垂式袈裟，袈裟下摆垂覆于台座之上，左手持物上举于胸前，右手掌心向上握火焰纹宝珠置于右膝上，双腿盘坐。主尊两侧各浮雕一身胁侍人物，躯干上部及头部残失。龛外左侧雕一则题刻，竖刻，楷书，现存 3 行，自右向左录文如下：

图 6　37766 号造像残石正面（重庆中国三峡博物馆供图）

图 7　绵阳西山观丁石局部龛像（谢阁兰摄）

1. 至（?）德二年太……

2. 八日三洞弟……

3. □□□像一……

谢阁兰《中国西部考古记》中曾提及这一题刻：

> 丁、更西十至十二公尺，有一大石……同一石之石刻文，有大业十年（六一四年）至德二年（七五七年）两年号……①

这一记载中的“至德二年（757）”年号显然指的是 37766 号造像残石上的题刻。也就是说，37766 号造像残石源自谢阁兰编号为“丁”的大石上。再比对谢阁兰所拍照片即可确定，37766 号造像残石在丁石上的原始位置为图 7 方框内的部分（图 7）。

① ［法］色迦兰撰，冯承钧译《中国西部考古记》，第 100 页。

二、37764 号残石及“丙石大龛”反映的四川唐代道教社邑

如前所述，37764 号造像残石上残存部分供养人题名。对照谢阁兰所摄“丙石大龛”两侧壁照片，可将所有供养人题名录文如下。

左侧壁为男性供养人，共四排，从上往下，第一排共三身，自内向外分别为：

检校本观主三洞道士陈……/紫极宫三洞道士蒲仲虚/上座骑都尉陈仁智

第二排，共五身，自内向外为：

录事……/云骑尉王仁行/王文□/史大娘/□□禄

第三排，共四身，自内向外为：

平正骑都尉息雍金石/骑都尉严智辩/邓行举/兵部品子王承家

第四排，共四身，自内向外为：

兵部品子/王玄运/雍行敷/王德满

右侧壁为女性供养人，共三排。从上往下第一排，共六身，自内向外为：

……高玄道士张太极/上座杨大娘/录事张大娘/平正张释迦/文妙法/雍法相

第二排，共六身，自内向外为：

陈净妃/孙正因/王三娘/朱妙光/雍舍娘/□□□

第三排，共五身，自内向外为：

倪细紧/王四禄/邓仏娘/杨光足/□□□

通观该窟两侧壁的供养人题名，左侧壁大部分男性供养人和右侧壁少数女性供养人的姓名前冠有不同的称谓。这些称谓大体分为四类：

第一类为道士的修道位阶。这类供养人共 3 人，他们位居整个供养人行列的最前端，被称作“三洞道士”或“高玄道士”。按照初唐道教法位制度[①]，“高玄道士”又称“高玄弟子”，是高玄法位的第三个位阶，排在正一法位之前。“三洞道士”指洞真上清法位的获受者，亦称“无上洞真法师”，处于整个法位阶次的上层，仅次于大洞/三洞法位。需注意，“三洞道士”与“三洞法师”有所区别，“三洞法师”又称“大洞三景弟子、无上三洞法师”，为初唐修道的最高位阶。

第二类为道教宫观的三纲。这类供养人共 3 人，他们也在供养人行列的前端，其中，称“观主”者 1 人，称“上座”者 2 人，男女各一。这是依照唐律规定设置的道教宫观“三纲”的成员，即所谓：

① ［唐］金明七真《三洞奉道科戒仪范（敦煌本）》卷 2，张继禹主编《中华道藏》第 42 册，北京：华夏出版社，2004 年，第 32c–37a 页。

观有上座、观主、监斋，寺有上座、寺主、都维那，是为“三纲”[①]。

四川地区的唐代道教宫观一般都设有三纲，除绵阳西山观外，再如益州至真观，卢照邻《益州至真观主黎君碑》载“上座、监斋、某[②]等，并流回左映，策地景于丹田；浩气中升，养天倪于紫室”。

第三类为官称。这类供养人共 6 人，均为男性。第一排的陈仁智、第三排的雍金石、严智辩为骑都尉，第二排的王仁行为云骑尉。在唐代，凡有军功者授以勋官，最高一阶称为“上柱国”，视正二品，需经“十二转”才能达到，其下为柱国、上护军、护军、上轻车都尉、轻车都尉、上骑都尉、骑都尉、骁骑尉、飞骑尉、云骑尉、武骑尉。题名中的骑都尉为勋官十二转之第五转，视从五品，云骑尉为第二转，视正七品。

另外，第三排有“兵部品子王承家”，第四排有“兵部品子”。唐制规定，五品以上的官员都有荫子孙的权力，受荫者的品级视其父官品等次而定：“凡用荫，一品子，正七品上；二品子，正七品下；三品子，从七品上；从三品子，从七品下；正四品子，正八品上；从四品子，正八品下；正五品子，从八品上；从五品及国公子，从八品下”[③]。题名中的王承家应是因家世荫官出任兵部品子的。

第四类为民间社邑头衔。男女供养人行列中各有“录事”1 人、“平正”1 人，他们或紧随道士、三纲之后，或位于一排供养人的最前方。“录事”和“平正”均是社邑首领的头衔。

录事在敦煌等地的唐代社邑资料中多有发现。一般而言，录事的基本职责为掌管社邑文书，有时也有举弹善恶的职责[④]。“平正”之意与“自正正人”相近。这一头衔在东晋南北朝时期的邑义中极少发现，在唐代包括敦煌在内的其他地区的社邑资料中也鲜见其踪影。现有的资料中可与之对比分析的是房山石刻，如“幽州邑平正卢庭晖、录事［李］闰国，合邑五十四人等敬造。建中四年四月八日上”“幽州石经邑平正卢庭晖、录事李间（闰）国，合邑一百一十人等敬造。贞元九年四月八日上”[⑤] 等。值得注意的是，在房山石刻的这类题刻中，“平正”与“社官”交替出现，并与录事形成组合，且前揭“平正卢庭晖”在同时期的其他题刻中也被称为“社官卢庭晖”，如“幽州石经社官卢庭晖、录事李闰（国），合邑一百廿五人等造经一条。贞元十年四月八日上。”[⑥]。故此，“平正”的含义大致与“社官”相当，或为“社官”之别称。与房山石

① ［唐］长孙无忌编纂，刘俊文笺解《唐律疏议笺解》卷 6《名例六》，北京：中华书局，1996 年，第 528 页。
② “某”即益州至真观主黎某。
③ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 45《选举志下》，北京：中华书局，1975 年，第 1172 页。
④ 郝春文《中古时期社邑研究》，上海：上海古籍出版社，2019 年，第 120 页；杨森《谈敦煌社邑文书中“三官”及“录事”“虞侯”的若干问题》，《敦煌研究》1999 年第 3 期，第 82-83 页。
⑤ 北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组《房山石经题记汇编》，北京：书目文献出版社，1987 年，第 116、131 页；贾艳红《房山石经题记中唐代社邑首领的几个问题》，《中南大学学报（社会科学版）》2019 年第 2 期，第 165 页。
⑥ 北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组《房山石经题记汇编》，第 133 页。

刻不同的是，绵阳西山观“丙石大龛”供养人行列中的平正位居录事之后。“丙石大龛”两侧壁的供养人除道士、三纲之外，其余均应当是社邑的成员，共 28 人。

通过上述分析，我们可以清晰地看到，绵阳西山观“丙石大龛”是由民间道教社邑组织开凿的。虽然该社邑的名称并没有保存下来，但其结构独具特色，基本特征为：以不同位阶的道士为导引，道教宫观的三纲参与其中，社邑首领及成员则是开龛造像的主体。这应该是唐代四川民间道教社邑的基本特征。该特征在同时期四川地区的其他道教社邑材料中也得到了体现，如阆中石室观唐神龙二年（706）《石室神仙窟明真社碑》。碑文载：

> （前略）今有明真社老侯永仁，忝为后胤。晓知三界，□化难停，□了三常，朝霜易灭，故能厉己。率他将诸识信，仙台观主何至真，社长侯行敦，录事侯君定，洞神弟子黄法忻，洞神弟子侯德本，奉国府校尉罗建厚，弟子侯孝敬、弟子张公愔、弟子侯文辉、弟子侯公护、弟子王君辽、弟子王普之、弟子鲜于惠南等一十三人，心存碧树，常慕正真，各知财属五家，先用者得。故割舍临用，抽拔淨财，上为皇帝陛下，爰及一切仓（苍）生，敬造灵宝尊经卅卷，通（?）前十斋社经一百卷藏此室，置墓石心。将示后贤，流传千载。福同良井，报似恒沙。因果相由，如经无尽。夫刊岩石，石勒高碑，绍隆三宝，万代无□，流通供养。洞神女弟子范智靖、罗六娘、何招娘、罗向娘、侯饶娘、何□娘、王丑娘、任菀娘、罗玉胜、侯弘妙、侯守娘、邓道娘、侯贞洁、陈婢（?）娘，高玄女弟子何慈娘、王足、母罗。大唐神龙二年太岁景午正月十五日，社女男等勒碑题名，成就讫。（后略）[①]

该碑记载了唐神龙二年石室观施造道经之事。这次施造活动参与人员众多，以明真社成员为主体。明真社有社老 1 人，社长 1 人，录事 1 人，社女男（称为“弟子”或“女弟子”）31 人。“社老”“社长”“录事”均为社邑的首领，前二者是“三官”[②] 成员，但并不是常设的，绵阳西山观“丙石大龛”的社邑就未设三官。“录事”同见于明真社和“丙石大龛”，是道教社邑组织中十分重要的角色，是主持社内日常事务的人物。除道教社邑成员外，明真社的施造活动同样有道士和三纲参与其中：不同位阶的道士有洞神弟子 2 人，洞神女弟子 14 人，高玄女弟子 3 人；三纲中的参与者为“仙台观主何至真”。

进一步翻检资料，我们还会发现，四川唐代道教社邑的这种结构与同时期的佛教社邑也十分相似，后者的组织结构中同样不仅有社邑首领及其成员，而且也有寺院三纲的成员。安岳上大佛摩崖造像第 6 龛天宝十四载（755）造像记[③]是四川唐代佛教社邑的典型代表。在这一社邑中有录事 1 人，平正 2 人，判曹 2 人，社老 2 人，另有社人若

① 蒋晓春《四川阆中石室观摩崖题刻调查报告》，《四川文物》2016 年第 2 期，第 45 页。

② 杨森《谈敦煌社邑文书中“三官”及“录事”、“虞侯”的若干问题》，第 81 页。

③ 四川大学考古学系、四川大学考古学实验教学中心、成都文物考古研究所、安岳县文物局《四川安岳上大佛摩崖造像调查简报》，《敦煌研究》2017 年第 4 期，第 5 页。部分文字有修订。

干；同时，寺院三纲中的“上座”也参与其中：

□□社户天宝十四载岁次乙未三月七日，两社敬□□涅槃变一龛供养。上座胡敬宾，录事黄□□，判曹杨道謹、判曹□□□，平正王大亮，平正赵承训，社老乐□□，社老□待言，□□□□陈光祖、□光守、□□□□□□法成、杨□□□□□□□□敬□□□□……

总体来说，绵阳西山观“丙石大龛”的供养人组成了一个结构完整的道教社邑，是四川地区道教社邑的典型标本。该社邑的结构特征及其与佛教社邑的相似性均深化了我们对该区域唐代民间结社的认识。

三、37766 号残石题刻与四川地区武德时期的造像

（一）37766 号残石题刻的年代

图 8 “至德二年”题刻（谢阁兰摄）

37766 号残石左侧有“至（?）德二年”题刻。该题刻下半部分已残失，结合谢阁兰照片（图 8）可知其原应为每行满行 10 字，共 3 行，录文如下：

1. 至（?）德二年太岁己卯三月
2. 八日三洞弟子女□□敬
3. 造天尊像一龛供养

这则题刻的纪年颇有争议。1914 年，谢阁兰调查后将其识读为“至德二年”。1932 年成书的民国版《绵阳县志》卷九“艺文·金石”条下也收录了这则题刻，但有不同的看法[①]：

西山观武德造像记，原本武德二年（619）太岁己卯三月八日，三洞弟子文（缺二字）敬造天尊像一龛供养云。首武字漫灭，为谬妄子劖作至字。考至德年号，前属陈后主，后属唐肃宗，岁甲均非已，惟高祖二年为己卯始建唐基，与大业造像为一石，字体亦相远。

这一记载认为题刻中的纪年原本为“武德二年”，后被改作“至德二年”，并进一步提出，此题刻若为“至德”的话则“岁甲均非已”。“至德二年”为丁酉，而“武德二年”为己卯，前者与题刻中的“太岁己卯”显然不合。1939 年，梁思成等人调查了西山观，《梁思成西南建筑图说》援引《绵阳县志》也认为“‘武’字漫漶，后人忘劖为

① 蒲殿钦等修，崔映棠等纂《绵阳县志》，成都：巴蜀书社，2017 年，第 557 页。

‘至’”①。

《绵阳县志》的说法中涉及一个重要的问题，即如何理解摩崖题刻的后期改刻。目前来看，川渝石窟中确实存在不少后期改刻现象，有的龛像改刻后还会再次镌刻题记。虽然《绵阳县志》所说的仅改刻题刻中一字的情况十分少见，但摩崖题刻的后期改刻本身是一种比较常见的现象，广元千佛崖菩提瑞像窟（第 366 号窟）就是一个典型的例证。该窟北壁东侧近窟口处有一通摩崖石碑，碑额篆书“菩提像颂”，碑名为《大唐利州刺史毕公柏堂寺菩提瑞像赞并序》；五代前蜀乾德六年（924）时，此碑中部被磨平，改刻为妆彩记②。

图 9　37766 号残石左侧题刻
（重庆中国三峡博物馆供图）

要确定这则题刻是否确由“武德”改为“至德”，还须回到题刻实物（图 9）。观察 37766 号残石，该题刻中的字形近“至”，这是前人将其识读为“至”的主要原因。此“至”字的字口比其他字较深、较粗，字体也比其他字偏大，有明显的改刻痕迹。进一步观察，我们还会发现，“至”字右上角有明显的戈字钩，这是“至”字没有的笔划，而是“武”字残留下来的。综合 37766 号题刻原石上的这些现象，“至德二年”题刻中的“至”字确是后期改刻而成的，原应为“武德二年”。

实际上，若从纪年制度的角度来考察，我们同样可以确定 37766 号残石上的题刻原本不应是“至德二年”。“至德”为唐肃宗时的年号，共 3 年，该年号称“载”，不称“年”。《旧唐书·玄宗纪》载：“（天宝）三载，正月，丙辰（申）朔，改年为载。”③ 这种用法一直延续到了至德三载，这一年“（二月）丁未，上御明凤门，赦天下，改元乾元，尽免百姓今载租、庸，复以载为年”④。也就是说，唐代历史上，从玄宗天宝三载（744）到肃宗至德三载（758）期间称“载”，其余年号，包括武德在内，则都称“年”。四川地区石窟中发现的至德年号题刻实物也证明了这一点，如安岳寂光寺摩崖造像第 4 龛造像记：

① 梁思成著，林洙整理《梁思成西南建筑图说（手稿本）》，第 111 页。
② 四川省文物管理局、成都文物考古研究所等编《广元石窟内容总录·千佛崖卷》，成都：巴蜀书社，2014 年，第 355 页。
③ ［后晋］刘昫撰《旧唐书》卷 9，北京：中华书局，1975 年，第 217 页。
④ ［宋］司马光编著，［元］胡三省音注《资治通鉴》卷 220“唐肃宗乾元元年”，北京：中华书局，1956 年，第 7052 页。

三□山寂光□师……，奉为皇帝陛下、丞郡县□……变□□赏□天……岳□□郡善乡故□通建□……德□光道□社□□□氏五□□……□□□□三人发心敬造前件功……□元□□家□平安□□□□□……。维大唐至德二载太岁丁酉十月九日□……永为供养，□庆……

（二）四川地区武德时期的造像

6 世纪末至 7 世纪初（即隋至唐初贞观时期）是四川造像从南北朝向唐代过渡的重要阶段。过去，王剑平、雷玉华等人曾对这一阶段的四川造像做过初步研究[①]。但总体而言，材料较少，且主要集中在隋代大业和唐代贞观时期，位居二者之间的武德年间的材料极少。即便从全国范围内来看，武德年间的情况也不甚明了。37766 号残石无疑为我们探索四川地区武德时期的造像样式提供了不可多得的纪年资料。

37766 号残石上的武德二年龛像残损严重，结合谢阁兰的照片可对其基本情况补充如下信息（图 10）：圆拱形龛，双层素面龛面，主尊头戴莲花冠，束腰台座两侧各有一狮子，狮子前腿直立，后腿蹲地，狮尾上竖。

近年来，我们在四川地区的石窟调查过程中新发现 2 处武德纪年龛像，可与 37766 号残石对照分析这一时期的造像样式。

图 10

图 11

（图 10　绵阳西山观丁石“武德二年”龛，谢阁兰摄；图 11　安岳佛耳岩第 45 龛，张亮摄）

第一处是安岳永清佛耳岩摩崖造像第 45 龛[②]（图 11）。该龛为圆拱形龛，宽 31、高 49 厘米。龛面分两层：内层为圆拱形，饰缠枝纹；外层为尖拱形，阴线刻火焰纹，龛楣中部雕三个圆圈，内各雕一结跏趺坐佛。龛内正壁雕一横长方形坛基。龛底中央雕一罐，罐内伸出莲茎，莲茎顶部结大莲台，其上承托一佛二弟子二菩萨。佛连座高 18，

① 王剑平、雷玉华《6 世纪末至 7 世纪初的四川造像》，《成都考古研究（二）》，北京：科学出版社，2013 年，第 357–371 页。

② 四川大学考古学系、安岳县文物管理局《四川安岳县永清镇佛耳岩摩崖造像调查简报》，《南方民族考古》第 19 辑，北京：科学出版社，2021 年，第 75 页。

像高 15 厘米，着通肩式袈裟，衣纹于腹前呈 U 字形，双手托物于腹前，跣足倚坐于方台之上。左右侧弟子均为立像，着交领袈裟，居左者双手托一经函于胸前，居右者双手拱于胸前。左右侧菩萨均立于仰莲台上，均着长裙，裙腰外翻，披巾自两肩垂下，绕臂后下垂及座，长璎珞自两腹侧垂下，于双腿前横过一道，腹部微鼓。左侧菩萨左手置左胸前，右手置于右腹侧，右侧菩萨左手掌心向内握瓶于左腹前，右手执柳枝于右胸前。龛内基坛左右两侧各雕一力士像。力士颌下有短须，左侧力士左手曲肘执一长棍状兵器，右手似置于腹前，右侧力士双手捧一棍状物于胸前，棍状物一端置于头右侧。二力士前各雕一狮子，风化严重，从残迹看，狮子前腿直立，后腿蹲地，狮尾上竖。龛外右侧下部浅浮雕四身供养人立像，均朝向龛内主尊。龛外右侧上部阴刻一则武德三年（620）题记，竖刻，楷书，共 6 列，自左至右录文如下：

大唐武德三年九月八日，弟子□□□为□□□□及见在……

第二处是江油龙凤镇塔子梁摩崖造像第 12 龛（图 12）。该龛为圆拱形龛，宽 45，高 57 厘米。双层龛面，均为素面，外层为尖拱形，内龛为拱形。龛内正壁雕坛基，上雕一佛二弟子二菩萨。主尊内着袒右式僧祇支，胸前束带打结，外着双领下垂饰袈裟，袈裟下摆覆于束腰台座上，台座正面浮雕一香炉。主尊左手扶膝，右手施无畏印。二弟子双手合十，立于莲台之上。弟子外各立一菩萨。菩萨饰长璎珞，下着裙，立于莲台之上。主尊台座两侧各有一狮子。左侧狮子前腿一腿直立，另一腿抬起，后退蹲地，右侧狮子前腿直立，后退蹲地。龛外左侧有一则武德九年（626）题刻，有界格，共 6 列，楷书，阴刻，自右向左录文如下：

图 12　江油塔子梁第 12 龛
（作者拍摄）

武德九年十二月十一日，昌隆县亡董善愿敬造供养。

从上述 3 处纪年龛像来看，四川地区武德年间的龛像规模较小，以小型浅龛为主，道教造像与佛教造像在窟龛形制、造像组合、造像样式等方面都很相似，主要特征如下：

其一，龛形。这一时期的龛形多为拱形龛，尖拱形龛楣，双层龛面。龛面以素面为主，这种龛形是从隋代继承而来的，特别是在大业年间的龛像中十分流行，代表性材料如潼南大佛寺隋大业六年的 3 龛道教造像、绵阳西山观隋大业六年、大业十年龛像。安岳佛耳岩第 45 龛的龛面略有不同，装饰有卷草纹、火焰纹、圆圈内小坐佛等纹样，这是后来主要在贞观年间流行的新样式，代表性材料如贞观二年的皇泽寺 13 号龛、贞观

八年的梓潼卧龙山千佛崖西面、北面龛等。

其二，主尊样式。这一时期龛内的主尊以双领下垂式衣袍为主，胸腹前束“十”字形结带，衣袍下摆悬垂于台座之上。垂下的衣摆上端大体呈三瓣，下端是连续反复的Ω纹，衣摆的边缘较为平直，几乎没有外侈；这些特征与四川地区南朝时期的造像很相近，如成都万佛寺出土的川博 1 号坐佛像、福感寺遗址出土单体坐佛像等，显然是从南朝继承下来的。但同时也出现了一些新的做法：武德年间龛像主尊衣袍右领绕过腹部后在左腋下内折，这与南朝时期右领搭于左前臂或左肩上的做法是不一样的。

综合这些情况来看，四川地区武德年间的造像既有继承自南朝、隋的一些因素，也出现了一些后来才流行的新因素，是四川佛道造像样式由南北朝向唐代过渡的关键时段。

四、结语

上世纪 50 年代初，绵阳当地修造粮库取石，西山观摩崖造像遭到严重破坏，很多造像没能保存下来。重庆中国三峡博物馆收藏的 3 件残石虽残损严重，但将造像原石残块与谢阁兰等人早年的照片、记录等资料统合分析，互相补充、校正，我们不仅可以复原残石的原始位置，还可进一步展开唐代道教社邑和武德年间造像样式等相关问题的讨论。可以说，新发现的三件绵阳西山观造像残石是四川唐代道教史和道教造像研究的宝贵资料。

敦煌寺院建置沿革考

鲍宗伟

（浙江师范大学　出土文献与汉字研究中心，浙江　金华　321004）

摘要：本文主要讨论吐蕃与归义军时期敦煌寺院的建置与沿革情况，分四个时期：吐蕃初期、吐蕃后期、归义军前期和归义军后期。吐蕃初占沙州，始有九僧寺三尼寺正常运转，后来兴善寺、安国寺、禅定寺恢复启用。但是兴善寺、禅定寺不久被废置或者改额。吐蕃后期，新建永康寺、永寿寺、圣光寺。重启三界寺和净土寺，此时敦煌官寺有十三僧寺五尼寺。永康寺、永寿寺是以吐蕃僧人为主的寺院，随着吐蕃统治的瓦解，两寺消失不见。归义军前期的近百年时间，敦煌一直保持有十一僧寺五尼寺。曹氏归义军时期的显德年间始建显德寺，969 年前建乾明寺。敦煌官寺至此再次达到十三僧寺五尼寺的规模。除官寺以外，吐蕃时期和归义军时期还有一些民间寺院，如灵树寺、奉唐寺、龙光寺、圣寿寺、法门寺、端严寺、大悲寺、大业寺等。这些民间寺院与上述官寺存在什么样的联系，由于材料的缺乏，很难得出定论，有待深入研究。总之，不同历史时期，敦煌寺院的数量不同。弄清每一时期寺院的存续与废置，对于研究敦煌佛教历史以及写卷断代具有重要的参考价值。

关键词：敦煌文献　吐蕃时期　归义军时期　寺院

中图分类号：K870.6　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2023）02-0075-16

敦煌位于河西走廊的西端，为中原沟通西域的交通枢纽，控扼丝绸之路的咽喉，中西方文化在此交融汇聚，所谓“华戎所交，一都会也”。因此地理之便，敦煌比内地更早地接触到佛教，而且很快在民间流行起来。敦煌悬泉汉简有这样的记载：“少酒薄乐，弟子谭堂再拜请，会月廿三日，小浮屠里七门西入。”汉简的年代在公元 51 年到 108 年之间，“浮屠”是佛陀或者佛塔的音译。在此之前，西汉哀帝元寿元年（前 2），由博士景宪笔录，大月氏王使伊存口授的《浮屠经》，一般认为是我国最早的汉译佛经，亦以“浮屠”为名。敦煌以“浮屠”命名里坊，说明东汉时佛教已经在民间生根发芽，“小浮屠里”或许有中国最早的寺院[①]。今莫高窟第 156 窟前室北壁尚存晚唐人墨

收稿日期：2022-10-21

基金项目：国家社科基金冷门绝学研究专项学术团队项目“敦煌残卷缀合总集”（20VJXT012）

作者简介：鲍宗伟（1975-　），男，山东肥城人。文学博士，讲师，主要从事敦煌文献与历史的研究。

① 参荣新江《敦煌学新论（增订本）》，兰州：甘肃教育出版社，2021 年，第 14 页；杜斗城等著《河西佛教史》，北京：中国社会科学出版社，2009 年，第 1 页；方广锠《汉文佛教文献学概论》，北京：社会科学文献出版社，2023 年，第 63 页。

书《莫高窟记》十行，其中有：“晋司空索靖题壁，号仙岩寺。”索靖是西晋著名的书法家，其题写在莫高窟上的“仙岩寺”，是目前所知最早的敦煌寺名。南北朝时期，敦煌佛寺的数量已经不胜枚举。《魏书·释老志》云：“凉州自张轨后，世信佛教。敦煌地接西域，道俗交得其旧式，村坞相属，多有塔寺。”① 根据敦煌写经题记及莫高窟题记，此时敦煌的寺院有法海寺、普济寺、福祥寺、慈悲宝幽寺、□严宝珠寺等。至隋有崇教寺，S. 2048《摄论章》卷第一尾记：“仁寿元年（601）八月廿八日，瓜州崇教寺沙弥善藏在京辩才寺写摄论疏，流通末代。比字校竟。”② 隋文帝时废除郡一级的政区建制，改为州县两级制，敦煌郡一度被改为瓜州③，所以上揭瓜州崇教寺实为敦煌寺院。

敦煌文献中官私文书、寺院文书等材料多集中于吐蕃和归义军时期（时间在 788–1002 年之间），因此关于这两个时期的寺院研究成果最多。藤枝晃曾论述十七大寺与兰若、禅窟，孙修身对三界寺的出现时间、活动与寺址进行了考索④。施萍婷在《三界寺·道真·敦煌藏经》中搜集有很多关于三界寺的资料⑤。陈大为研究团队对净土寺、三界寺、龙兴寺、开元寺、金光明寺、灵图寺、大云寺、报恩寺、大乘寺等有一系列的研究⑥。马德考证灵图寺及灵图寺窟⑦。李正宇《敦煌地区古代祠庙寺观简志》是敦煌寺院研究的重要成果，其文把敦煌地区不同历史时期的寺院搜罗繁密，一一考证寺址、

① ［北齐］魏收撰《魏书》卷 114《释老志》，北京：中华书局，1974 年，第 3032 页。

② S. 2048《摄论章卷第一》，图版见方广锠、吴芳思主编《英国国家图书馆藏敦煌遗书》第 32 册，桂林：广西师范大学出版社，2014 年，第 201 页。

③ 李正宇《敦煌地区古代祠庙寺观简志》，《敦煌学辑刊》1988 年第 1、2 期，第 74–76 页。

④ ［日］藤枝晃《敦煌の僧尼籍》，《东方学报》第二十九册，1959 年，285–337 页。孙修身《敦煌三界寺》，原载《甘肃省史学会论文集》，1982 年；后收入《中国敦煌学百年文库（宗教卷一）》，兰州：甘肃文化出版社，1999 年，第 51–62 页。

⑤ 施萍婷《三界寺·道真·敦煌藏经》，《1990 年敦煌学国际研讨会文集·石窟考古编》，沈阳：辽宁美术出版社，1995 年 7 月，第 178–210 页；收入《中国敦煌学百年文库（宗教卷一）》，兰州：甘肃文化出版社，1999 年，第 274–294 页；又收入《敦煌研究文集·敦煌研究院藏敦煌文献研究篇》，兰州：甘肃民族出版社，2000 年，第 289–319 页；又收入《敦煌习学集（上）》，兰州：甘肃民族出版社，2004 年，第 140–169 页。

⑥ 陈大为《晚唐五代宋初敦煌净土寺研究》，首都师范大学硕士学位论文，2005 年；陈大为、王秀波《敦煌三界寺建置沿革考》，《传统中国研究集刊》第 14 辑，上海：上海社会科学院出版社，2016 年，第 87–97 页；陈大为《敦煌龙兴寺与其他寺院的关系》，《敦煌学辑刊》2009 年第 1 期，第 52–63 页；王秀波《唐后期五代宋初敦煌三界寺研究》，上海师范大学硕士学位论文，2014 年；陈大为《敦煌龙兴寺的由来——兼论唐五代时期的龙兴寺》，《龟兹学研究》第五辑，乌鲁木齐：新疆大学出版社，2012 年，第 621–633 页；陈大为、陈菡旖《敦煌开元寺史事辑考》，《史林》2016 年第 4 期，第 71–78 页；陈菡旖《唐五代宋初敦煌开元寺研究》，上海师范大学硕士学位论文，2015 年；陈卿《唐后期五代宋初敦煌金光明寺研究》，上海师范大学硕士学位论文，2015 年；陈大为、陈卿《唐宋时期敦煌金光明寺考》，《敦煌学辑刊》2016 年第 2 期，第 48–61 页；高雪《唐五代宋时期敦煌灵图寺研究》，上海师范大学硕士学位论文，2016 年；卢雅凝《唐五代宋初敦煌大云寺研究》，上海师范大学硕士学位论文，2017 年；莫秋新《唐宋时期敦煌报恩寺研究》，上海师范大学硕士学位论文，2018 年；叶如清《唐宋时期敦煌大乘寺研究》，上海师范大学硕士学位论文，2019 年。

⑦ 马德《灵图寺、灵图寺窟及其他——〈腊八燃灯分配窟龛名数〉丛识之二》，《敦煌研究》1989 年第 2 期，第 1–4+118 页。

文献出处、寺院规模及寺僧活动等，特别是对于“五尼寺”“十一寺”“十二寺”“十六寺”“十七寺”“十八寺”的解释，是对敦煌寺院总体概貌的描述，这些都对笔者启发很大。由于当时有些敦煌文献尚未公布，多数写卷未有明确的断代，条件所限，李文未能在此基础上继续深入①。

不同历史时期，敦煌寺院的数量不同。敦煌寺院的消长隆替，寺院的创建、沿革、废置或改额对于研究敦煌佛教历史以及写卷断代具有重要的参考价值。本文主要研究吐蕃与归义军时期，敦煌寺院建制沿革的历史，以及寺院整体数量的变化，一览敦煌寺院的概貌，共分四个时期：吐蕃初期、吐蕃后期、归义军前期、归义军后期。

一、吐蕃初期（786-807）

公元 786 年，吐蕃攻陷沙州，开始对敦煌的全面统治。由于十年围城，连年战争，敦煌寺院遭到极大破坏。战争结束以后，社会逐渐安定，敦煌佛教僧团也开始进入恢复期，至 788 年始有九僧寺三尼寺。

S. 2729-1《辰年（788）三月沙州僧尼部落米净晉牒上算使论悉诺啰接谟勘牌子历》（以下简称《牌子历》）涉及寺院有龙兴寺、大云寺、莲台寺、灵图寺、金光明寺、永安寺、乾元寺、开元寺、报恩寺等九僧寺，灵修寺、普光寺、大乘寺等三尼寺。还有自潘原堡迁来的僧尼，尚未归入寺。都计僧一百三十九，尼一百七十一。这是吐蕃统治者对当时僧团的第一次人口清查，并在随后四年里对这些牌子历上的僧尼的死亡情况做了注记。细审此九僧寺三尼寺，目前所知龙兴寺、莲台寺、开元寺、大乘寺等在沙州城内，灵图寺、报恩寺、永安寺、普光寺等在城外。十年围城期间，这些城外的寺院实际已经处在吐蕃的控制之下。沙州沦陷以后，因战争逃亡的僧尼陆续回归，破败的寺院开始恢复。至 790 年左右已达到十僧寺五尼寺的规模。除上文所述九僧寺三尼寺外，兴善寺、安国寺、禅定寺等恢复启用。P. 3855《诸寺藏经流通录》有“兴善：信力入印法门十卷、大云经十二卷，道如”，又“安国：五千五百佛名七卷、宝如来三昧八卷、持人菩萨所问十二卷，法岸”②。该卷灵图寺下又有“僧祇律第一，十卷，处净”，据 S. 2729-1《牌子历》注记永安寺“索处净，午年十一月七日死”，午年为 790 年，说明 P. 3855 文书的年代应该在 788-790 年之间。兴善寺和安国寺未在 S. 2729-1《牌子历》中，但随后不久就出现在敦煌僧团大规模的转经活动中。

P. 3138《敦煌诸寺维那请经历》有完整的十僧寺五尼寺记录，录文如下：

龙兴维那氾寺主请第五十 □ 第六十、第卅九、五十五、五十一，转

① 李正宇《敦煌地区古代祠庙寺观简志》，第 70-85 页。

② 图版见上海古籍出版社等编《法藏敦煌西域文献》（以下简称《法藏》）第 28 册，上海：上海古籍出版社，2004 年，第 381 页。

付定。

大云维那昙□（空）[redacted]廿四、第廿三、第卅、第卅四。

报恩维那承恩请第卅三、第十八。

开元维那离暄请第卌八、第卌。

安国维那请卌九、卌二、卅七、十九、五十八。

灵图维那法诠请第廿七、第十三、第六、第五七。

莲台维那道凝请第卅五、第三、第十二、第五十。

乾元维那惠光请第廿、第廿九，教授放。

永安维那请卅六。

金光请卌一、廿八。

兴善维那道通请第七、第九、第十一、五十二。

灵修维那妙智请第十四、第十五、第卅八、第廿五、第十七、第卌六、第卅二、卅五、五十三、廿。

禅定维那明谦请卅三、第廿八，又付定十六、廿七。

大乘维那真元请第一、第二、第四、第十。

普光维那第卅、第卌、第卌四、第廿一、第廿二。①

上揭 P. 3138 的年代约在 795 年左右②，“禅定维那明谦”，在灵修寺与大乘寺之间，禅定寺很可能是尼寺。又据 P. 2583V-04《正月三日尼明谦施舍疏》“右明谦患病，九（久）在床枕，依迟不诠（痊）。今投清净道场，请为念诵。正月三日，尼明谦谨疏”③，可知明谦是比丘尼，推知禅定寺必是尼寺无疑。

禅定寺和兴善寺不久被废置或者改额。

S. 476A、B《敦煌经司付诸寺经本录》（约 800 年）涉及兴善寺等十僧寺，以及四尼寺，没有禅定寺。S. 542V3《敦煌诸寺寺户妻女名簿》与 S. 542V4《戊年六月十八日诸寺丁匠车牛役簿》④ 两件文书是戊年（806）至子年（808）敦煌诸寺寺户妻女名字及出役的记录，文书基本完整，理论上应该包括当时敦煌所有寺院，涉及十僧寺：龙兴

① 录文参方广锠《敦煌佛教经录辑校》，南京：江苏古籍出版社，1997 年，第 755-757 页。大云维那昙空之名据他卷补出。开元维那离暄之“離”，方文疑作“雒”。

② 关于 P. 3138 的断代问题，讨论如下。该卷正背两面，正面为《敦煌诸寺维那请经历》，背面《敦煌诸寺抄经历》，正背两面是相关性很高的共时文书，所涉人名众多。且本卷人名多在 S. 2729-1《牌子历》中。但是 P. 3138“乾元维那惠光”，在《牌子历》中属莲台寺；“莲台维那道凝”后入金光明寺，又出现在 P. 5579（16）V《酉年（817）金光明寺应道场僧尼一十六人牒》中。又酬恩、惠澄、崇恩、怀恩、玄法等同在报恩寺，而《牌子历》中惠澄在开元寺，且羽 694R-1《吐蕃未年（803）闰十月各寺具当寺应管主客僧名数牒》中崇恩籍属开元寺下，惠澄在报恩寺下。由此可知，P. 3138 的年代在 788-803 年间，取其中位，即 795 年左右。

③ 《法藏》第 16 册，上海：上海古籍出版社，2011 年，第 118 页。

④ 关于本卷题名，“丁”下字模糊不清，诸家作“丁壮”“丁仕”“丁口”等等不一而足。细审原卷字形 ，中间“斤”字清晰可辨，左边和下面的半包围结构仍在，总字形类“近”字无点，乃是“匠”字异体。

寺、大云寺、莲台寺、灵图寺、金光明寺、永安寺、乾元寺、开元寺、报恩寺、兴善寺；四尼寺：灵修寺、普光寺、大乘寺、安国寺，亦没有禅定寺。以上说明此时禅定寺可能已经废置。

BD11493《亥年（807）四月廿九日勘教经附五月二日付经录》：

亥年四月廿九日勘教（校）经：

南寺大宝积经五袟①。

光⿱五言边花严经八袟，并袟。

惠达边立世阿毗昙一卷。

贞阇梨边佛本行集一袟。

如阇梨边佛本行一袟。

龙：卅一、卅三、卅八，付惠真。

恩：卌四、廿七、卌九，付崇福。

开：卌、卌一，付法进。

金：卅四、卅九、卌六，付惠能。

图：五十一，付惠云。

云：卅二、卅，付道正；五十三，付惠。

莲：五十四、五十六，付法清。

乾：五十七、卌六，付英达。

永安：卅七、卌五欠一，付法清。

修：廿、十七、五十、廿一、廿九、廿六、卌三，付坚真。

普：廿四欠一、五十五、廿八、五十九、廿五欠一，付宝净。

乘：廿二、廿三、十九欠一、卅五、十八、卌二欠三、卌五，付坚法。

五月二日付孔卌一、卌二、卌七、卌六、卌五、五十六、五十八、五十七、卌九、五十一。②

按，上揭“亥年四月廿九日勘教经”中亥年可考为807年，涉及九僧寺三尼寺及南寺，安国寺未参与此次转经。对比S.476A、B与S.542V3十僧寺，可知南寺可能是兴善寺的代称。瓜州有名南寺的寺院，如羽071-3《僧金刚幢书状》有“金刚幢共阿耶别来已经数▨ ▭ 阿耶尊体动止万福，金刚幢 ▭ 金刚幢喜贺无尽。金刚幢▨ ▭ 今冬在瓜州南寺居止，未▨ ▭ 则相拜谒，所度付信物无有▨ ▭ 不得了了”③。据敦煌文献，瓜州寺院很少参加沙州写经、勘经、转经活动，所以笔者认为南寺指兴善寺的可能性大。兴善寺最晚出现在808年，S.542V4《戌年

① 经袟之“袟”，写卷多作“袟”，俗书“礻”与“衤”不分，录文径改作“袟”，以下不作说明。

② 方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第579-580页。

③ ［日］武田科学振兴财团编《敦煌秘笈》第2册，大阪：武田科学振兴财团，2010年，第417页。

（806）六月十八日诸寺丁匠车牛役簿》中，其中有“兴善寺……郭和和守囚五日。子年正月守囚四日”，子年为 808 年。其后便无踪可觅，被废置或改额。

二、吐蕃后期（808-847）

本时期吐蕃统治者开始着手对敦煌原有寺院进行大规模重修，古老的寺院恢复使用，并新建永康寺、永寿寺、圣光寺。

808 年安国寺修建。S. 542V4《戊年六月十八日诸寺丁匠车牛役簿》有“龙兴寺四乘车……子年四月六日，差车一乘般淤，二车两日用安国修佛”“大云寺车叁乘……子年四月六日，差车一乘一日，修安国般土”“开元寺车壹乘，修仓载砖一车。迎使一日。般沙十车，安国修佛。送触坚二日”“灵图寺车两乘……子年修安国佛，差图车一日，载淤一车，四月六日”。除以上诸寺出车外，诸寺寺户如也参与劳役，如“史英信，木匠，修安国五日；造革桉瓦两日”“孙承太，三月守囚十日；修安国佛五日”“安国武小波，守囚五日；国修佛三日”“成小九，修仓五日；国修佛叁［日］”“白志清，国修佛三日”。上述子年即 808 年①。

810 年重修报恩寺。P. 2481V-2《大云寺张教授修功德记》：“又于州东大寺一所，伏自年远建立，墙磶墐（摧）残，金色无光，玉基且固。遂将导化，劝勉君侯。士庶归依，竞来兴役。讵经两稔，廊宇创新，添置园林，周回涵迤。”② 郑炳林先生认为东大寺即净土寺，笔者不赞同。净土寺在沙州城内，不在沙州城东。所以净土寺绝不是东大寺。此“州东大寺”亦非城东寺。据 Дx01462+P. 3829、羽 689《吐蕃监军论董勃藏修伽蓝功德记》及李正宇先生实地勘测可知，城东寺是一小寺，不是大寺。“州东大寺”很可能是报恩寺。报恩寺位于沙州城东。P. 4021bis《庚子年报恩寺主善住领得历三件》有“于千渠张赞奴手上领得麦伍硕、黄麻陆斗”“于大让张胡胡手上领得麦壹硕

① 录文见郝春文主编《英藏敦煌社会历史文献释录》第 3 卷，北京：社会科学文献出版社，2003 年，第 137 页；唐耕耦、陆宏基主编《敦煌社会经济文献真迹释录》第 2 辑，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，2008 年，第 381-393 页。本卷戊年，池田温、竺沙雅章、陈国灿、姜伯勤、唐耕耦、郝春文等先生定为 818 年，藤枝晃、土肥义和定作 806 年。笔者认为此戊年为 806 年无疑。大约子年（808）永康寺、永寿寺、圣光寺开始兴建，并出现在 S. 4914《卯年（811）九月七日诸寺转付经历》中。如果此卷戊年为 818 年，则 S. 542 卷背文书所涉寺院不可能没有永康寺、永寿寺、圣光寺，还可能会出现三界寺和净土寺。由此我们可以推出 S. 542 文书一定早于 811 年。参［日］竺沙雅章《关于敦煌的寺户》，《史林》44 卷 5 号，1961 年，第 41 页；［日］池田温著、龚泽铣译《中国古代籍帐研究》，北京：中华书局，2007 年，第 379、391 页；陈国灿《敦煌所出诸借契年代考》，《敦煌学辑刊》1984 年第 1 期，第 1-9 页；姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 35 页。

② 郑炳林、郑怡楠辑释《敦煌碑铭赞辑释（增订本）》，上海：上海古籍出版社，2019 年，第 1083 页。P. 2481V 赞文，郑先生定名为“沙州修缮大云寺及州东大寺功德记”，《法藏》定名“修缮寺庙愿文”。笔者据此文赞主为大云寺僧官，在任期间修建报恩寺等事迹，认为此文为大云寺张教授功德文，详见拙文《敦煌僧官通考》，浙江师范大学博士学位论文，2022 年，第 83-85 页。

壹斗”“于多浓安像子手上领得麦伍硕、黄麻捌斗，又粟叁硕”①，S. 5049《丁丑至己卯三年年报恩寺诸色斛斗计会》有“豆两石，多浓王师手上领入”“豆两石，大让沈法律手上领入”“麦一石五斗，千渠赵承恩手上领入”等②，据上述记录可知，报恩寺厨田多位于千渠、大让渠、多浓渠等处，查李正宇先生所绘《唐宋时期敦煌绿洲渠系》《唐宋时期敦煌绿洲诸乡位置关系图》，上述渠道皆位于沙州城东③。又 BD12304《丁卯年四月二日邓南山母亡转帖》中有“报恩寺角头取齐”之语，又考 Дx4278《乙亥年四月敦煌县十一乡人户领粮帐》，邓南山是赤心乡人。据此可知，报恩寺位于沙州城东赤心乡，即唐时的悬泉乡，归义军时期改今名。故在敦煌文献中报恩寺多称东寺，P. 3301（P. t. 1261）V-3《麻鞯与绢斋儭分配历》中有“东寺教授”，即报恩寺李惠因。拙文已有所涉及，此不缀述④。所以上揭文中的“州东大寺一所”，当为报恩寺。报恩寺在敦煌文献的历史上是否有过大修，何时经过历时两年的重建，答案还是要在文献中搜寻。S. 3873《唐咸通某年索淇舍施水碹园田等入报恩寺请求判凭状》：“□□□上代水碹三所，园田家□□□督信敬心，重建造报恩寺□□□斋两所水碹、园田、家客施入□□□供养三宝，不绝愿心□□□其碹是时被殿下其□□□日出卖与报恩寺□□□五十余载师僧受□□□淇自力微，无处申□□□照察，讫赐上祖水□□□牒□□□□（咸）通年十一月 日，索淇谨状。”⑤ 上揭残状中索淇即 P. 3410-1《沙州僧崇恩析产遗嘱》中“姪都督索琪”，“淇”与“琪”，同音替换。他是敦煌都僧录索崇恩的侄子。崇恩是报恩寺僧人，815-819 年曾任副教授。文中有“重建造报恩寺”及“五十余载师僧受”等残存信息，由咸通年间（860-873）上推五十年即 810-823 年。又据笔者考证，上文 P. 2481V-2《大云寺张教授修功德记》中张教授是翟承恩都教授的前任。有材料可以证明承恩 813 年已为教授，所以张教授去世或者离职的时间不晚于 812 年。由此可以框定报恩寺的重建时间当在 810-812 年之间⑥。

不久三界寺亦获修复启用，三界寺先称窟寺（详见下文论述）。

与寺院修复同时，圣光寺、永康寺、永寿寺开始兴建。P. 2765（P. t. 1070）V-2《大蕃敕尚书令赐大瑟瑟告身尚起律心儿圣光寺功德颂》是有关敦煌寺院创建的文书，具有极其重要的史料价值。据功德颂可知圣光寺是吐蕃尚书令尚起律心儿建造的。“爰乃卜宅敦煌古郡州城内，建造圣光寺一所”，可知寺址在沙州城内。又云“圣主统三光

① 《法藏》第 31 册，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 1 页。
② 中国社会科学院历史研究所等编《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部份）》（以下简称《英藏》）第 7 卷，成都：四川人民出版社，1992 年，第 19 页。
③ 李正宇《古本敦煌乡土志八种笺证》，兰州：甘肃人民出版社，2008 年，第 2、8 页。
④ 拙文《敦煌文献同人异称研究》，《敦煌研究》2021 年第 2 期，第 124-130 页。
⑤ 《英藏》第 5 卷，成都：四川人民出版社，1992 年，第 184 页。
⑥ 关于 P. 2481V-2《大云寺张教授修功德记》及张教授生平的考证，可参拙文《敦煌僧官通考》，第 83-85 页。

之明，无幽不照。令公承九天之宠，肱股奉阳。近沾圣德之弘，远沐恩晖之重。率宾咸服，观国之光，烛赈流沙，称圣光寺也”，点明圣光寺寺名所出。此文所涉内容包括圣光寺创建者，建寺因由，地理位置，以及得名之由等等，对于圣光寺历史的研究具有重要的意义①。

至此敦煌有十二僧寺五尼寺。日本国会图书馆 WB32（3）1《诸寺付经历》涉及本时期主要寺院，如莲、龙、云、寿、图、恩、康、窟、金、永安、乾、开等十二僧寺，国、乘、圣、普、修五尼寺。此件文书是记载永康寺、永寿寺、圣光寺有纪年的最早的写卷。“窟”为窟寺简称，该卷又有“巳年（813）六月永安寺置华严道场，付经七十七卷，至未年（815）正月终于窟寺。僧灵哲边收得华严经叁拾陆卷，哲”②。BD3139《无量寿宗要经卷背题记》有“窟灵哲”③。S. 5676《巳年七月十四日取蕃汉经本各第一帙点付历》：“巳年七月十四日，取蕃汉经本各第一袟，足，付令狐安（押）。”④ 其卷背《诸寺僧尼数录》有：“龙廿三人，开廿一人，莲十人，永十七人，图卅七人，云十五人，康十九人，窟十九人，金廿六人，恩卅一人，修五十五人，乘六十一人，普五十七人，国廿九人，圣七人。”⑤ P. 3730V-5《麦破历》：“大云僧法威下支麦伍硕；窟法行下支一石四斗；报恩寺僧智朝下支两硕捌斗。”⑥ P. 2689《道远、义英等唱儛支给历》：“道空：七条，五石五斗，折本分四石四斗六升；法宝一石七斗一升，折唱外余六斗七升；支窟神英，足。”⑦ 上述“窟十九人”“窟法行”“窟神英”等，窟皆窟寺简称。窟寺即三界寺。P. 2469V-3《亲情僧俗计数名录》有“窟：平、曹、坚”⑧，此卷可考为 818 年。所以“三界寺”恢复之初，直到 818 年，一直称“窟寺”。但是三界寺最早出现在敦煌写卷上应是 Дx02630《妙法莲华经观世音菩萨普门品第二十五》题记“西沙州三界寺僧 [redacted] ”⑨。陈大为等据此考证，武德五年至贞观七年之间三界寺已经存在⑩。

净土寺直到 820 年才出现。BD15473V《子年后六月十七日赞普福田出大般若经付诸寺维那录及付经杂录》：“净付信惠：十四袟足，卅五袟足，卅六袟欠一卷 [redacted]

① 《法藏》第 18 册，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 132 页。
② 马德《敦煌文书诸寺付经历刍议》，《敦煌学辑刊》1999 年第 1 期，第 36-38 页。
③ 中国国家图书馆编，任继愈主编《国家图书馆藏敦煌遗书》第 43 册，北京：北京图书馆出版社，2006 年，第 68 页。
④ 方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第 668-670 页。
⑤ 《英藏》第 9 卷，成都：四川人民出版社，1994 年，第 67 页。
⑥ 《法藏》第 27 册，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 169 页。
⑦ 《法藏》第 17 册，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 255 页。
⑧ 《法藏》第 14 册，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 204 页。
⑨ 俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所等编《俄藏敦煌文献》（以下简称《俄藏》）第 9 册，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 199 页。
⑩ 荣新江据 P. 2130《佛说观三昧海经尾记》“三界寺道真，经不出寺门，就此灵窟记”推断三界寺寺址当在莫高窟旁，很可能是今俗称“下寺”及附近的地方，见《敦煌学新论（增订本）》，第 50-52 页。陈大为、王秀波《敦煌三界寺建置沿革考》，第 88 页。

卷，廿七袟欠一卷。”[①] 净即净土寺的简称。子年为 820 年。此是净土寺首次出现。笔者认为净土寺与三界寺一样，虽然出现比较晚，但不是新建寺院，很可能是唐代寺院的遗存[②]。吐蕃时期有净土寺的记录很少。P. 3410-1《沙州僧崇恩析产遗嘱》：“[redacted]田庄[redacted]铧各壹孔，镰各壹张，铛各壹口，椀迭各[redacted]具，车壹乘，楼（耧）壹具，种［金］壹副，粟楼（耧）壹具[redacted]供使。人王禄般施入三世净土寺，充授无穷地两突，延康□（地）两突。车乘牛驴农具依当寺文藉随事支给。”又“三世净土寺所有家具什物车乘供养具佛衣并别有文籍，□岁草马壹匹充卖（买）寺南宅壹躯，舍肆口并院落。”[③] 此索崇恩遗嘱在 855 年，吐蕃时期崇恩曾参与净土寺的重建。

S. 4914《卯年九月七日诸寺转付经历》：

卯年九月七日当寺转付经如后：/寿：第十八袟，付灵宝。/金：第五、廿三，付潜会。/永安：第三，付义延。/连（莲）：第九，付道钦。/康：第廿六，付顿婆。/三界：第十一，付海藏。/图：第十，付海晏。/恩：第十九、卅六，付法力。/龙：两袟，付法成。/云：第（原文至此）

（原卷空）

圣：第卌六、廿二，付证信。/乘：第卅六、十四、五，付明惠。/普：第一、卅七、卅、十六，付禅惠。/修：第廿三、十四、卅四、五十四，付德真。/国：第十二、廿、卅七、卌二袟，最胜音。[④]

上揭写卷卯年可考为 823 年，已经出现永寿寺、永康寺、圣光寺，特别是有三界寺。据上文三界寺早期称窟或窟寺，不晚于 823 年改称三界寺。本卷缺少乾元寺、开元寺、净土寺，可能是未写完的缘故。

P. 4611《付经历》：

三界惟那海藏付一袟，全。/莲付令狐上座一袟，全。/乾惟那法定付一袟，全。/金付福王一袟，全。/龙付愿成一袟。/永付张上座一袟，全。/图智林一袟，全；又付一袟，全。/开付常诠一袟，全。/恩付法惠两袟，内欠一卷。/净土法元一袟，十一卷。/修付惟那圣慈五袟。/乘付惟那净念五袟，又一袟。/普光付惟那普照五袟，又一袟。/圣光付惟那净行三袟。/国付惟那体性四袟，欠一卷。[⑤]

---

① 《国家图书馆藏敦煌遗书》第 144 册，第 9 页。

② 参陈大为《唐后期五代宋初敦煌僧寺研究》第 1 章《敦煌净土寺研究》，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 10 页。

③ 录文参刘复辑《敦煌掇琐》，“中央研究院”历史语言研究所刻本，1991 年影印，第 239-243 页；［日］仁井田陞《唐宋法律文书の研究》，东方文化学院东京研究所刊，东京：东方文化学院东京研究所，1937 年，第 639-642 页；［日］池田温著，龚泽铣译《中国古代籍帐研究》，第 414-416 页；《敦煌社会经济文献真迹释录》第 2 辑，第 150-153 页。

④ 方广锠《敦煌佛教经录辑校》，第 824-825 页。

⑤ 《法藏》第 32 册，上海：上海古籍出版社，2003 年，第 175 页。

上揭付经历年代可考在 825 年左右，共涉十僧寺五尼寺，没有大云寺、永康寺、永寿寺。净土寺写作“ ”，上字“净”涉下字“土”而误。

此时期敦煌寺院数量达到鼎盛，有十三僧寺五尼寺。其中五尼寺在吐蕃时期及归义军时期保持不变。永康寺、永寿寺存续于吐蕃统治时期，至归义军时期消失不见，两寺以吐蕃僧人为主。张议潮起义推翻吐蕃统治后，吐蕃僧人留敦煌的可能很少了，两寺废弃或者改额。P. 2794《大乘四法经论及广释开决记一卷》首题“大蕃国大德三藏法师沙门法成集”，尾记“癸丑年八月下旬九日于沙州永康寺集毕记”①。法成是蕃僧，原在永康寺。法成的弟子曹法镜在吐蕃时期属于永寿寺。BD9322+BD11873V《午年（838）四月大般若波罗蜜多经点勘录》：“寿付法镜弟（第）六袟，足。”② 寿即永寿寺的简称，法镜不是吐蕃人。归义军时期二人皆在开元寺。S. 3927《瑜伽师地论》卷第三十尾记：“大唐大中十一年（857）岁次丁丑六月廿二日，国大德三藏法师法成于沙州开元寺说毕。丑年六月廿二日说了。”③

灵树寺。灵树寺不在官寺之列。BD6359V3《未年灵树寺慈灯等为节儿节儿娘福田转经录》：“未年（815）七月十日，灵树寺众僧慈灯等为本州节儿纥结乞梨作福田，转金光明经一部十卷一遍，金刚经七遍，观音经十遍，般若心经一百八遍，无量寿呪一百八遍，维摩经一遍，印沙佛二千。为节儿娘福田转金刚经七遍，观音经十遍，般若心经一百八遍，无□（量）寿呪一百八遍，印沙佛一千。”④ 此未年为 815 年，灵树寺仅此一见。不久即被废弃。上揭灵树寺僧慈灯不久出现在灵图寺名单中。P. 2469V-3《亲情僧俗计数名录》：“亲情僧廿五、俗廿五。图：教授、荣照、净心、怀贞、惠宗、惠云、义幽、惠辩、法英、慈灯、海德、道远，十二。”⑤ 此《亲情僧俗计数名录》的时间是 818 年。S. 1475V-5《酉年（817）三月一日下部落百姓曹茂晟便豆契》有“遂于僧海清处”“保人男沙弥法珪”“见人僧慈灯”等⑥，所涉僧人海清、法珪、慈灯皆属灵图寺，如 S. 1475V-8《酉年十一月行人部落百姓张七奴便麦契》有“于灵图寺僧海清处，便佛麦陆硕”⑦。由上述材料可知，灵树寺是吐蕃初期的僧寺，817 年以前废置。

城东寺，吐蕃时期始见，在州东三里平河口侧，吐蕃监军论董勃藏于 839 年重修。Дx01462+P. 3829 及羽 689《吐蕃监军论董勃藏修伽蓝功德记》云：“因遇州东三里平河口侧，故坏伽蓝一所，像制金躯，逐微尘而化尽；垂形宝艳（焰），类琢石而光消。知

① 《法藏》第 18 册，第 242 页。
② 《国家图书馆藏敦煌遗书》第 110 册，第 125 页。
③ 陈大为、陈菡旖《敦煌开元寺史事辑考》，第 76 页。
④ 《国家图书馆藏敦煌遗书》第 85 册，第 196 页。
⑤ 《法藏》第 14 册，第 204 页。
⑥ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第 2 辑，第 83 页。又见周绍良主编《全唐文新编》第 4 部第 5 册，长春：吉林文史出版社，1999 年，第 12158 页。
⑦ 《英藏》第 3 卷，成都：四川人民出版社，1990 年，第 75 页。

存水际之基，未没风轮之座。墙生白草，地遍黄蒿。监军论遂以方祈十力，仰告四王，虔跪一心，稽颡千礼。时有惠日辉辉，煦开人境；翔云片片，似落天花。故知灵运潜通，神聪异应。清波龙吐，将用圬镘。白石龟文，宜安柱礩。遂使椎髻而持筑锤，募胼胁而起新功。广布行廊，高隆月殿，上成屋宇，内备素真者矣。殿内素释迦牟尼像，兼侍菩萨七躯，三身四智，贤劫千佛等，诸图彩众多，不得备论。”① 李正宇考证吐蕃监军论董勃藏所修伽蓝即城东寺②。S. 1316《某寺油面破历》：“面叁斗伍胜，油壹胜，粟壹硕，充修城东寺看行人用。”③ 该寺归义军时期犹存，其名见 P. 4640V《归义军己未至辛酉年（899-901）布纸破用历》，文书中有“十六日，衙官张思胜传处分，支与城东寺园子张文英粗布壹匹”④。

三、归义军前期（848-953）

自张议潮起义赶走吐蕃统治者，直到十世纪中叶的一百多年时间，敦煌官寺始终保持十一僧寺五尼寺，共十六寺。

十一寺。BD11502《敦煌十一寺五十人名录》涉及龙兴寺、开元寺、永安寺、金光明寺、灵图寺、三界寺、莲台寺、净土寺、报恩寺、大云寺、乾元寺等十一僧寺。

五尼寺。P. 3167V-1《乾宁二年（895）三月安国寺道场司常秘等状》：“右前件五尼寺沙弥戒惠等，父娘并言，爱乐受戒。一则年小，二乃不依圣教，三违王格条流处分。常秘等恐有愆咎，今将逞（呈）过本身，验知皂白，不敢不申。伏望长史、司马仁明详察，伏乞裁下处分。牒件状如前，谨牒。乾宁二年三月 日，道场司常秘等谨牒。”⑤ BD6035《阿弥陀经尾记》：“施主清信佛弟子诸三窟教主兼五尼寺判官法宗、福集二僧，同发胜心，写此阿弥陀经一百卷，施入十寺大众。愿三业清净，罪灭福生，莫逢灾难之事。比来生之时，共释迦牟尼佛，同其一绘（会）。”⑥ 莫高窟第 98 窟南壁贤愚经变下端供养人像列东向第二十五身题名：“释门法律知五尼寺判官临坛大德沙门□□一心供养。”⑦ 上述五尼寺皆指灵修寺、普光寺、大乘寺、安国寺、圣光寺。

十六寺。P. 6005V《令夏安居帖》：“应管僧尼寺一十六所，夏中礼忏，修饰房舍

① 赵贞《杏雨书屋藏羽 689〈吐蕃监军论董勃藏修伽蓝功德记〉考释》，《宗教信仰与民族文化》第 15 辑，北京：社会科学文献出版社，2021 年，第 111-134 页。

② 李正宇《吐蕃论董勃藏修伽蓝功德记两残卷的发现、缀合及考证》，金雅声、束锡红、才让编《敦煌古藏文文献论文集（上册）》，上海：上海古籍出版社，2007 年，第 105-111 页。

③ 《英藏》第 2 卷，成都：四川人民出版社，1990 年，第 266 页。

④ 《法藏》第 32 册，第 259 页。

⑤ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第 5 辑，第 66-67 页。

⑥ 《国家图书馆藏敦煌遗书》第 81 册，第 176 页。

⑦ 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，北京：文物出版社，1986 年，第 32 页。

等事，寺中有僧政、法律者，逐便钳辖。”① S. 1947V－1《唐咸通四年敦煌所管十六寺和三所禅窟算会历》：“大唐咸通四年（863）岁次癸未，河西释门都僧统缘敦煌管内一十六所寺及三所禅窟，自司空、吴僧统酉年算会后，至丑年分都司已来，从酉至未一十一年（原文至此）”② P. 2930P4《都僧政和尚荣葬差发帖》有“九品往生舆：仰一十六寺”之语③。十六寺即十一僧寺五尼寺的合称。

此时期上述寺院之外，还有若干寺院，由于规模狭小，地处偏远，不受都司直接管辖，不在一十六寺三窟之内。

奉唐寺，大约建于归义军初期，直到十世纪中叶犹存，土肥义和认为该寺在后晋时改额为法门寺，未知所据④。P. 2613《咸通十四年（873）正月四日龙兴寺就库交割常住什物色目》：“小钟壹口，在奉唐寺。”⑤ S. 2575－2《天成三年（928）七月十二日都僧统海晏为七月十五日庄严道场配借诸寺幡伞帖》有“奉唐寺幡贰拾口”⑥。S. 5953《奉唐寺僧依愿上令公阿郎状》：“奉唐寺□□□（僧依愿）：右依愿辄陈情恳，冒黩旌幢，伏乞台严，特赐俛听。”⑦ 依愿大约生活于十世纪中叶左右。P. 2032V－2《净土寺甲辰年（944）正月一日以后直岁惠安手下诸色入破历算会稿》有“布肆尺五寸，僧统亡时吊宋法律、依愿用”⑧。

龙光寺，大约存于十世纪初，位于沙州城外。上博 48－28《十二时普观四众依教修行尾记》：“时当同光二载（924）三月廿三日，东方汉国鄜州观音院僧智严，俗姓张氏，往西天求法，行至沙州，依龙光寺憩歇，一雨月说法，将此十二时来留教众，后归西天去，展转写取流传者也。”⑨ Дx01443《龙光寺僧智惠弁常秘等状》：“龙光寺僧智惠弁、常秘等状：右龙光寺常住更无产业□[redacted]水硙一轮，先奉尚书文帖[redacted]六人酒食、柴薪等龙光、开元各祇十日，经今五十日，有[redacted]现行硙两扇并总破烈（裂）。二年骈并载□[redacted]人夫价直，破除罄尽。昨来就硙旋收□[redacted]今现硙住目下课粒求（亦）无□[redacted]尚书慈悲，照察郭外寺舍[redacted]神笔裁下处分。”⑩ 据上揭文书“郭外寺舍”，可知龙光寺在沙州城外。又龙光寺僧智惠弁、常秘又皆开元寺僧。P. 2079《净名经关中释抄卷上》：“壬辰年（872）正月一日，河西管内都僧政京城进论朝天赐紫大德曹和尚就开元寺为城煌（隍）攘灾

① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第 4 辑，第 122 页。
② 谢重光、白文固《中国僧官制度史》，西宁：青海人民出版社，1990 年，第 130 页。
③ 陈菊霞、曾俊琴《莫高窟第 217 窟东壁供养人洪认生平考》，《敦煌研究》2018 年第 4 期，第 45－50 页。
④ ［日］池田温《敦煌の社会》（《敦煌讲座》3），东京：大东出版社，1930 年，第 361 页。
⑤ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第 3 辑，第 10 页。
⑥ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第 4 辑，第 132 页。
⑦ 《英藏》第 9 卷，第 229 页。
⑧ 《法藏》第 2 册，上海：上海古籍出版社，1994 年，第 73 页。
⑨ 上海古籍出版社等编《上海博物馆藏敦煌吐鲁番文献》第 2 册，上海：上海古籍出版社，1993 年，第 39 页。
⑩ 《俄藏》第 8 册，第 175 页。

僧讲维摩经，当寺弟子僧智惠弁随听写此上批，至二月廿三日写讫。”① S. 2614V《沙州诸寺僧尼名簿》开元寺下有“常祕”，“祕”即“秘”字异体。

圣寿寺，大约在十世纪，曹氏归义军时期。敦研 001《归义军衙府酒破历》（约 940 年左右）：“同日，圣寿寺祭拜酒壹斗。”② P. 4075V-3《丁丑年（977）四月官取黄麻粟等历》：“又十二日粟壹硕贰斗，太保就圣受（寿）寺头祭拜大王来着酒用。”③ S. 6276V《永安圣寿招提司都师某乙应入施诸色斛斗抄》：“永安、圣寿招提司都师厶乙手下应入 [redacted] 施诸色斛斗油苏米面等总八百（下缺）”④。李正宇推测此寺或曹元忠所建，寺址在宜秋渠大王庄附近⑤。

圣王寺，寺址在三危山附近，存续时间在曹氏归义军时期。莫高窟第 108 窟窟檐南壁天福十五年（950）题记：“□因从台驾，随侍□□□□（政道舍），道真等七人就三危圣王寺□（安）下霸道场记，□□□（维天福）十五年五月八日游记之耳。”⑥

法门寺，存续年代大约在十世纪中后期。S. 3565-2《曹元忠浔阳郡夫人等造供养具疏》：“弟子敕河西归义等军节度使检校太保曹元忠以（与）浔阳郡夫人及姑姨姊妹娘子等，造供养具疏：造五色锦绣经巾壹条，杂彩幡额壹条，银泥幡，施入法门寺，永充供养。右件功德，今并圆就，请忏念。赐紫沙门闻。”⑦ 据荣新江先生考证，曹元忠称太保的时间为 947-953 年，故知此卷年代在此期间⑧。P. 3364《丁丑至己卯三年报恩寺诸色斛斗计会》：“（丁丑年）白面叁斗肆升，豉面捌斗，油两抄，叁日中间法门寺上沙麻人夫吃用。”⑨ 此卷与 BD15246 可以缀合，丁丑年即 977 年。土肥义和认为法门寺改名为显德寺，不确。因为显德寺大约始建于 954 年，首次出现在敦煌文献上的时间是 956 年，其时法门寺尚在⑩。

四、归义军后期（954-1002）

十世纪下半叶，敦煌新增两所官寺，即显德寺和乾明寺，两所寺院很可能是获得朝

① 林世田等《敦煌佛典的流通与改造》，兰州：甘肃教育出版社，2013 年，第 419 页。
② 甘肃藏敦煌文献编委会等编《甘肃藏敦煌文献》第 1 册，兰州：甘肃人民出版社，1999 年，第 1 页。
③ 敦煌历代地名录编纂办公室编《敦煌历代地名录》，兰州：甘肃文化出版社，2017 年，195 页。
④ 《敦煌社会经济文献真迹释录》第 3 辑，第 49 页。
⑤ 李正宇《敦煌地区古代祠庙寺观简志》，第 82 页。
⑥ 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第 54 页。李正宇《敦煌地区古代祠庙寺观简志》，第 81 页。
⑦ 郝春文主编《英藏敦煌社会历史文献释录》第 16 卷，第 469-470 页。
⑧ 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，2015 年，第 130 页。
⑨ 《法藏》第 23 册，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 353 页。
⑩ ［日］池田温《敦煌の社会》（《敦煌讲座》3），第 361 页。

廷赐额，成为官寺，至此敦煌官寺达到十七寺、十八寺之规模①。

显德寺，以年号命名的僧寺，大约创建于显德初年。Дx18946AR《写经题记》："丙辰年十二月四日，显德寺僧永智 [□] 自首（手）托（托?）记，受持读诵，捺（除-持）念 [□] 人，永智合加（家）大小无除（诸）灾长（障）。"② P. 5014B《显德六年（959）十月七日管内释门都僧正愿清和尚疏等》："谨请显德寺孔僧政、氾法律、翟法律、索法律、李法律 [□] 神□ [□] □惠律师、善顺、番和上新戒 [□] 统、灵图寺都僧正大师，奉为己躬逆 [□] □。伏乞慈悲于时早赴。谨疏。食众。显德六年十月七日管内释门都僧正通惠大师赐［紫］愿清疏。"③ BD15229《大般若波罗蜜多经卷二七七尾记》："清信弟子［归义军］节度监军使检校尚书左仆射兼御史大夫曹延晟，剟割小财，写大般若经一袟并锦袟，施入显德寺者……于时乾德四年（966）丙寅岁五月一日写记。"④

十二寺。在显德寺创建之后至乾明寺新建之前，即 954-969 年之间，敦煌寺院保持十二僧寺的数量。Ch. 00207 背（BM. SP77V）《乾德四年五月九日归义军节度使曹元忠夫妇修北大像功德记》："大宋乾德四年（966）岁次丙寅五月九日，敕归义军节度使特进检校太师兼中书令托西大王曹元忠与敕受凉国夫人浔阳翟氏因为斋月，届此仙岩，避炎天宰煞之恶……助修勾当，应管内外都僧统辩正大师紫赐（赐紫）钢惠、释门僧正愿启、释门僧正信力、都头知子弟虞候李幸思。一十二寺，每寺僧二十人；木匠五十六人；泥匠十人。其工匠官家供备食饭；师僧三日供食，已后当寺供给。"⑤ 十二寺即前十一寺，再加上显德寺。

十七寺，即十二僧寺五尼寺。Дx11199《丁卯年（967）十一月十九日诸寺向净土寺纳赠历》：

丁卯年十一月十九日，净 [□]

龙：面、油、粟。/乾：面、油、粟。/开：面、油、粟。/永：面、油、粟。/金：祭盘。/图：面、油、粟。

显/界：面、油、粟。/莲：面、粟。

圣光/云：面、油、粟。/修：粥。/国：粥。/乘：面、油、粟。/普：面、粟。/报：[□] ⑥

上揭写卷丁卯为 967 年，是显德寺创建后的第一个丁卯年。题名中"净"字后残缺，

① 太平兴国三年（978）赐天下无名寺额，曰天平兴国、曰乾明，见汤用彤《隋唐佛教史稿》，北京：北京大学出版社，2010 年，第 251 页。

② 《俄藏》第 17 册，第 298 页。

③ 谭蝉雪《敦煌民俗：丝路明珠传风情》，兰州：甘肃教育出版社，2006 年，第 375 页。

④ 陆离《吐蕃统治河陇西域时期制度研究》，北京：中华书局，2011 年，第 40-41 页。

⑤ 史苇湘《敦煌历史与莫高窟艺术研究》，兰州：甘肃教育出版社，2002 年，第 129-130 页。

⑥ 《俄藏》第 15 册，第 191 页。

卷末“报”字残缺，当指净土寺和报恩寺。在此诸寺纳赠历中，囊括了当时敦煌所管十七寺寺名简称。

乾明寺，969 年首次出现，并成为敦煌第十八所官寺。BD8463《记事大地土之本卷背题记》：“己巳年（969）五月十九日乾明寺僧吴法律自手书记。”① P. 4065《归义军曹氏表状稿三通》：“乙亥年（975）十一月十六日乾明寺学士郎杨定千自手书记。”②

十八寺。乾明寺新建之后，敦煌寺院的数量达到十八寺，即十三僧寺五尼寺。P. 3218《普光寺氾阇梨迁化转帖》：

> 时年转帖：右缘普光寺氾阇梨迁化，准例合有盖黄助送、祭杏盘，此着当寺，勾当金光明寺。帖至，限今日午时于西门外取齐。如有后到，罚麦三斗；全不来者，罚麦六斗。其帖，各自示名递过者。八月廿二日，录事陈僧正帖。
>
> 龙：刘僧正、吴法律。/乾：张法律、程法律。/开：张法律、索法律。/永：翟僧正、小翟僧正。/金：马僧正、韩僧正。/图：张法律、曹法律。/显：索法律、梁僧正。/乾明：曹禅。/界：刘僧正、张僧正。/土：李僧正、高法律。/莲：安法律、李法律。/恩：索法律、张法律。/云：李僧正、氾僧正。/修：李阇梨、米阇梨。/圣：申阇梨、张阇梨。/国：氾阇梨、李阇梨。/乘：翟阇梨、马阇梨。③

上揭普光寺氾阇梨迁化转帖中涉及敦煌都司所辖十八寺，其中乾元寺简称乾，乾明寺简称乾明。

此时期，除上述十八官寺外，还有若干民间寺院。

端严寺。李正宇《敦煌地区古代祠庙寺观简志》收有端严寺。P. 3372V－2《壬申年（972）十二月廿二日社司转帖》：“社司转帖：右缘常年建福一日，人各粟壹斗，炉饼（饼）壹双，雕鸮箭壹具，画被弓壹张。幸请诸公等，帖至，限今月［廿］四日卯时于端严寺门前取齐。捉二人后到，罚酒壹角；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。壬申年十二月廿二日录事帖。”④

大悲寺。李正宇《敦煌地区古代祠庙寺观简志》收大悲寺。P. 3037《庚寅年（990）正月三日建福转帖》：“社司转帖：右缘准例建福一日，人各炉饼一双，粟一斗。幸请诸公等，帖至，限今月四日卯时于大悲寺门前取齐。捉二人后到，罚酒壹角；全不来者，罚酒半瓮。其帖速递相分付，不得亭（停）滞；如滞帖者，｛不｝准条取偿。［帖］周却赴（付）本司，用凭告罚。庚寅年正月三日录事董帖咨。”⑤

大业寺，大约存续于十世纪后期，位于沙州城外牧区。S. 3984《丁酉年十一月三

① 《国家图书馆藏敦煌遗书》第 103 册，第 30 页。
② 《敦煌社会经济文献真迹释录》第 5 辑，第 331 页。
③ 周绍良主编《全唐文新编》第 4 部第 5 册，第 12186-12187 页。
④ 李正宇《敦煌地区古代祠庙寺观简志》，第 81 页；《敦煌社会经济文献真迹释录》第 1 辑，第 335 页。
⑤ 李正宇《敦煌地区古代祠庙寺观简志》，第 82 页；《敦煌社会经济文献真迹释录》第 1 辑，第 327 页。

日报恩寺徒众分付牧羊人康富盈羊抄》：“丁酉年十一月三日▨▨报恩寺徒众就大业寺齐座（坐）算会牧羊人康富盈除死抄外，分付见行羊数。”[①] 上揭丁酉年可考为 997 年。康富盈一家是报恩寺牧羊人，牧区距离大业寺应该很近，所以报恩徒众需要到大业寺算会见行羊数。

五、结语

纵观敦煌二百年历史（788–1002 年），十一僧寺五尼寺是非常稳定的，僧寺如龙兴寺、大云寺、莲台寺、灵图寺、金光明寺、永安寺、乾元寺、开元寺、报恩寺、三界寺、净土寺，尼寺如灵修寺、普光寺、大乘寺、安国寺、圣光寺。三界寺、净土寺、安国寺在战乱后逐渐恢复，圣光寺创建比较晚，但在其后近二百年时间几乎没有变动。这是敦煌寺院的主体部分，在归义军前期一百多年就是保持这些寺院。吐蕃初期兴善寺、禅定寺不久被废置或改额。新建永康寺、永寿寺，使寺院数量达到十八寺规模。这两寺可能是以吐蕃人为主的寺院，两寺随着吐蕃在敦煌统治的瓦解而不复存在。归义军后期新建显德寺和乾明寺，敦煌寺院重新增加到十三僧寺五尼寺。这些是敦煌寺院的官寺，直属都司。吐蕃时期和归义军时期还有一些民间的寺院，如灵树寺、奉唐寺、龙光寺、圣寿寺、法门寺、端严寺、大悲寺、大业寺等，不属于都司直接管辖，也可能是不属于沙州的寺院，他们与敦煌官寺的关系，由于材料的缺乏，还很难得出确定的结论，有待深入研究。

① 《敦煌社会经济文献真迹释录》第 3 辑，第 575 页。

敦煌文书“宴请”类语词之“看”“洗餪”考析

姬　慧

（榆林学院　文学院，陕西　榆林　719000）

摘要：敦煌文书记录了较多的宴请活动，“宴请”类动词比较丰富。文章对“宴请”类动词中的“看”“洗餪”做分析，利用敦煌文献及其他传世文献，借助民俗活动和方言词语，通过类同引申、词义沾染、缩略等构词方式，分析它们在文献中的使用情况，考辨该类词的语义演变过程，并对与之相关的同义场语词做分析，探究其演变模式，为敦煌文书的进一步研究提供参考，为汉语表达的丰富性提供例证。

关键词：敦煌文书　“看”　“洗餪”

中图分类号：H131　　**文献标志码：**A　　**文章编号：**1001-6252（2023）02-0091-12

敦煌文书记录了敦煌地区社会组织及个人的一些日常活动，其中有的活动与宴请有关，因活动频繁，表达多样，文书中汇聚了多个共同表达宴饮招待语义的词，形成了一个语义场，我们称其为“宴请”类语义场。该语义场词语颇多，如“请”“看”“看侍”“延”“屈”“延屈”“屈请”“邀屈”“洗餪”“餪脚”“解火”“解劳”等。本文从语言学理论出发，在传统训诂学的基础上，利用义素分析、词义引申、缩略等方法，对“看”和“洗餪”做语义演变考析，考察其义素结构，探究其演变模式，以为敦煌文书的正确释读提供帮助，为汉语史的研究提供资料。文献或方言中如有与二词构词方式相同、语义相近的语词，则一并讨论。

一、敦煌文书中表“宴请”的“看”

（一）“看”在敦煌文书中的使用

收稿日期：2022-10-16

基金项目：国家社科基金西部项目“陕北出土墓志语言文字研究”（22XYY037）；榆林学院高层次人才科研启动项目“敦煌社邑文书常用动词语义场研究”（18GK30）

作者简介：姬慧（1983-　），女，陕西榆林人。副教授，硕士生导师，主要从事敦煌文献词语及陕北方言研究。

（1）P. 2049V：“粟两硕壹斜卧酒，二月八日斋时看行像社人及助佛人众僧等用。”（773）①

（2）P. 3234V：“面两石贰斗五升，八日解斋兼及斋时看两社及僧兼第二日屈郎君孔目押牙擎像人等用。”（774）

（3）P. 2641：“东园音声设。看后座细供柒分，贰胡饼。”②

“看”是视觉类动词，但在上述语例中均表示“招待、款待”，属于“宴请”类语义场。敦煌文书中“看”还可作为构词语素构成“看侍”一词，亦表“招待、款待”，如：

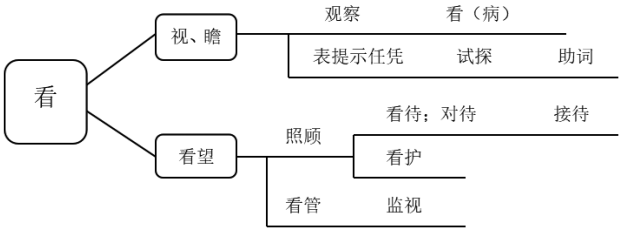
（4）P. 2642V：“同日，粟壹硕，看侍后座用。”③

（5）S. 527：“其主人看侍，不拣厚薄轻重，亦无罚责。”（24）

《汉语大词典》未收“看侍”。

（二）敦煌文书中“看”之语义演变

以上用例中的“看”表示宴请。《唐五代语言词典》释“看”为“接待，招待”，释“看侍”为“照料，侍奉”④。黑维强师结合历史文献和陕北方言，认为“看”为招待义⑤。朱庆之在《佛典与中古汉语词汇研究》中对“看”进行讨论，他认为“看”在中古时期词义演变的过程和环节如下：



朱庆之认为，“看”在中古时期词义发生了很大的变化，由“看望”义发展出“照顾”义，又由“照顾”义发展出“看待”义，然后才进一步有了“接待”义。就目前掌握的材料和成果来看，这一义位的产生当不晚于六朝⑥。王云路认为，“‘看’的对待义和照料、守候义，二义相因，难以截然区分。”⑦

上述释义无论是接待、招待还是款待，均属“宴请”类语义范畴。从这一基点出发，我们讨论“看”之“招待、款待”义的演变过程。

① 文中敦煌社邑文书的例子均来自宁可、郝春文《敦煌社邑文书辑校》，南京：江苏古籍出版社，1997 年。引例后括号内的数字表示该句在《辑校》中的页码。

② P. 2641《丁未年六月都头知宴设使呈设宴账目》，图版见上海古籍出版社等编《法藏敦煌西域文献》第 17 册，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 63 页。

③ P. 2642V《某寺诸色斛斗破历》，图版见上海古籍出版社等编《法藏敦煌西域文献》第 17 册，第 73 页。

④ 江蓝生、曹广顺编《唐五代语言词典》，上海：上海教育出版社，1997 年，第 204 页。

⑤ 黑维强《敦煌、吐鲁番社会经济文献词汇研究》，北京：民族出版社，2010 年，第 168 页。

⑥ 朱庆之《佛典与中古汉语词汇研究》，台北：文津出版社，1992 年，第 184 页。

⑦ 王云路《中古汉语词汇史》，北京：商务印书馆，2010 年，第 932 页。

1.“看”之“招待、款待”义的演变

“看”本义为“睎也”“以手遮目而望”，是视觉动作，所含义素如下示图 1：

看：S_1 望=V_a 通过手翳目+V_b 使视线清楚地接触事物+F_1 行为

S_2 招待=V_c 通过手部动作+V_d 照顾人+F_1 行为

$$V_aV_b \Rightarrow V_cV_d$$

示图 1

将 S_1 和 S_2 的义素进行比较，可知，二者的共性义素都表示行为，另一个共性义素 GS 是隐含的，“望某物”是视线接触事物，“招待”是视线接触人，从“望”到“招待、款待”，其联系点仅仅在视线接触，就是说，视线和目标物之间有交接。还有一个共性的连接点即“望”是为了更清楚地看某物，“招待、款待”是为了更好地对待某人。在行为结果上，二者都有“更好地”“更仔细地”语义特征。它属于相似转移。从“望”到“招待、款待”语义演变的实现，是语言间语义相互联系和引申的结果。“看”之“招待、款待”义是“看”在其他义项的基础上，经过各种认知域的转变和心理联想，通过递进、辐射、综合等方式直接或间接引申出来的。大致过程如下示图 2：

看：①以手加额遮目而望→②观察［+仔细看］

↓

③照料；款待［+仔细看］

示图 2

义项①和义项②之间是相似性引申。二者的行为方式相似，即都是用视线接触某物，但区别性义素不同，义项②含有［+仔细看］的义素。因为该义素的存在，当义项②的受事为有生命之物时，会产生义项③。也就是说，义项②和义项③因为都含［+仔细看］这一义素，且动作性质相似，故产生“照料、招待”义，二者之间也是相似性引申。义项③“照料；款待”在不同的语境中受事不同，意义稍有区别。当受事为弱者、幼者时，意义侧重于照料、照顾；当受事为宾客、长者时，意义侧重于款待、招待。宴请也是一种招待，陕北方言中就有“我今天有招待嘞$_{\text{我今天要宴请别人吃饭呢}}$”这种说法。义项①、义项②、义项③之间的共有义素 GS 为视线接触某物；义项②、义项③的共有义素 GS 是仔细看。可见，本义和引申义之间始终会有一根链条将其意义串联在一起，无论这些意义是直接引申还是间接引申。

“照料；款待”义在文献中用例如：

（6）《搜神记》卷 20《苏易》：“苏易者，庐陵妇人，善看产，夜忽为虎所取。行六七里，至大圹，厝易置地，蹲而守。见有牝虎当产，不得解，匍匐欲死，辄仰视。易怪之，乃为探出之，有三子。生毕，牝虎负易还，再三送野肉于门内。”①

① ［晋］干宝撰，贾二强校点《搜神记》，沈阳：辽宁教育出版社，1997 年，第 140 页。

（7）《庚巳编》卷 8《人痾》：“乳医周媪者为予言，曾为人家看产儿，有四头连缀一项，惊惧杀之。媪秘其家姓，不肯道。”①

（8）《水浒传》第 54 回：“你的老母，我自使人早晚看视，勿得忧念。”②

（9）S. 3728《乙卯年押衙知柴场司安佑成牒五通并判》：“看甘州使，付设司柴壹束；甘州使，比料贴下，柴三束。”③

前三个用例的“看”指的是照料，照顾；后一个用例指的是宴请招待。

值得一提的是，“看”之“招待、款待”义是直接从隐含中呈现出来的，因为该语义在产生之初便与表人名词相结合，其形式为“看+N”，N 为具体的人。这是词语在双音化过程中的一个变化，也是动作中的对象“从隐含到呈现”的过程，即看≥看客。这一呈现过程在中古时期完成，与“看”之招待义产生较晚有关。文献用例如：

（10）《经律异相》卷 44《木巧师与画师相诳》：“昔北天竺有一巧师作一木女，端正无双，衣带严饰，世女无异。亦来亦去，能行酒看客，唯不能语耳。”④

（11）《敦煌变文集》卷 2《韩鹏赋一卷》：“新妇闻客此言，面目变青变黄：‘如客此语，道有他情，即欲结意，返失其里（理）。遣妾看客，失母贤子。……’”⑤

（12）《太平广记》卷 18《柳归舜》：“阿春因教凤花台鸟‘何不看客？三十娘子以黄郎不在，不敢接对郎君。汝若等闲，似前度受捶。’”⑥

（13）范成大《梦玉人引》：“共登临处，飘风袂、倚空碧。雨卷云飞，长有桂娥看客。箫喜生春，遍锦城如画，雪山无色。”⑦

以上用例中的“看”均是招待、款待义，“客”表示具体的对象。

以“看”为构词语素表“招待、款待”义的复合词还有“看待”，用例如：

（14）李洞《山居喜友人见访》：“看待诗人无别物，半潭秋水一房山。”⑧

（15）韩邦庆《海上花列传》第 50 回：“素兰嘱付金姐好生看待赖公子，只实说出局于老旗昌便了。”⑨

以上用例中的“看待”均表“招待、款待”。有趣的是，笔者在调查中发现，视觉义场中的“瞧”在方言中也有“招待、款待”义，如甘肃河西地区方言中把请人吃饭

① ［明］陆粲撰《庚巳编》，北京：中华书局，1985 年，第 158 页。
② ［明］施耐庵、罗贯中著《水浒传》，北京：人民文学出版社，1975 年，第 751 页。
③ S. 3728《乙卯年押衙知柴场司安佑成牒五通并判》，图版见中国社会科学院历史研究所等编《英藏敦煌文献（汉文佛经以外部份）》第 5 卷，成都：四川人民出版社，1990 年，第 152 页。
④ ［梁］宝唱编纂，董志翘、刘晓兴校注《经律异相》卷 44《木巧师与画师相诳》，成都：巴蜀书社，2018 年，第 1440 页。
⑤ 王重民等《敦煌变文集》卷 2《韩鹏赋一卷》，北京：人民文学出版社，1957 年，第 138 页。
⑥ ［宋］李昉等《太平广记》卷 18《柳归舜》，北京：中华书局，1961 年，第 123 页。
⑦ 唐圭璋编《全宋词》，北京：中华书局，1965 年，第 1617 页。
⑧ ［清］彭定求等《全唐诗》卷 723，北京：中华书局，1960 年，第 8301 页。
⑨ ［清］韩邦庆著，典耀整理《海上花列传》，北京：人民文学出版社，2006 年，第 428 页。

说为“瞧”，如“我把你瞧上我把你请上”，就是宴请、款待的意思。这是类同引申的结果，即同场同模式。类同引申“是说词义的演变不是单个地、孤立地进行的，往往要受到多种因素的影响和作用。”① 也就是说，在某个聚合关系中，某些词会发生类同方向的引申，“即两个或两个以上的同义（包括近义）词或反义（包括意义相对）词互相影响，在各自原有意义的基础上进行类同方向的引申，产生出相同或相反的引申义。”② “瞧”“看”同属视觉类语义场，二者为近义词，发生了类同方向的引申，由表视觉的“看”引申出“招待、款待”义，由“视觉”类语义场进入“宴请”类语义场。

2.“看”之“照料”义

由上文示图 2 可知，“看”还可表“照料”。文献中以“看”为构词语素表“照料”义的语词如“看侍”“看承”。用例如：

（16）《祖堂集》卷 3《一宿觉》：“僧对曰：‘昨者母亲下世，只有姊，独自无人看侍，争抛得？’”③

（17）《佛法概要·关心病比丘》：“如僧食中没有好食，看侍人应持钵到聚落中乞食，将好食供养病人。”④

例（16）“独自无人看侍”指独自一人无人照料；例（17）“看侍人”指照料病人的人。《说文·人部》：“侍，承也。”⑤ 段玉裁《说文解字注》：“承者，奉也，受也。凡言侍者，皆敬恭承奉之意。”⑥“侍”“承”语义相近。“看承”亦可表照顾，用例如：

（18）《敦煌变文集》卷 2《庐山远公话》：“父母日夜悬心而望，朝朝倚户，而至啼悲。从此意念病成，看承眠（服）药，何时得见。”⑦

（19）《旧五代史》卷 147《刑法志九》：“如有疾患，令其家人看承，囚人无主，官差医工诊候，勿致病亡。”⑧

从语境看，此二处“看承”的对象有病子、疾患，所以“看承”均指照料病人。现代中原官话中“看承”还有使用，表示看待、照料。如《河南传统曲目汇编·三弦书》第 2 集：“可记得打下江南收来你，我不曾把你轻看承。”⑨《大词典》无此义项。

今陕北方言中“看”仍有“照料”义。如“家里要雇个看娃娃的”，“看娃娃的”即照料小孩的人。陕北办红白事时，有专门负责招待客人的办事人员，其工作性质与酒店中负责传送饭菜的服务员相似，负责上菜、端茶递水等，这些工作人员被称为“看

① 江蓝生《近代汉语探源》，北京：商务印书馆，2000 年，第 309-310 页。
② 江蓝生《近代汉语探源》，第 310 页。
③ ［南唐］泉州招庆寺静、筠法师合撰《祖堂集》，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1993 年，第 72 页。
④ 明旸《佛法概要》，上海：上海古籍出版社，1998 年，第 118 页。
⑤ ［东汉］许慎《说文解字》（丛书集成初编本），北京：中华书局，1985 年，第 261 页。
⑥ ［清］段玉裁《说文解字注》，北京：中华书局，2013 年，第 606 页。
⑦ 王重民等《敦煌变文集》卷 2《庐山远公话》，第 181 页。
⑧ ［宋］薛居正等撰《旧五代史》卷 147《刑法志九》，北京：中华书局，1976 年，第 1973 页。
⑨ 徐宝华、［日］宫田一郎编《汉语方言大词典》，北京：中华书局，1999 年，第 4226 页。

客的”，在备办酒席前由总管安排指定，负责照顾来宾在宴席上的饮食。如：

小红家，这桌客你给咱看！小红媳妇,这桌客人由你负责照料。

我给咱看这桌儿。这桌的客人由我照料。

综上所述，“看”之“照料义”由本义“以手遮目而望”来，二者有共同的语素[+仔细看]，是语义相似引申演变的结果。无独有偶，视觉义场的“视”“瞻”也具有照料、看护义，接下来我们对此二词进行分析。

3.“视”“瞻”语义析

“视”“瞻”与“看”都是视觉动作，属于同一语义场，在文献中二词也有“照料”义。例如：

（20）《佛般泥洹经》卷上：“比丘病，人傥有义持医药来与之，余人不得念言：‘独视彼，不视我。’”①

（21）《增壹阿含经》卷 40：“比丘对曰：‘弟子患苦，遂增不损，极为少赖。’佛告比丘：‘瞻病人今为所在？何人来相瞻视？’比丘白佛言：‘今遇此病，无人相瞻视也。’”②

（22）《佛说处处经》：“复有四因缘，可从得福：一者，畜生无所食，饲之令得命；二者，见人得疾病无瞻视者，当给与供养令得安隐；三者，贫穷孤独当护视；四者，人独一身行禅念道，无所衣食当给视之。是为四事。”③

例（20）中的“独视彼，不视我”是说只去照顾对方不照顾我。例（21）中的“瞻”“瞻视”也为照料、照顾义。例（22）中的“无瞻视者”指没有照顾病人的人。“视”“瞻”为何会与看护、照料有关，这一语言现象也可用江蓝生提出的“类同引申”来讨论。“看”“视”“瞻”在“使视线接触人和物”这个义位上是同义的，都属于视觉类语义场，三者可同步引申，类推出同义语素，产生“照料”义。

此外，“视”与“护”“养”“给”等语素结合构成复合词，表照料、照顾义用例较早，如：

（23）《佛般泥洹经》卷上：“佛告宾自：‘天下智慧者少，无反复者多，受佛经道，受师好语，持师戒法，诸鬼神龙，无不护视者，吏不敢妄召呼，……’”④

（24）《道行般若经》卷 9：“佛般泥洹后，般若波罗蜜若于十方见，若于兜术天上见，有行是般若波罗蜜若书者，诸佛悉视护之。”⑤

（25）《尸迦罗越六方礼经》：“善知识复有四辈：一者为吏所捕，将归藏匿之，于后解决之；二者有病瘦，将归养视之；三者知识死亡，棺敛视之；四者知识

① ［西晋］白法祖译《佛般泥洹经》卷上，《大正藏》，第 1 册，第 161 页。
② ［东晋］瞿昙僧伽提婆译《增壹阿含经》卷 40，《大正藏》，第 2 册，第 766 页。
③ ［后汉］安世高译《佛说处处经》，《大正藏》，第 17 册，第 524 页。
④ ［西晋］白法祖译《佛般泥洹经》卷上，《大正藏》，第 1 册，第 164 页。
⑤ ［后汉］支娄迦谶译《道行般若经》卷 9，《大正藏》，第 8 册，第 468 页。

已死，复念其家。”①

“护视”“视护”“养视”中的“视”本属视觉类义场，因其与“看”同属一个义场，在类同引申因素的影响下，渐渐产生与“看”相同的语义，引申出“照料、照顾”义，与“护”“养”等语素构成同义并列复合词。

此外，视觉义场的“瞻”亦可与“养”连用，构成“瞻养”，表照料，用例如：

（26）《大般涅槃经》23：“譬如有王，以四毒蛇盛之一箧，令人瞻养，餧饲卧起，摩洗其身，若令一蛇生瞋恚者，我当准法戮之都市。”②

（27）《十诵律》卷 18：“答言：‘大德！看病比丘若待僧中食后食、若行乞食去，是病比丘瞻养事阙。……’”③

“瞻养”在汉籍检索系统中共命中文献 51 篇，且全部是佛教文献。可见该词在佛教文献中使用广泛。另外，方言中亦存在视觉类动词表“探望”义的用法，如“覷”，《广雅疏证》：“覷，视也。”④ 当属视觉类语义场。而陕西府谷方言中的“覷”可表“探望”，如“我到医院把你覷看一下我到医院探望一下你。”⑤ 陕西神木方言中“覷看”一词，亦表“探望”。⑥

通过上述内容的分析，我们知道，“看”“视”“瞻”“瞧”“覷”等同为视觉语义语词，在类同引申机制作用下，产生了共同的引申义。可见，同一个语义场内的词语可以进行类同方向的引申，其引申义也属同一义场，由此可增加汉语词义的丰富性，对语义的多样表达有一定意义，从而也能促进汉语词汇史的丰富和发展。

二、敦煌文书之“洗餪”考析

敦煌文书中与“看”组词相同的还有一组“洗餪”，以下进行考析。

（一）敦煌文书中“洗餪”的使用

（28）S. 5759：“社人索庭金等，右社内有人远行 [　　] 餪，所行人事，用上勤劳，[　　] 从今已后，有洗餪及 [　　] 直家坐，如其有洗餪者，[　　] 看临事便宜破除。”（721）

（29）P. 3691《新集书仪·洗餪相屈书》：“伏丞（承）久处外方，喜还故里，谨谒之诚，常思言款。奉计不辜风景，吾贤届此，即合洗拂，倍增今日，聊会一宴。群公专候，立排数字，以达愚情。速降速降不宣。谨状。”答书：“忽览芳

① ［后汉］安世高译《尸迦罗越六方礼经》，《大正藏》，第 1 册，第 251 页。
② ［北凉］昙无谶译《大般涅槃经》卷 23，《大正藏》，第 12 册，第 499 页。
③ ［后秦］弗若多罗译《十诵律》卷 18，《大正藏》，第 23 册，第 128 页。
④ ［清］王念孙《广雅疏证》，上海：上海古籍出版社，2018 年，第 159 页。
⑤ 该例证由府谷同学告知。
⑥ 邢向东《神木方言研究》，北京：中华书局，2002 年，第 415 页。

札，深慰勤［积］，往来涉尘，盖是寻［常］。更谢厚意相邀，但增怵惕，不敢推延，续即奔赴。不宣。谨状。”①

这里的“洗餟”表示宴请某人，为某人接风洗尘。

（二）“洗餟”词语构成及语义分析

本文认为，敦煌文书中的“洗餟”是“洗尘餟脚”的缩略。《广韵》：“餟，女嫁三日送食曰餟。”②《中华大字典》：“餟，馈女也。”③“餟脚”指接风洗尘，敦煌文书中有使用，如：

（30）S. 1475V：“右奴子等，先无兄弟姊妹男女至亲，及远行条件餟脚。”（713）

（31）S. 1475V：“远行壹千里外，去日，缘公事送酒壹瓮；回日，餟脚置酒两瓮，如有私行，不在送限，请依此状为定。”（713）

“餟脚”一词前辈时贤已做过讨论。蒋礼鸿《敦煌变文字义通释》释为“接风，洗尘的酒宴”④；罗宗涛《敦煌变文社会风俗事物考》：“由于重祖外出，所以重视祖送和接风。祖送有离筵，洗尘却叫做‘软脚’。”⑤《唐五代语言词典》：“软脚：设置酒宴为远行归来者接风洗尘以示慰问。”⑥ 梁梁《说“奠脚”及其它》一文考证了“奠”的本字应为“餟”，在敦煌遗书中常写作“软脚”“奠脚”是由于古汉语中多种通假和辗转通假造成的。此外，他对“奠脚”一词中各词素的意义及其构词结构作了考证，认为“软脚”是述宾式的合成词，它在敦煌文献中的含义不仅仅指接风洗尘，在慰问病人、亡逝吊问时也可用“软脚”。这类“软脚”活动与敦煌古民俗有关。⑦ 这是梁梁与其他诸先生见解相异之处。《汉语大词典》有“软脚”，释义为“宴饮远归的人。犹今接风、洗尘。”⑧ 未收“餟脚”。

由上可见，诸家对“餟脚”语义考释一致，指接风洗尘，宴请别人。本文认为，“脚”借指外出办事远行归来人，“慰劳脚，即叫做软脚；慰劳手，即叫做软臂，其义一也。”⑨“餟脚”动宾结构，指馈食于外出归来人，故有接风洗尘义。

“洗餟”是洗尘餟脚的缩略，“洗尘”与“餟脚”语义相近，指宴请招待。“洗尘”中的“洗”犹同“洗礼”“受洗”中的“洗”，是一种礼仪活动，并非真的用水洗去泥尘。但这一礼仪活动却是由洗去泥尘这一具体动作衍化而来。《说文·水部》：“洗，洒

① 赵和平《敦煌写本书仪研究》，台北：新文丰出版公司，1993 年，第 664-665 页。
② ［宋］陈彭年等《宋本广韵》，北京：北京市中国书店，1982 年，第 266 页。
③ 徐元浩《中华大字典》，北京：中华书局，1978 年，第 2752 页。
④ 蒋礼鸿《敦煌变文字义通释》，上海：上海古籍出版社，1981 年，第 268 页。
⑤ 罗宗涛《敦煌变文社会风俗事物考》，台北：文史哲出版社，1974 年，第 180 页。
⑥ 江蓝生、曹广顺编《唐五代语言词典》，第 322 页。
⑦ 梁梁《说“奠脚”及其它》，《敦煌学辑刊》1985 年第 1 期，第 61-65 页。
⑧ 罗竹风主编《汉语大词典》，上海：上海辞书出版社，2008 年，第 1230 页。
⑨ 蒋礼鸿《敦煌变文字义通释》，第 269 页。

足也。”① 之后词义扩大，洗的对象可指其他事物，如洗头、洗手、洗衣服等。“洗尘”在中古汉语时期已有使用，最早出现在佛教文献中，指洗去尘土、泥垢，如：

（32）《中阿含经》卷 22：“贤者！犹如有人或从市肆，或从铜作家，买铜槃来，尘垢所污，彼持来已。不数洗尘，不数揩拭，亦不日炙，又著饶尘处，如是铜槃增受尘垢。”②

（33）《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷 5：“我等先于威音王佛闻法出家，于浴僧时随例入室，忽悟水因，既不洗尘亦不洗体，中间安然，得无所有。”③

这二例中的“洗尘”即洗去尘土、污垢。文献中还有“洗尘埃”“洗尘垢”“洗尘容”“洗尘目”等，如：

（34）《大乘本生心地观经》卷 3：“发露无始生死业，愿大悲水洗尘劳。”④

（35）《杂阿含经》卷 44：“下贱田舍儿，身体多污垢。以水洗尘秽，不能净其内。”⑤

（36）《敦煌变文集新书》卷 2：“七宝池中洗尘垢，自然清净是修行。”⑥

（37）《徐霞客游记·游嵩山日记》：“揆崖之隔，以寻尺计，竟水之过，以数丈计，水行其中，石峙于上，为态为色，为肤为骨，备极妍丽。不意黄茅白苇中，顿令人一洗尘目也！”⑦

上举“洗尘 X”结构大部分出现在佛教文献中，“洗”表示具体的动作，但在佛教活动中，“洗”既是具体的动作，又含尊敬之义，如“洗足”礼，在进佛堂、听经、讲经之前都要“洗足”，既是去污垢，又表示尊敬，即便是国王和佛也不例外。如：

（38）《增壹阿含经》卷 16：“是时，尊者三人即从三昧起，往至世尊所。到已，头面礼足，在一面住，各自称言：‘善来，世尊。’尊者阿那律前取世尊钵，尊者难提前敷座，尊者金毗罗取水与世尊洗足。”⑧

（39）《长阿含经》卷 17：“尔时，阿阇世王往诣讲堂所，於外洗足，然后上堂，默然四顾，生欢喜心，口自发言：‘今诸沙门寂然静默，止观具足，愿使我太子优婆耶亦止观成就，与此无异。’”⑨

（40）《大集法门经》卷上：“尔时，世尊与大苾刍众等，恭敬围绕，往彼末

① ［东汉］许慎撰《说文解字》（丛书集成初编版），第 375 页。
② ［东晋］瞿昙僧伽提婆译《中阿含经》卷 22，《大正藏》，第 1 册，第 566 页。
③ ［唐］般剌蜜谛译《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷 5，《大正藏》，第 19 册，第 126 页。
④ ［唐］般若译《大乘本生心地观经》卷 3，《大正藏》，第 3 册，第 304 页。
⑤ ［宋］求那跋陀罗译《杂阿含经》卷 44，《大正藏》，第 2 册，第 321 页。
⑥ 潘重规等《敦煌变文集新书》卷 2《佛说阿弥陀经讲经文》，台北：文津出版社，1994 年，第 143 页。
⑦ ［明］徐霞客著，朱惠荣、李兴和译注《徐霞客游记》，北京：中华书局，2015 年，第 113 页。
⑧ ［东晋］瞿昙僧伽提婆译《增壹阿含经》卷 16，《大正藏》，第 2 册，第 629 页。
⑨ ［后秦］耶舍共竺译《长阿含经》卷 17，《大正藏》，第 1 册，第 108 页。

利优婆塞所造新舍。到彼舍已，佛先洗足，乃入其舍。入已周匝，普遍观察。佛即于舍中间，安详而坐。诸苾刍众，亦各洗足，次第而入。礼佛足已，于佛后面，次第而坐。”①

这种“洗足”的崇礼活动可能与印度的气候、风俗有关。因天气炎热，很多人赤脚行走，所以客人来了先洗足。佛教文献中即有佛赤脚踏莲花的记录，如：

（41）《续传灯录》卷 36：“如何是佛赤脚踏莲花，如何是佛向上事雕梁画栋，掷下拄杖便归方丈。”②

即便是穿鞋进寺庙，但居室内也不便穿鞋，且席地而坐需盘腿，也不适合穿鞋，同时也可能与宗教活动“礼足”有关。佛教活动中顶礼佛足前要洗足净身，表示尊重。如：

（42）《中阿含经》卷 3：“尊者罗云遥见佛来，即便往迎，取佛衣钵，为敷坐具，汲水洗足，佛洗足已，坐罗云座。”③

（43）《佛本行集经》卷 1：“譬如力士屈臂还舒一念之顷，到王舍城，次第乞食，还至本处。饭食讫，收衣钵，洗足已，诣於佛所。”④

可见，“洗足”的主要目的是去污垢，净身心，求吉祥。同样的，《圣经》中也有关于洗足的记录。据研究，“洗脚是当时犹太人的风俗。巴勒斯坦多风沙，犹太人习穿草鞋，容易沾染尘土。所以，当客人来访进入主人家时，主家为客人洗脚，以除去脚上尘土和污秽，示好的表现。耶稣在最后晚餐中替十二位宗徒洗足，是依着犹太人的习俗，也是表示亲爱。同时，耶稣亲自为门徒们洗足，也含属灵的含义，耶稣愿意降卑自己，成为仆人的样式，来谦卑服事世人。他要除去世人身心灵中的污秽，他还教训门徒们当彼此相爱，爱德不在虚言，而在实行。”⑤ 还有一种说法，即“当地人外出参加宴会，都要在家里沐浴、更衣，一定要以最好的精神面貌出现在客人面前。然而，由于他们所穿的鞋子类似于今人所穿的凉鞋，所以在路途中脚上难免沾上泥土。因此，到达目的地时，热情的主人会在第一时间帮客人洗去脚上的尘埃，以保持身体的清洁，这就是耶稣所说的‘凡洗过澡的人，只要把脚一洗，全身就干净了。’”⑥ 在基督教徒看来，“洗澡”与“洗脚”都是灵程道路上不可或缺的追求。可见，这里的“洗”由洗污垢演变为一种崇礼仪式，具有净化意义。

无独有偶，佛教中四月八日的浴佛节也是一种崇礼，而地方民俗中的“洗三”与浴佛有关，且“洗”也是一种仪式。“洗三”是婴儿出生三天后洗去出生时所带的污

① ［宋］施护译《大集法门经》卷上，《大正藏》，第 1 册，第 226 页。
② ［明］居顶撰《续传灯录》卷 36，《大正藏》，第 51 册，第 713 页。
③ ［东晋］瞿昙僧伽提婆译《中阿含经》卷 3，《大正藏》，第 1 册，第 436 页。
④ ［隋］阇那崛多译《佛本行集经》卷 1，《大正藏》，第 3 册，第 655 页。
⑤ https：//www. yebaike. com/22/2174089. html，查询于 2022 年 1 月 4 日。
⑥ https：//www. jdjcm. com/xinyang/35. html，查询于 2022 年 1 月 4 日。

垢，亲戚送东西“添盆”表示祝福。陕北“洗三”时，由产妇家给亲戚送拼三鲜、糕等食品，借此发出通知和邀请，告知对方家里添了小孩，希望亲戚来看望小孩，给小孩增福。陕北的“洗三”已由仪式变为邀请，与“洗”无关。“浴佛礼仪的广泛存在，并得到世人观念的认可，借某种契机成为三日洗儿之渊薮，以求吉祥，恐不是没有可能的。”① 故本文认为，“洗尘”中的“洗”与“洗三”中的“洗”来源演变均一致，都是由洗去污垢转变为一种礼仪活动，又由“礼”演绎为“俗”，成为一种民间活动，二者的词性意义一致，由具体动作的“洗”引申为“宴请”，这种引申，既与宗教活动有关，又与词汇化有关。因为随着语言的发展，“洗尘”高度凝固和复音化，由最初的动词短语凝固为双音节词，具有“设宴欢迎远道而来的人”义。其用例首见元代戏曲，明清小说尤多见。如：

（44）《全元南戏·柯丹邱·荆钗记》：“儿，快令人把绮席开。亲家，洗尘莫怪轻相待。”②

（45）《水浒传》第 33 回：“拜罢，花荣又叫妹子出来拜了哥哥。便请宋江更换衣裳鞋袜，香汤沐浴，在后堂安排筵席洗尘。”③

（46）《醒世恒言》第 14 卷：“三月间下定，直等到十一月间，等得周大郎归，少不得邻里亲戚洗尘，不在话下。”④

例（44）中“洗尘”前有“绮席开”知洗尘即招待宴饮，例（45）中的“洗尘”与“安排宴席”连用。可见，“洗尘”由最初的洗去尘土这一具体动作词汇化为“宴请、招待”，这一语义的实现在近代汉语时期完成。当然，这一语义的产生也与人们的主观认知有联系。远方归来之人，回家后风尘仆仆，劳累有加，需要缓解疲劳，洗去一路上的尘土劳顿，然后进行宴飨，既是对其安全归家的庆祝，又是对远行归来人的欢迎和犒劳。因此，洗尘与宴请在语义上具有了一定的逻辑关系。

由上所述，“洗餪”是“洗尘”与“餪脚”的合并缩略，是并列复合词。该词目前仅在敦煌文献中有使用，其他文献未见用例，方言中亦没有使用。

（三）表宴请义之“洗泥”

上文讨论了“洗餪”的词义构成，重点分析了“洗尘”的词汇化过程。文献中还有“洗泥”一词，其义也为设宴招待，如：

（47）《苏轼诗集》卷 36《次韵钱穆父马上寄蒋颖叔二首》：“多买黄封作洗泥，使君来自陇山西。高才得兔人人羡，争欲寻踪觅旧蹄。”⑤

（48）《大宋宣和遗事·亨集》：“上告平章，这人是师师的一个哥哥，在西京

① 完颜绍元《中国风俗之谜》，上海：上海辞书出版社，2002 年，第 199 页。
② 徐征、张月中等编《全元曲》，石家庄：河北教育出版社，1998 年，第 5727 页。
③ ［明］施耐庵、罗贯中著《水浒传》，第 442 页。
④ ［明］冯梦龙编《醒世恒言》，北京：光明日报出版社，2013 年，第 226 页。
⑤ ［清］王文诰辑注，孔凡礼点校《苏轼诗集》，北京：中华书局，1982 年，第 1972 页。

洛阳住。多年不相见，来几日，也不曾为洗尘；今日办了几杯淡酒，与洗泥则个。”①

（49）《醒世姻缘传》第 100 回：“狄希陈接到家内，置酒洗泥，不必细说。”②

例（47）中黄封是宋代官酿的一种酒，因用黄罗帕或黄纸封口，故名。这里是说买了很多黄封酒为来自陇山西的使君接风，即宴请使君。例（48）中“洗尘”“洗泥”互对，“洗泥”的方式是“办淡酒”，即设宴招待。例（49）中“置酒”为洗泥的方式，指宴会招待。“洗泥”表饮宴招待，为人接风，其语义构成与“洗尘”同。可以说“洗泥”是在“洗尘”的类化作用下产生的。“泥”与“尘”性质相同，都是尘土的一类。我们可以用上文所述的“词义沾染”去推测“洗泥”一词的构成及语义变化。“尘”与“泥”同义，二者的词义分别如下：

尘：尘土，灰尘

泥：含水的半固体状的土

二词的共同义素 GS 为含土的污物，它们属于同一个语义场，语义可以互相沾染。“洗尘”既然有“设宴招待远行归来的人”义，“洗泥”也可以产生同样的语义。二词在明清小说中都有使用，但频率不同，“洗尘”的使用频率远远高于“洗泥”。文献中还有“洗泥尘”连用之例，亦表宴请招待。如：

（50）《水浒传》第 72 回：“李师师道：‘其实不敢相留。来日驾幸上清宫，必然不来。却请诸位到此，少叙三杯，以洗泥尘。’”③

“洗泥”“洗泥尘”在语言交际中已不再使用，“洗尘”依然活跃于现代汉语日常交际中。可见，三者的生命力并不相同。这与词语的使用频率和使用范围有关。

三、结语

本文讨论的“看”由视觉动词引申为宴请，是语义的相似引申，同时与该词语义相同的“视”“瞻”“瞧”“覷”均引申出与“看”相同的语义，这是类同引申模式的具体表现，进一步说明了同场同模式的语义演变过程。“洗餪”是洗尘餪脚的缩略，通过缩略构词方式完成。除敦煌文献外，该词在其他文献中无用例，应是地方特色语词，为我们了解敦煌文献词语的构成提供了例证。

① ［宋］无名氏《新刊大宋宣和遗事》，上海：中国古典文学出版社，1954 年，第 55 页。

② ［明］西周生撰，黄肃秋校注《醒世姻缘传》，上海：上海古籍出版社，1981 年，第 1426 页。

③ ［明］施耐庵、罗贯中著《水浒传》，第 995 页。

“词文”文体性质榷论

——以敦煌写本《大汉三年季布骂阵词文》为中心

叶汝骏

（宁波财经学院　人文学院，浙江　宁波　315175）

摘要：“词文”作为一种“已失传的文体”，不见于传世文献，亦难以确切安顿于既有的文体谱系之中——其分别被归入了变文、话本、俗赋或七言叙事诗。作为一种俗文学文体，词文属于讲唱文学一系的成员，是中古时期配合表演艺术的产物。词文透过表演或仪式性质的不同而与变文、话本、俗赋分疆划界，又通过节律的差异与一般的七言叙事诗形成区别。在题材内容上，词文的叙事需求超过了抒情；在形式上，词文的篇制、节律、韵律、声律、语言等方面皆形成了鲜明特征。词文是一种处于演变初期、尚未成熟的俗文学文体，在发展过程中被鼓词等讲唱文学文体不同程度地吸收或转化。但词文一体业已衍化出了别是一家的文体特质，这在敦煌文献中唯一出现“词文”题名的写本《大汉三年季布骂阵词文》中得到了鲜明体现。

关键词：词文　文体　讲唱文学　大汉三年季布骂阵词文　敦煌

中图分类号：I207.209　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2023）02-0103-12

一、引言：“词文”文体性质之争

自敦煌文献被发现以来，如何对其进行科学分类成为了学界长期聚讼的议题。特别是其中文学文献的分类问题，可谓至今未能定谳。其难度一方面在于敦煌文献中的许多文学作品难以确切安顿于既有的文体谱系之中，另一方面许多文体之间存在着互渗互参、边界模糊的现象。当前敦煌文学文献的分类问题主要集中于俗文学界域中的讲唱文学的部分，此处集中了变文、俗讲、词文、因缘等若干颇具争议的文体。其中尤以变文的争议最多，迄今未有定论。至如本文所要探讨的词文，因其文本数量稀少，学界的关注程度不及变文，但事实上，词文与其他讲唱文学文体的纠缠却尤为深切。

收稿日期：2022-10-01

作者简介：叶汝骏（1989-　），男，浙江景宁人。文学博士，主要从事唐宋文学、文体学、古代文论研究。

在传世的中国古代文体谱系中，并无“词文”一种。作为文体名称，“词文”之名首见于敦煌文献。法国国家图书馆所藏敦煌写本 P. 3386，该文末尾题有“大汉三年季布骂阵词文一卷”；又 P. 3697 首题“捉季布传文”，正文则以“大汉三年楚将季布骂阵汉王羞耻群臣拔马收军词文”起抄，然其与随后的七字韵语难以连属，故此段文字应为“捉季布传文”的详题。敦煌文献中演述此一故事者共有十个写本，包括 P. 2648、P. 2747、P. 3197、P. 3386、P. 3697、S. 1156、S. 2056、S. 5439、S. 5440、S. 5441，其中 P. 2747、P. 2648、P. 3386 可缀合为一本。然而，除了 P. 3386、P. 3697 之外的其余八个写本的标题或缺损、或混乱，题为“词文”者实际仅上述两个写本。在其他敦煌文献中，则未见有题为“词文”者，不过《董永》《季布诗咏》《百鸟名》等作品之体制实与《大汉三年季布骂阵词文》接近。

“词文”进入敦煌文献的文体谱系，亦有一番波折。早在 1934 年，向达先生即已指出不宜将《季布骂阵词文》这类作品一概视作“变文”：“说者亦有谓俗讲话本应一律为变文者，试加复按，可以知其不然……然《季布骂阵词文》固命名以词文或传文标名矣……今统以变文名之，以偏概全，其不合理可知也。”① 此观点在当时虽未引起广泛关注，但后来渐为学界所重，如 1963 年出版的由游国恩等人编写的《中国文学史》，即将敦煌通俗文学分为变文、俗赋、话本和词文四类，张鸿勋先生的《敦煌说唱文学概论》亦将词文列为敦煌讲唱文学之一体。可见，“词文”历经了从没有名目到归于变文再到文体独立的曲折历程，然这一过程似乎远未终结，检视当前学界关于词文文体性质的判别，出现了“变文说”“话本说”“俗赋说”“七言叙事诗说”“讲唱文学说”等多种观点，可知词文的文体性质问题尚未到达可以定谳的程度。

张鸿勋先生曾提出敦煌文学作品的分类应遵循三个原则（尊重原有标名、分析比较各类作品形态及特点、依据当时相关论述）②，此论颇具指导意义。据其中“尊重原有标名”的原则，本文选取敦煌文献中出现“词文”题名的唯一文本——《大汉三年季布骂阵词文》（以下简称为《季布骂阵词文》）——作为界定词文文体性质的中心文本。下文将经由与学界既有关于“词文”文体性质的若干观点的商榷辨析，展开词文文体性质的讨论，希冀能为词文的研究以及敦煌文体的分类提供一种新的认识视角。

二、从《季布骂阵词文》看“词文”与变文、话本、俗赋之差异

（一）“词文为变文说”榷论

① 向达《唐代俗讲考》，《燕京学报》1934 年第 16 期，第 119–132 页。

② 张鸿勋《敦煌说唱文学概论》，台北：新文丰出版公司，1993 年，第 23–86 页。张鸿勋先生依据上述原则，将敦煌文学分为词文、故事赋、话本、讲经文、因缘、押座文等类别，又以“讲唱文学”统称之。

“变文”的概念由郑振铎先生首先提出，其在《插图本中国文学史》中世卷上册将演述非佛教故事者称作“变文”，又以演述佛经者为“俗文”①。不过后来他在《中国俗文学史》的“变文”一章中已全面更正了此观点，认为“变文”不限定于敷演佛经故事，又指出这是“一个重要的已失传的文体”，其来源为印度佛典②。随后，“变文”作为一个文体概念迅速为学界所接受。若借用郑氏的话语，“变文”和“词文”皆可谓一种“已失传的文体”——在传世文献中难以找到它们的踪迹。这些文体随着敦煌文献的发现而重现人世，晚近以来的学者面对这些“陌生”的文体，试图还原、建构其特质或属性，“变文”更一度成为总括敦煌俗文学的名目，而“词文”则长期湮没于“变文”的名目之下。如王重民等人所编的《敦煌变文集》即将讲经文、押座文、缘起、赋、话本、词文等悉归于“变文”名下③；又如邱镇京先生主张将《捉季布传文》《董永》《季布诗咏》《百鸟名》等如今被认为是“词文”的作品归入“说唱兼具之变文”④。郑阿财先生在《敦煌孝道文学研究》中亦表达了以“词文”为“变文”之一种的看法：“变文集中，话、记、歌、诗、赋、文等中国固有文体，以讲唱风格写成之作，亦均可称之为变文……变文者乃世俗之通称，而讲经文、因缘、缘起、传文、词文、话、词、诗……等，则其专名别称也。”⑤ 不过，相关的商榷也未曾停歇，如向达先生早在 1934 年即已指出不宜将《季布骂阵词文》这类作品一概视作“变文”，游国恩等人编写的《中国文学史》亦将敦煌通俗文学分为“变文”“俗赋”“话本”和“词文”四类来讨论⑥。后来张锡厚、张鸿勋、荣新江等先生在相关论著中亦将“词文”等敦煌俗文学文体与“变文”相提并论⑦。可见，以“词文”非“变文”的观点当前大致得到学界的共识。

另外，亦有学者提出了一个颇具启发意义的观点，认为所谓“变文”非为一种文体，而应视为一种文学创作手段或表达手法，循此，包括词文、话本、讲经文等其实皆为一种“改编文”⑧。依此观点，则词文不妨可视作一种变文。此论见解独到，然仍需学界的检讨。若依照学界的主流观点——将变文视作一种文体，则词文与变文显然难以划为同类。那么，重新检视敦煌文献中唯一标目“词文”的作品《季布骂阵词文》，其

① 郑振铎《插图本中国文学史（中世卷·上册）》，北京：人民文学出版社，1982 年，第 449–451 页。
② 郑振铎《中国俗文学史》，北京：商务印书馆，2010 年，第 157 页。
③ 王重民等《敦煌变文集》，北京：人民文学出版社，1957 年，第 1–4 页。
④ 邱镇京《敦煌变文论述》，台北：台湾商务印书馆，1970 年，第 72–73 页。
⑤ 郑阿财《敦煌孝道文学研究》，台北：石门图书公司，1982 年，第 84 页。
⑥ 游国恩等《中国文学史》，北京：人民文学出版社，1963 年，第 242–253 页。
⑦ 按：如张锡厚先生的《敦煌文学》（上海：上海古籍出版社，1980 年）及《敦煌文学源流》（北京：作家出版社，2000 年）即将“词文”作为与“变文”并列的文体讨论；又如张鸿勋先生在《敦煌讲唱文学的体制类型初探》（《文学遗产》1982 年第 2 期）、《敦煌话本、词文、俗赋导论》（台北：新文丰出版公司，1993 年）等著述中亦多次阐明了“词文”非“变文”的观点；再如荣新江先生在《敦煌学十八讲》（北京：北京大学出版社，2001 年）中也将“词文”与“变文”并立。
⑧ 陈海涛《敦煌变文新论》，《敦煌研究》1994 年第 1 期，第 64–70 页。

与典型的变文作品有何本质区别？

首先从题材内容来看，变文可大别为演述佛经故事（如《大目乾连冥间救母变文》）和非佛经故事两种，后者主要是历史故事（如《汉将王陵变》）。《季布骂阵词文》演述的是楚将季布的故事，其人其事史传皆有记载，如《史记》有《季布栾布列传》，《汉书》有《季布传》，《季布骂阵词文》的人物原型和基本故事框架皆本于历史事实，故这篇词文作品属于演述历史故事的类型。它如《百鸟名》等被认定为词文的作品，亦无演述佛经故事者。从这一点来看，变文和词文在题材内容上或具有与宗教是否存在关联的差别。然敦煌文献并非系统性的文献，其或仅保存了当时词文作品的一隅而已，故现存文献不见词文中有演述佛经故事者，并不意味当时就没有此种情形；且从逻辑上来看，词文的取材也不存在彻底排斥佛经故事的内在机制，因此题材内容并非两者的本质差别。

再从文本的体制、语言来看，变文韵散结合，包含散说和韵唱，其中韵唱部分以七言句式为主且皆押韵（偶句押韵、存在转韵情形），散说部分若为骈句亦有押韵，语言则多采口头俗语。《季布骂阵词文》全篇 320 韵，几乎全为七言句式，只有“嫌日月，爱星辰”“表曰”[①] 三句为非七言句式，可见词文的句式与变文接近但更趋整饬。《季布骂阵词文》通篇一韵到底，在长篇中实为罕见，然其是透过不避重韵、邻韵通押、平上去三声混用的方式达成的。其他词文作品如《季布诗咏》存在转韵情形，《百鸟名》有句句用韵者，故词文用韵亦接近变文而更趋极端。词文的语言运用亦同于变文，多用浅白口语。二者在体制上的最大区别，乃在于词文皆为韵唱而无散说的部分，变文承担叙事的散说部分在词文中转由韵文来承担。

变文与词文最主要的区别实在于表演艺术层面。二者皆为某种表演艺术的文字底本，其中变文所配合的表演艺术为“转变”，这种伎艺通常在讲唱的同时会有故事画（变相）配合呈现；《季布骂阵词文》所配合的表演伎艺虽无法确考，但从其基本为韵唱的情形来看，类似于后世的鼓词、弹词之类的伎艺，这种伎艺主要诉诸听觉感官，而非如变文为听觉艺术与视觉艺术的综合呈现。从表演者的身份来看，执行“转变”的人员既有僧人亦有世俗艺人；《季布骂阵词文》末两句言“具说《汉书》修制了，莫道词人唱不真”，可知表演者为“词人”，“词人”当属世俗的表演艺人。至于进行表演的空间，“转变”有专门的场所“变场”，词文的表演空间虽难以确考，但也不外乎茶馆食肆、戏院书场甚至街头巷陌等配合商业消费的场所。总之，变文与词文的差别主要在于表演艺术层面，题材内容、体制、语言等只是文本层面的技术性要素，可以互参互学，故仅能视作辅助的判准。

（二）“词文为话本说”榷论

① 本文所引《大汉三年季布骂阵词文》文本出自黄征、张涌泉校注《敦煌变文校注》，北京：中华书局，1997 年，第 91–127 页。以下不再另注。

除了变文，亦有学者又主张以话本（小说）作为敦煌俗文学作品的总称。许多现在被认定为是词文的作品也几度被划入了话本（小说）的范围。此观点最早可溯至鲁迅先生的《中国小说史略》：“用白话著书者，实不始于宋。清光绪中，敦煌千佛洞之藏经始显露……而内有俗文体之故事数种……《孝子董永传》……则在伦敦博物馆。”[①]《孝子董永传》（《董永》）仅 S. 2204 一个写本，全为七言句式，首尾俱全，但原卷阙题，其情形与《季布骂阵词文》相似，文体性质亦在词文、变文、话本等之间游移，显然鲁迅先生在这里是把词文《孝子董永传》作为话本的一种源头看待的。程毅中先生提出话本可以总括几个俗文学文体的说法：“从广义说，说唱故事的变文、词文和俗讲经文等都可以看作话本。”[②] 王齐洲先生明确将词文视作小说：“敦煌写本通俗小说还有称为‘词文’或‘词’的一类作品，其中《季布骂阵词文》《下女夫词》《百鸟名》等可以作为代表。”[③] 不过王先生所举的《下女夫词》实与《季布骂阵词文》《百鸟名》情形不同，据杨明璋先生的研究，《下女夫词》的性质应是一首婚仪诗歌[④]，循此，将“词”作为“词文”的同义词或有待商榷。

由上可见，上述观点是以“存在叙事成分”这一点将词文与话本绾合在一起，这表明词文的叙事需求超过了抒情。《季布骂阵词文》另有一个写本题作《捉季布传文》，“传文”之称亦是叙事性的一种显现。话本与词文在题材内容上基本相通，语言亦以通俗口语为主，且都属于通俗的表演艺术，此为其共同点。至于差异处，一方面表现在体制层面，话本与词文恰好相反，前者句式散行不押韵，后者几乎全为齐言且通篇押韵，疆界甚明。两者更主要的差别在于表演艺术层面，话本所配合的表演伎艺是“说话”，表演方式采用散说，表演主体为“说话人”；词文则由“词人”全以韵唱的方式呈现。可见词文与话本的距离，实要比词文与变文的距离更大一些。

（三）“词文源于俗赋说”榷论

俗赋亦为敦煌俗文学文体之一，持“词文源自俗赋”之观点者较少，如章培恒、骆玉明先生合撰的《中国文学史新著》云：“至于词文，当是由俗赋衍生而来，纯为诗体……《季布骂阵词文》……体现出民间叙事文学由赋体转向诗体后在艺术上的进展。”[⑤]《季布骂阵词文》之所以被溯源于俗赋，大抵由于其采铺陈的赋法结撰，且多用对话体之故。诚然，俗赋和词文从题材内容来看较为接近，皆不取佛经故事，但稍不同的是词文多演述历史故事，而俗赋则以民间故事为主。再从体制来看，俗赋延承赋体以四言、六言为主的句式和隔句用韵的韵式，不同于《季布骂阵词文》以七言句式结撰

① 鲁迅《中国小说史略》，北京：商务印书馆，2011 年，第 102 页。
② 季羡林主编《敦煌学大辞典》，上海：上海辞书出版社，1998 年，第 524 页。
③ 王齐洲《中国通俗小说史》，武汉：武汉大学出版社，2015 年，第 96 页。
④ 杨明璋《论敦煌文献所见的婚仪及其诗文的实际运用情形》，《成大中文学报》2011 年总第 32 卷，第 35-60 页。
⑤ 章培恒、骆玉明《中国文学史新著》，上海：复旦大学出版社，2007 年，第 108 页。

并一韵到底的体制。两者之别还在于表演艺术上，词文采演唱的方式呈现，而俗赋延承赋体“不歌而诵”的传统，采用的是诵读的方式。

三、《季布骂阵词文》为七言叙事诗榷论

尽管学界对词文与变文、话本、俗赋等文体的区别已有较明确的共识，但由于词文的典型文本《季布骂阵词文》是一韵到底、通篇几乎全为七言的叙事性作品，故有学者将其视为七言叙事诗。从广义的诗歌概念来看，此论差可接受；但从狭义的诗体界分标准来说，《季布骂阵词文》与纯粹的七言诗歌体制存在本质不同。

（一）“词文为叙事诗说”源起

“词文为叙事诗说”最早可溯至郑振铎先生的《中国俗文学史》：“最好的一篇叙事歌曲，乃是《季布骂阵词文》，这篇宏伟的诗篇……”① 可见郑氏是将词文作为诗歌看待的。后来发皇此论者甚众，如周绍良先生云：“所谓‘词文’，它是用歌辞写出来的纪事诗，因之名为‘词文’，和别种形式的文艺是不能混淆的。”② 周氏承郑氏观点，明确将词文定义为“用歌辞写出来的纪事诗”，强调词文的音乐性和叙事性。李骞先生在《谈谈敦煌本〈季布骂阵词文〉》一文开宗明义指出：“敦煌本《季布骂阵词文》……为东汉有名的叙事诗《孔雀东南飞》的三倍，为魏晋南北朝著名的叙事诗《木兰辞》的十三倍，比蔡琰《悲愤诗》多九倍。因此它的出现标志着我国叙事诗发展的新开端、新纪元。”③ 显然作者是将《季布骂阵词文》置于中国古代叙事诗的脉络中来讨论的。前引程毅中先生在撰写《敦煌学大辞典》“话本”条时，虽主张“大话本”的观念而将词文等笼括于内，但就词文本身而言，其认为词文更接近于诗：“敦煌本《季布骂阵词文》……是一首长篇叙事诗歌。以往我们常以汉语文学没有长篇叙事诗为憾事，总觉得《孔雀东南飞》还是太短，在看到《季布骂阵词文》之后，似乎可以稍稍感到欣慰了。此诗全文 640 句，4474 字，在汉语诗歌史上是空前的长篇作品。”④ 张鸿勋先生亦谈到：“《捉季布传文》……比历来认为是我国第一长叙事诗《古诗为焦仲卿妻作》的 335 句、1765 字还要长，应该说，它才是我国唐代以前最长的叙事诗。”⑤ 可见，“词文为叙事诗说”已成为了关于词文文体性质的一个重要观点。

（二）《季布骂阵词文》为七言叙事诗榷论

《季布骂阵词文》之所以会被视为一首七言叙事诗，大抵是由于此篇作品通篇押韵

① 郑振铎《中国俗文学史》，第 157 页。
② 周绍良主编《敦煌变文论文录（上册）》，上海：上海古籍出版社，1982 年，第 405-423 页。
③ 李骞《谈谈敦煌本季布骂阵词文》，《辽宁大学学报》1986 年第 3 期，第 45 页。
④ 程毅中《〈季布骂阵词文〉与词话的发展》，《敦煌吐鲁番研究》第 13 卷，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 1-7 页。
⑤ 张鸿勋《敦煌俗文学研究》，兰州：甘肃教育出版社，2002 年，第 134 页。

且几乎全由均齐的七言句构成之故。然“诗之为诗”自有其区别于其他文体的根本特质所在，此即所谓的“诗性”。那么，“诗之为诗”的根本要素是什么？以下试结合《季布骂阵词文》进行相关分析。

其一，“诗性”是否指韵律？《季布骂阵词文》通篇押韵，押韵方式为偶句押平声韵，一韵到底（共 320 韵），不避重韵，邻韵通押（“真”“文”“元”韵），对如此长篇来说，能营构出这样的韵律效果实属不易，故学者据此认为《季布骂阵词文》是一首诗歌。然韵律并非诗歌的独有特质，属于广义诗歌的词、曲，介于诗文之间的赋，属于文的颂、赞、哀、诔、箴、铭等文体，皆以押韵作为其典型的形式特征之一，这些以押韵为特征的文体更被总称为“韵文”。故押韵不等于是诗，若以押韵为判准，根据《季布骂阵词文》的情况，其亦可视为一篇通俗的诗体赋。

其二，“诗性”是否指由平仄构成的声律？程毅中先生曾言：“《季布骂阵词文》长达 640 句，其中有不少是按平仄声节交替的律句。”① 此论的确揭出了《季布骂阵词文》受近体诗影响的确凿证据。但平仄律亦不能作为形塑“诗性”的根本要素。何以言之？平仄律萌蘖于南朝，定型于初唐，平仄律是近体诗的主要形式特征。然而，无论在近体诗定型之前或之后，古体诗皆不必遵守平仄律，但吾人从不否认其之为诗。质言之，平仄律只是增强“诗性”的一种方式，而不是塑造“诗性”的根本要素。

其三，“诗性”是否指篇制层面的均齐句式？《季布骂阵词文》通篇几乎全由均齐的七言句式结撰（全文仅有三句为非七言句），此一点的确与歌行等诗体相类。不过，均齐的句式亦存在于其他的文体之中，且诗歌本身也共存着均齐与非均齐的句式，以篇制作为诗之判准亦不妥。总之，以上所谓韵律、声律、篇制等形式方面的特征，并非决定一篇作品是否为诗歌的根本判准，只能说是形塑《季布骂阵词文》“诗性”特征的诸多要素之一。

那么，从形式上来看，形塑“诗性”的根本要素究竟是什么？一言以蔽之，此即节律。所谓节律，主要指诗句的节奏规律。节律是贯串古今诗歌各体并与其他文体相区别的基本形式要素，换言之，节律是“诗之为诗”即形塑“诗性”的根本要素。正如陈本益先生所言：“汉语诗歌具有一种基本的或者说主要的节奏因素，它一以贯之，存在古今各体诗歌中，只是在不同诗体中有不同的表现形态罢了。”② 循此，要检验《季布骂阵词文》的“诗性”成分，最重要的是检验其节律。《季布骂阵词文》几乎全以七言句式结撰，那七言体的节律是什么？明人胡震亨《唐音癸签》云：“五字句以上二下三为脉，七字句以上四下三为脉，其恒也。有变五字句上三下二者……变七字句上三下

① 程毅中《〈季布骂阵词文〉与词话的发展》，第 2 页。

② 陈本益《汉语诗歌的节奏》，台北：文津出版社，1994 年，第 14 页。

四者……皆蹇吃不足多学。”[①] 是知七言体诗句的标准节奏为上四下三[②]。在分析之前，还需引入松浦友久先生提出的“韵律节奏”和“意义节奏”的概念，前者非指押韵而是整个声音的节奏，后者则指字面意义上的节奏，“就语言的自然形态看，无论是在韵文还是散文里，韵律节奏和意义节奏基本上是相一致的”[③]。易言之，七言诗的“韵律节奏”和“意义节奏”按常格皆应是上四下三的节奏，两者是基本统一的。

（三）《季布骂阵词文》的节律分析

若以上四下三的节奏标准检验被视为七言诗的《季布骂阵词文》，情况又如何呢？《季布骂阵词文》全篇共 641 句（“嫌日月，爱星辰”应视作两个三言句），其中七言句共 638 句；本篇作品由两句构成一联，偶句押韵，共 320 韵，一联中出句和对句皆为七言者共 318 联（非七言组成的二联为“嫌日月，爱星辰，昼潜暮出怕逢人”“表曰：臣作天尤合粉身”）。以《季布骂阵词文》638 个七言句和 318 个七言联为考察对象，其节奏类型构成如下：

《大汉三年季布骂阵词文》节律分析表

节奏类型		句数		句数占比	联数	联数占比
七言常格	上四下三	439		68. 8%	158	49. 7%
七言变格	上二下五	166	199	31. 2%	160	50. 3%
	无节奏句	28				
	其他	5				
合计		638		/	318	/

以下结合《季布骂阵词文》的文本对上表进行说明：作为七言常格的上四下三节奏句在此篇作品中运用最多，如“楚家猛将/恰如云”“观风占气/势相吞”等，这些句子的意义节奏和声音节奏是统一的。然而，此篇作品中的变格七言句（非上四下三节奏）的占比亦高达三成多，这一现象不得不引起吾人注意。因为七言体的意义节奏和声音节奏是基本统一的，即或有不统一者，一方面数量极少，且多出现于早期诗歌中，一诗中往往仅少数几句不合常格；另一方面，在创作意图上，变格七言句往往是作者有意为之（如韩愈、孟郊之诗）。《季布骂阵词文》是一篇流传于民间的通俗文学作品，质朴无华，难以看出如“韩孟”那般的文人诗刻意改变七言上四下三节奏的情形，而更接近于自然书写的形态。在这些非上四下三节奏的七言句中，又以上二下五节奏最多，如开篇首句“昔时/楚汉定西秦”，“昔时”之后存在一个明显的顿断处，其后的

① ［明］胡震亨《唐音癸签》，上海：上海古籍出版社，1984 年，第 31 页。

② 关于七言体节奏形成的具体过程，参见葛晓音《早期七言的体式特征和生成原理》，收入《先秦汉魏六朝诗歌体式研究》，北京：北京大学出版社，2012 年，第 205-226 页。

③ ［日］松浦友久著，孙昌武等译《中国诗歌原理》，沈阳：辽宁教育出版社，1990 年，第 104 页。

“楚汉定西秦”作为一个单独的意义单位存在，意义节奏若断为“昔时楚汉/定西秦”，则文意将扞格不通。类似情形在《季布骂阵词文》中极多，几乎皆为类似首句的以二字词组领起后面由五个字构成的一个意义单元，如“旬日/敕文天下遍”“但道/兖州庄上客”“是时/汉帝兴皇业”等，这类句式在词、曲或戏文中比较常见，称为“领字句”。

非常格的七言句中数量排名第二的是一些无节奏句，亦即典型的散文句。诸如“走到下坡而憩歇”“问讫萧何而奏曰”“季布低声而对曰”“不敢显名于圣代”“周氏便知是季布”“朱解问其周氏曰”等等，这些句子无法明确切分节奏，原因在于它们皆采用散文句法。具言之，“而”“于”“是”等虚字的加入，使得句子成分间的逻辑关系外显化，从而极大弱化了句子内部的顿断感。从以上的分析可见，《季布骂阵词文》使用了数量极多的“蹇吃不足多学”的非常格七言句，句子的意义节奏和声音节奏不统一的情形十分明显，此一点和一般的七言诗相差极大。

若将上述分析扩充到一联来看，《季布骂阵词文》一联之中出句和对句节奏不对应者极多，最多的是“上二下五+上四下三”的情形，如开篇首联“昔时/楚汉定西秦，未辨龙蛇/立二君”，此种情形实质上是出句的首二字领起后面“5+7”的句意，换言之，“昔时”设定的是此联整体的时间背景，后面的“楚汉定西秦，未辨龙蛇立二君”都发生在这个限定的时间范围内。另外还有一些非常格七言句的组合，较多的是“上二下五+上二下五”的情形，如“捉得/赏金官万户，藏隐/封刀斩一门”，此联是一个形成对照的并列结构句式，出句言“捉得”季布之后的结果——“赏金官万户”，对句写“藏隐”季布的后果——“封刀斩一门”。将这几种情形统整来看，《季布骂阵词文》存在非常格七言句成分的诗联多达 160 联，占全部齐言的 318 联的一半多（50.3%），已超过了由常格七言句构成的诗联数，此一点更完全不同于一般的七言诗。

综上所述，七言体诗句的标准节奏为上四下三，且意义节奏与声音节奏一般趋于统一。《季布骂阵词文》虽通篇几乎全由七言句式结撰，但存在极为显著的意义节奏与声音节奏不一致的现象；若扩大至一联来看，则半数诗联皆非常格的七言诗联。职是之故，《季布骂阵词文》只能说是在创作中借鉴了较多七言叙事诗的“诗性”要素，从而具备了较为明显的“诗性”特征。然若断言其为一首标准的七言诗——将其与《长恨歌》等正宗的七言叙事诗等量齐观，则似可商榷。换言之，两者虽皆为七言，但此七言非彼七言，不能说用均齐的七言句结撰且押韵者即为七言诗。

四、“别是一家”的可能
——界定词文文体性质的若干原则

通过上文的分析，可以发现词文这种文体与典型的变文、话本、俗赋、七言叙事诗皆存在着明显的区别，这便为词文作为一种独立的文体提供了正名的需求与可能。事实

上，词文“别是一家”，它既不属于变文、话本、俗赋，亦不是纯粹的七言叙事诗。当前不少学者主张将词文归入讲唱文学的谱系中，这一观点符合情实。笔者以为，在界定词文的文体性质时，除需参照前引张鸿勋先生提出的三个原则之外，还需关怀以下几点：

其一，词文具备某种文体的特征，并不代表它就属于这种文体。词文与变文、话本在题材、体制、语言上近似；在多用铺陈直叙的赋法等方面又可与俗赋形成联结；在韵律、声律、句式等方面更与诗歌难以区别，论者遂各据一面为词文定性，而未考量到其中最本质的因素。当前词文与变文、话本、俗赋之别已大体得到解决，它们在表演艺术上形成了终极的区别。但究竟词文是否为诗，以及《季布骂阵词文》是否为七言叙事诗等说法，或有商榷的空间。事实上，早在 1933 年，孙楷第先生在《词话考》中即已谈及词文与诗歌之间是借鉴的关系：“考其（词文）文体，大抵原于呗赞。译述者祖述梵音，而句法则采中国之诗歌形式。其初古音传写，尚有师承。嗣则以意为之，新声滔荡，殆与时曲俗调无别。而俗讲僧尤喜用之，于叙说中多附歌赞，意在疏通经讲，兼以娱众；后世说书者效之，遂于诗歌词曲外另成此种文体……短者略似律绝，长者乃如歌行。当时亦迳称之曰词，或曰词文。”① 孙先生即以“略似”“如”等商榷口吻，指出词文借鉴了诗歌的某些特征，而未径视之为诗。

其二，在强调词文文体独立的同时，应避免走入另一种极端，即割裂词文与其他文体的关联。从上述分析已可见敦煌俗文学文体分类所面临的复杂局面，王小盾先生曾指出敦煌俗文学文体存在“兼类”和“游移”的现象：“在敦煌文学或者说俗文学中，体裁往往是不确定的。其中一种表现是‘兼类’，亦即作品身份容易变化。例如讲经文往往改编为变文，诗歌往往配入曲子演唱，押座文既见于讲经文也见于变文，曲子词在用于说唱故事之时转变为词文，作为变文特征的配图讲唱亦见于话本。另一种表现是‘游移’，亦即文体命名上的不确定……文体名是按照书面文学的习惯建立的，而俗文学文体的存在却是超越文本的存在。”② 就词文来说，这种复杂现象一方面迫使吾人尽可能去厘清其边界，另一方面也提醒吾人应从词文与其他文体的交集中探寻其源流演变的脉络。词文与变文、话本、俗赋、诗歌各有不同程度的交集，这些相通的要素亦是构成词文文体特质的有机成分，如使用平仄律、通篇押韵是诗歌的特征，词文并非就不可以借鉴这些，反之这些浓郁的“诗性”特征正是形塑词文文体特质的重要部分。正如郭英德先生所言：“在中国古人看来，文体与文体之间，决不仅仅是‘相克’的，更是‘相生’的。人们始终是在‘本同’的文体世界中进行‘末异’的分体归类的，因此对文体的分体归类，不仅仅用‘辨异’的眼光……而且还要用‘求同’的眼光，充分地照顾到一种文体可以兼通他种文体的行为方式和文体功能的特点……这正是中国古代

① 孙楷第《沧州集》，北京：中华书局，2009 年，第 75 页。

② 王小盾《从敦煌学到域外汉学》，北京：商务印书馆，2013 年，第 567–568 页。

文体分类观的妙谛。”① 若彻底截断词文与其他文体的关联，则词文本身亦将消解。

其三，应跳脱出文本中心主义的束缚，以仪式活动、表演艺术为中心重新审视词文的文体特质。在界定敦煌俗文学文体时，吾人常据书面文本得出相关结论，而忽略了这些文本可能是某种仪式活动或表演艺术的产物，即文本必须与之配合才能显现出完整的意义。譬如常被视作词文的敦煌文献《下女夫词》，从文本来看前面“儿答”“女答”的部分以四言四句体为主，其后《下至大门咏词》以下六首（现在学界倾向将这部分独立为《论女婿》组诗），则为近似咏物的五言四句体。若依据这些文本上的特点，则容易导向以此篇为词文的结论。然若从仪式活动或表演艺术的视角考察，《下女夫词》实际乃是一篇配合婚仪活动的文本，而《季布骂阵词文》则是表演艺术的产物；在婚仪活动的场域内，《下女夫词》由“相郎”和“侍娘”口头对答念诵的形式呈现，而《季布骂阵词文》是在商业表演场所中，由“词人”搭配某种乐器以韵唱的形式展演。可见从仪式活动或表演艺术的视角来看，两者的差异实非常明显。

其四，从后世相关文体推源溯流，寻觅其与词文之间可能的源流脉络。循此，本文进而提出这样一种假设：敦煌文献所见的词文可能还不是一种成熟的文体。既然词文在敦煌文献中寥若晨星，可互相参详的文本极少；在前代与同时代的文献中，亦未能找到近似的文体，因此很难笃定词文是某种近似文体的变体；而在传世文献中，更不见此一体。鉴此，一个可行的方法是将考察范围向后扩展，检视后来是否有作品承衍《季布骂阵词文》的特质。如叶德均先生将讲唱文学分为“乐曲系”和“诗赞系”二类，指出属于“诗赞系”的特殊类别——只有韵文没有散文的子弟书、大鼓、弹词的开篇和各种叙事唱本等皆渊源有自：“这类（只有韵文）虽然和韵散夹杂的一般讲唱文学有分别，但也应该附属于这一范围以内，因为它是自有来源的——在最早的讲唱文学的俗讲中，就有纯韵文的《董永变》《季布骂阵词文》等变文。这类是全用诗赞体。”② 尽管叶氏秉持的是“词文为变文说”，然其已揭示出词文与子弟书等后世讲唱文学的渊源关系。除了这类只有韵唱的讲唱文学，其他讲唱文学中也并非没有词文的影响，如林聪明先生即云：“盖宋元以来，民间讲唱文学并非各自独立发展，而是交互吸收，有的说唱兼重，有的偏重其一。”③ 以上的说法提示吾人，若用后设的视角检视词文，一方面可知词文并非一种真正“失传的文体”，而是在发展过程中被后世的讲唱文学文体不同程度地吸收或转化了。循此，也进一步透露出一点消息：词文之所以不见于传世文献，原因或就在于它可能只是一种正处演变初期、尚未成熟的文体，而敦煌文献所见的词文则堪称这种演变过程的标本。事实上，像明代成化年间刊刻的《新编说唱包龙图断白化精传》是采用长篇七言（878 句）韵文（押“真”“魂”韵且一韵到底）的形式、以

① 郭英德《中国古代文体学论稿》，北京：北京大学出版社，2005 年，第 150–151 页。
② 叶德均《宋元明讲唱文学》，北京：商务印书馆，2015 年，第 5 页。
③ 林聪明《敦煌俗文学研究》，台湾东吴大学博士学位论文，1984 年，第 310 页。

浅白口语演述故事的民间唱本，其体制即与《季布骂阵词文》如出一辙[①]，这显示出词文这种文体样式在后代确有承其脉络者。

五、结语：词文的文体性质与特征

以敦煌写本《季布骂阵词文》为代表的词文一体，虽与变文、话本、俗赋、七言叙事诗等文体各有交集，但它们之间皆存在着本质差别，不宜混同。经由词文与变文等文体的辨析，并依据上文提出的界定词文文体性质的若干原则，以下尝试对词文的文体性质与特征作出初步归纳。

其一，词文作为一种俗文学文体，属于“讲唱文学”一系的成员，是中古时期配合（商业）表演艺术的产物。

其二，从文体名义来看，词文可谓一种“失传的文体”，仅见于敦煌文献而不见于传世文献。然而，若从后设的视角检视词文，则可窥知词文一体实际是在发展过程中被后世的鼓词、弹词、子弟书等讲唱文学文体不同程度地吸收或转化了。换言之，词文可能只是一种正处演变初期、尚未成熟的俗文学文体。不过，这种尚未进化成熟的词文文体，业已具备了与其他文体相区别的较为鲜明的特质。

其三，词文“别是一家”，它既不属于变文、话本、俗赋，亦不是纯粹的七言叙事诗。词文主要透过表演或仪式性质的不同而与变文、话本、俗赋分疆划界，又通过节律的差异与一般的七言叙事诗形成区别。

其四，词文在题材内容上并无倾向性，但叙事的需求超过了抒情。

其五，词文的形式与语言特征表现在：（一）篇制方面：句式以七言为主，联式多用一联双句，篇式上则为近乎均齐的长篇巨制；（二）节律方面：综合运用七言常格的上四下三节奏与非常格的其他节奏，甚至无节奏句，且意义节奏与声音节奏经常不一致；（三）韵律方面：无一定之则，但以通篇一韵到底为主（主要透过不避重韵、邻韵通押、平上去三声混用的方式达成），其他作品中也出现转韵或句句用韵的情形；（四）声律方面：无固定规则，但多掺入平仄交替的律句；（五）语言方面：多用浅白质朴的口语。

不过，上述结论的得出主要基于敦煌文献中出现“词文”题名的唯一文本《大汉三年季布骂阵词文》，同时辅以敦煌文献中其他未题为“词文”但体制接近者（如《董永》《季布诗咏》《百鸟名》）为据。在有限的文本的基础上，或只能见得词文真实面貌之一隅。但上述文体特征，也有力证明了词文业已具备了与其他文体相区别的鲜明特质。

---

① 参见张鸿勋《敦煌俗文学研究》，第 94 页。

佛教疑伪经伏羲、女娲造日月说考论

刘林魁

（宝鸡文理学院　文学与新闻传播学院，陕西　宝鸡　721016）

摘要：《须弥四域经》《造天地经》为两部佛教疑伪经，其中有伏羲、女娲造日月、救苍生的说法。此种说法以中土伏羲、女娲的神话传说解说印度佛教的宇宙观，是中印文化融合的产物。依据佛教经录、敦煌莫高窟285窟东顶构图以及昙鸾弘传弥陀净土的经历推断，此说可能产生于永安三年（530）至天平五年（538）间，可能是昙鸾僧团为弘扬弥陀净土而创造的。伏羲、女娲造日月说为中印文化融合之成果，随着政教冲突与佛道矛盾的激化，北朝、隋唐之际的佛徒却以之证明佛教优胜、道教粗劣。

关键词：伏羲　女娲　造日月　疑伪经　中印　佛道

中图分类号：B942；B949；K239.2　**文献标志码：**A　**文章编号：**1001-6252（2023）02-0115-10

伏羲和女娲是中国神话中的一对神灵，其故事最晚在战国时期已广泛流传。佛教传入中土后，佛教徒将这对神灵吸纳到佛教经典之中。于是，北朝后期的疑伪经中有了伏羲、女娲造日月的说法。这些疑伪经已经佚失，但藏内文献仍然保存了部分佚文。目前的研究，基本上倾向于对其疑伪经性质的评判[①]，有关此一说法深层问题的讨论，限于文献缺失，学界尚未深入展开。本文通过对疑伪经相关佚文信息的考索，对照佛教史实与伏羲、女娲神话演变史，最大限度挖掘此一说法的内涵，借此深化中古佛教疑伪经的研究。

一、伏羲、女娲造日月说文献辑考

伏羲、女娲造日月一说，见于两部佛教疑伪经，即《须弥四域经》和《造天地经》。

收稿日期：2022-02-27

基金项目：国家社科基金项目“《广弘明集》整理与研究”（2022XZW032）；教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“敦煌佛教疑伪经全集整理与研究”（22JZD027）

作者简介：刘林魁（1972-　），男，陕西宝鸡人。教授，文学博士，主要从事佛教文献、佛教文学、三教关系等研究。

① ［荷］许理和著，李四龙、裴勇译《佛教征服中国——佛教在中国中古早期的传播与适应》，南京：江苏人民出版社，2003年，第401-402页；李小荣《〈弘明集〉〈广弘明集〉述论稿》，成都：巴蜀书社，2005年，第228-234页；曹凌《中国佛教疑伪经综录》，上海：上海古籍出版社，2011年，第187-189、274-275、330-332页。

现搜罗相关信息，相互印证、补充，努力复原此一说法的诸多细节。

（一）《须弥四域经》

《须弥四域经》一卷，已佚，开皇十四年（594）法经等撰《众经目录》（简称“法经录”）之“众经伪妄录”最早著录。此后，《仁寿录》、《大唐内典录》、《大周刊定众经目录》（简称“大周录”）、《开元释教录》（简称“开元录”）、《贞元新定释教目录》（简称“贞元录”）等，均著录于“疑伪经”部。

存世文献中，该经最早为北周天和四年（570）释道安《二教论》所征引。其中云：“《须弥四域经》曰：宝应声菩萨名曰伏羲，宝吉祥菩萨名曰女娲。”① 隋代释慧影抄撰《大智度论疏》云：“《须弥四域经》言：宝吉翔菩萨为伏戏，宝应声菩萨为女娲，地藏菩萨为神农等。”② 伏戏即伏羲，宝吉翔即宝吉祥。此处伏羲、女娲二人的菩萨名号与《二教论》互换，且于二人之外又增加了神农。慧影为道安弟子，费长房《历代三宝纪》云：“《释道安智度论解》二十四卷，并道安自制序。……右四部合二十七卷，舍卫寺沙门释慧影撰。影俗缘江氏，巴西人，周世智度论师释道安义解之神趾。”③《释道安智度论解》，或即《大智度论疏》，可能是慧影对道安讲解《智度论》的记录。因此，《大智度论疏》与《二教论》中有关伏羲、女娲的说法应具有同一个源头，两部著作中伏羲、女娲菩萨名号的差异，或源自抄撰之讹误。

唐代道绰（562–645）《安乐集》所引《须弥四域经》，较道安、慧影更为详备：

> 《须弥四域经》云：“天地初开之时，未有日月星辰，纵有天人来下，但用项光照用。尔时人民多生苦恼，于是阿弥陀佛遣二菩萨——一名宝应声、二名宝吉祥——即伏牺、女娲是。此二菩萨共相筹议，向第七梵天上取其七宝，来至此界，造日月星辰二十八宿，以照天下，定其四时春秋冬夏。时二菩萨共相谓言：‘所以日月星辰二十八宿西行者，一切诸天、人民尽共稽首阿弥陀佛，是以日月星辰皆悉倾心向彼，故西流也。’”④

由此可知，宝应声菩萨伏羲、宝吉祥菩萨女娲创造日月星辰二十八宿、解除人民苦恼是受阿弥陀佛的派遣，令“日月星辰二十八宿西行”是为了“稽首”西方阿弥陀佛。

《须弥四域经》在传播过程中，产生多种异名。《辩正论》：“伏羲皇者应声大士，女娲后者吉祥菩萨。何以明之？寻此劫中，千佛出世，第四佛者即释迦文。自余续兴，终乎劫尽。尔乃劫劫相次，则佛佛无穷者也。”⑤ 陈子良注此段文字时，引《须弥像图山经》及《十二游经》云：“成劫已过，入住劫来。经七小劫也，光音天等下食地肥，

① ［唐］道宣《广弘明集》卷 8，《大正藏》，第 52 册，第 140 页上。
② ［隋］慧影《大智度论疏》卷 15，《卍续藏》，第 46 册，第 848 页下。
③ ［隋］费长房《历代三宝纪》卷 12，《大正藏》，第 49 册，第 106 页中–下。慧影事迹见［唐］道宣撰，郭绍林点校《续高僧传》卷 24《释道安传》，北京：中华书局，2014 年，第 921 页。
④ ［唐］道绰《安乐集》卷 2，《大正藏》，第 47 册，第 18 页中。
⑤ ［唐］法琳《辩正论》卷 5《佛道先后篇》，《大正藏》，第 52 册，第 521 页中。

诸天项后自背光明，远近相照，因食地肥，欲心渐发，遂失光明，人民呼嗟。尔时，西方阿弥陀佛告宝应声、宝吉祥等二大菩萨，汝可往彼，与造日月，开其眼目，造作法度。宝应声者示为伏羲，宝吉祥者化为女娲。后现命尽，还归西方。”① 从陈子良注可以看出，在有关伏羲、女娲的叙事上，《须弥像图山经》与《须弥四域经》非常相似，但增加了造日月背景的介绍，即诸天因“食地肥，欲心渐发，遂失光明，人民呼嗟”。《须弥像图山经》已佚，《法苑珠林》有征引。其中云：“若依内经，此诸星宿并是诸天宫宅，内有天住，依报所感，福力光现。若依俗书，即云是石。故宋时星落，殒星如石。或云非星，是天河石落。故俗书云：天河共地河相连，故河内时有石落。如《须弥象图山经》云：‘天空有河，名耶摩罗。于虚空中行，久有大石小砂。时有漏失，即执为星。’此非正经，是俗所造，妄述流行，非是佛说。”②“像”“象”通用，《须弥象图山经》与《须弥像图山经》当为同经异名。佛教经录最早著录《须弥像图山经》，是《大周录·伪经目录》。《开元录》云：“《须弥像图山经》一卷，今疑与《法经录》中《须弥四域经》文同名异。”③《贞元录》所载，与《开元录》大同。又，唐初释明概《决对傅奕废佛法僧事》云：“《须弥图经》云：宝应声菩萨化为伏羲，吉祥菩萨化作女娲，儒童应作孔丘，迦叶化为李老，妙德托身开士，能儒诞孕国师。”④ 就伏羲、女娲的菩萨名号而言，《须弥图经》与《须弥像图山经》是一致的。所以，《须弥四域经》《须弥像图山经》《须弥图经》等三部疑伪经，可能属于“文同名异”。须弥，即须弥山。佛经记述，此山由金、银、琉璃、水晶四宝所成，为一小世界之中心。因此，《须弥四域经》可能讲述佛教小千世界的构成，阐发佛教的宇宙观。

从以上文献来看，《须弥四域经》记述了阿弥陀佛派遣宝应声菩萨伏羲、宝吉祥菩萨女娲，造日月星辰二十八宿，定四时，救护生民，二菩萨命尽还归西方净土。此一说法或有两种异文：一种是在伏羲、女娲的名号上有错乱，一种增加了地藏菩萨神农构成了三皇救护苍生一说。后者流传不广，仅见于北周释慧影抄撰《大智度论疏》。

（二）《造天地经》

《造天地经》，经录著录最早者为《仁寿录》⑤。此后，《大周录》《开元录》《贞元录》均有著录。智者大师《维摩经玄疏》云：“《造立天地经》云：宝应声闻菩萨示号

① ［唐］法琳《辩正论》卷5《佛道先后篇》，《大正藏》，第52册，第521页中。
② ［唐］道世著，周叔迦、苏晋仁校注《法苑珠林校注》卷4《日月篇》，北京：中华书局，2003年，第105页。
③ ［唐］智升《开元释教录》卷18“别录中伪妄乱真录”，《大正藏》，第55册，第677页中。敦煌遗书北敦11366号佛教经典残片，内容与《辩正论》所引《须弥像图山经》相符。见曹凌《中国佛教疑伪经综录》，第331-332页。
④ ［唐］道宣《广弘明集》卷12，《大正藏》，第52册，第174页下至175页上。
⑤ ［隋］翻经沙门及学士等《众经目录》卷4，《大正藏》，第49册，第173页中。

伏牺，以上皇之道，来化此国。”[①] 此《造立天地经》，或即《造天地经》[②]。《造天地经》还有两则佚文。《法苑珠林》云：“《造天地经》云：东方人物胜阎浮提人，彼土用绵绢共相市易。”[③] 此东方人物，似指中土。《初学记》云：“《造天地经》曰：祭河娄国土人无有日月之光，宝光菩萨往造日城。”[④] 宝光菩萨即日天子，又作宝光天子。《法华经·序品》有“宝光天子”。《法华文句》曰：“宝光是宝意日天子，观世音应作。”[⑤] 伏羲造太阳一说，宝应声菩萨伏羲可能又作宝光菩萨。

《造天地经》所载伏羲、女娲事，最早为隋代开皇初年杜台卿撰《玉烛宝典》所征引。其中云：“《天地经》云：宝应声菩萨、吉祥菩萨，练七宝，造日月星辰。应声号称伏羲，吉祥即是女娲。”[⑥] 此处的《天地经》，或即《造立天地经》《造天地经》。唐代释遁伦《瑜伽论记》：“《天地经》云：安养国宝应声菩萨作日城，宝吉祥菩萨作月城。”[⑦] 安养国即安养净土，亦即西方极乐净土世界。此条文献中虽未直接出现伏羲、女娲，但与《玉烛宝典》所引相对照，其中当有伏羲、女娲造天地事，且与净土信仰相关。综合以上材料来看，《造立天地经》中伏羲、女娲的菩萨名号、炼七宝造日月星辰事迹、与净土信仰之关联，都与《须弥四域经》非常相似。

综上所考，《须弥四域经》《造天地经》可能都是阐释佛教宇宙观的疑伪经。《须弥四域经》，可能讲述以须弥山为中心的小千世界。《造天地经》，可能阐述佛教的创世观。综合残存文献，可以发现其中的伏羲、女娲造天地一说有三个信息点：第一，宝应声菩萨、宝吉祥菩萨本为西方净土世界的两位菩萨；第二，宝应声菩萨、宝吉祥菩萨受阿弥陀佛派遣，于住劫中取第七梵天七宝，造日月星辰二十八宿，救助苍生；第三，中土的伏羲、女娲，即西方净土世界的宝应声菩萨、宝吉祥菩萨。

二、伏羲、女娲造日月说文化探源

佛教疑伪经伏羲、女娲造日月一说，是中土神话与佛教宇宙观嫁接的产物。中国远古神话和秦汉民间信仰中伏羲、女娲是非常活跃的一对神灵，汉译佛经多有记述印度佛教宇宙观之文字。两相对照，可以发掘伏羲、女娲造日月说的中印文化源头。

（一）伏羲、女娲神话

---

① ［隋］智者大师《维摩经玄疏》卷 1，《大正藏》，第 38 册，第 523 页上。其中的“闻”字，大概是承上文“声”字而衍。

② 佛教经录中以“天地经”为名者有还有两种：《度量天地经》，又称《妙法莲华度量天地经》，今存；《诸天地经》，西域沙门竺昙无兰译，已佚。

③ ［唐］释道世著，周叔迦、苏晋仁校注《法苑珠林校注》卷 2《三界篇》，第 45-46 页。

④ ［唐］徐坚《初学记》卷 23《道释部》，北京：中华书局，2004 年，第 557 页。

⑤ ［隋］智者大师《妙法莲华经文句》卷 2 下，《大正藏》，第 34 册，第 24 页上。

⑥ ［隋］杜台卿著，包得义校证《玉烛宝典校证》卷 4，成都：巴蜀书社，2022 年，第 111 页。

⑦ ［唐］释遁伦《瑜伽论记》卷 1 下，《大正藏》，第 42 册，第 329 页下。

伏羲、女娲是中国神话中非常重要的一对神灵，战国时期此类故事确已传播。湖北随县出土的战国早期曾侯乙墓文物中有一件漆器，其盖顶图像，有学者推断为日月和伏羲、女娲图像①。长沙子弹库楚墓帛书乙篇记载，创世之初，天地混沌，华胥氏生熊雹戏（伏羲），熊雹戏娶女皇（女娲），熊雹戏、女皇生四子，助禹、契平水土，其时九州不平，未有日月，四子立四极以承天，以步测时，安定日月星辰，经炎帝、祝融、帝夋、共工，乃有日月之行、四时之分。② 由此来看，伏羲、女娲与日月的神话为中土创世纪神话体系的一部分，早在佛教入华之前就已广泛流传。

汉代墓葬中出现了许多伏羲、女娲的画像。其数量众多，内容丰富，是汉晋南北朝伏羲、女娲神话发展的突出一环，更是研究伏羲、女娲造日月说中土渊源的重要参照。此一题材汉画中，伏羲、女娲或捧日月，或持规矩，或二者兼有。伏羲持规之说，见《淮南子·天文训》。其中云："东方，木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春。其神为岁星，其兽苍龙，其音角，其日甲乙。"高诱注："太皞，伏牺氏有天下号也，死托祀于东方之帝也。"③ 规以画圆，矩以画方。自战国开始，神话中的女娲就是伏羲之妻，女娲持矩可能是从二者阴阳（夫妻）对应的神灵关系中推导出来的。《楚辞·九歌》王逸注引《博雅》云："东君，日也。"④ 伏羲为东方之帝，自然要捧太阳了。《淮南子·天文训》云："月者，阴之宗也，是以月虚而鱼脑减，月死而蠃蛖膲。"⑤ 与伏羲对应的女娲，据此就是捧月亮了。两汉时期的伏羲、女娲画像中，西汉以持规矩者居多，东汉之后则持日月者更多。从考古资料的空间分布来看，伏羲、女娲画像在两汉时期的传播地域，有一个从河南洛阳到鲁南苏北、陕北、四川及重庆地区的逐渐扩散过程⑥。

伏羲、女娲造日月之说，与汉代流行的伏羲、女娲画像有密切关联。其一，伏羲、女娲的关系阴阳对称。汉画像中，伏羲、女娲或紧紧缠绕，或分开并列相对，但都是一同出现，相互关联，是一对夫妻（兄妹）神灵。佛教疑伪经中，宝应声菩萨伏羲、宝吉祥菩萨女娲也大多相提并论，虽然有过伏羲、女娲、神农三皇组合的说法，但没有太大影响。其二，伏羲、女娲都与日月有关联。汉画像中，伏羲、女娲或持日月，或持规矩。佛教疑伪经中一般情况为宝应声菩萨伏羲作日城、宝吉祥菩萨女娲作月城，定四时春秋冬夏。其三，两者盛行时间前后相接。东汉以后，伏羲、女娲持日月画像逐渐增多，成为主流。南北朝佛教疑伪经中伏羲、女娲造日月说，正与这一发展趋势吻合。毫无疑问，佛教疑伪经极有可能借用了中土民间流行的伏羲、女娲神话。

---

① 郭德维《曾侯乙墓中漆筐上日月和伏羲、女娲图像试释》，《江汉考古》1981 年第 1 期，第 97–102 页。

② 李零《长沙子弹库战国楚帛书研究》，北京：中华书局，1985 年，第 64–73 页；饶宗颐、曾宪通《楚地出土文献三种研究》，北京：中华书局，1993 年，第 230–248 页。

③ ［汉］刘安编，刘文典撰，冯逸、乔华点校《淮南鸿烈集解·附録三》，北京：中华书局，2013 年，第 781–782 页。

④ ［汉］王逸注，［宋］洪兴祖补注《楚辞补注》卷 2《九歌》，北京：中华书局，1983 年，第 76 页。

⑤ ［汉］刘安编，刘文典撰，冯逸、乔华点校《淮南鸿烈集解》卷 3《天文训》，第 81 页。

⑥ 王煜《汉代伏羲、女娲图像研究》，《考古》2018 年第 3 期，第 112 页。

（二）佛教观念与经典

宝应声菩萨伏羲、宝吉祥菩萨女娲创造日月，与印度佛教的宇宙观有关。佛教认为，宇宙的结构，“从横向来说，是以须弥山为中心向四周展开，以四大洲为一世界，进而说明小千世界乃至大千世界。就纵向来说，是从大地向下依次为水轮、风轮、空轮，大地向上依次为天上的欲界、色界、无色界”①。佛教的时间观，包括了时间和事物及其运动不可分离、时间永恒无限以及在劫难逃等思想②。时间观与宇宙观结合，构成了佛教斑斓多变、无限无穷的宇宙演化论。这种观念对中土佛徒吸引极大。

大致与《须弥四域经》《造天地经》同时，有一部讲述宇宙结构的佛教疑伪经《妙法莲华度量天地经》，又称《度量天地经》。此经敦煌卷子存有 30 个号，其中完整者 3 号。经文的主要内容为佛向观世音叙述大地与须弥山的结构、大小，须弥山至三十三天众生之寿命、身高及生活，四大部洲和铁围山之大小，日月、星宿状况和冬夏的形成，四大部洲中众生寿命、身高及生活状况③。《须弥四域经》《造天地经》与《度量天地经》一样，体现了中土民众对印度佛教宇宙观的接受。

陈子良注《辩正论》应声大士伏羲、吉祥菩萨女娲时，征引了《须弥四域经》《十二游经》之众生从光音天演化的说法。此种说法，多见于汉译佛经：

> 天地始终，劫尽坏时，众生命终，皆生光音天，自然化生，以念为食，光明自照，神足飞空。其后此地尽变为水，无不周遍。当于尔时，无复日月星辰，亦无昼夜年月岁数，唯有大冥。其后此水变成大地，光音诸天福尽命终，来生此间。虽来生此，犹以念食，神足飞空，身光自照，于此住久，各自称言：“众生！众生！”其后此地甘泉涌出，状如酥蜜。彼初来天性轻易者，见此泉已，默自念言：“此为何物？可试尝之。”即内指泉中，而试尝之，如是再三，转觉其美，便以手抄，自恣食之，如是乐著，遂无厌足。其余众生复效食之，如是再三，复觉其美，食之不已，其身转粗，肌肉坚鞕，失天妙色，无复神足，履地而行，身光转灭，天地大冥。“婆悉吒！当知天地常法，大冥之后，必有日月星像现于虚空，然后方有昼夜晦明、日月岁数。尔时，众生但食地味，久住世间……”④

光音天为第二禅之第三天，此界众生无有音声，由定心所发之光明替代语言传达彼此之意。众生因贪食地味“无复神足，履地而行，身光转灭，天地大冥”，此后有了日月星象，昼夜晦明。《俱舍论》卷 20、《增一阿含经》卷 34、《起世经》卷 7、《大楼炭经》卷 4，均有类似经文。《须弥四域经》《造天地经》可能就是对此种观念的繁衍。

---

① 方立天《中国佛教哲学要义》，北京：中国人民大学出版社，2002 年，第 633 页。

② 方立天《中国佛教哲学要义》，第 643–644 页。

③ 绥远、智兴整理《妙法莲华经度量天地品》，方广锠主编《藏外佛教文献》第 16 辑，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 309–367 页。

④ ［后秦］佛陀耶舍、［后秦］竺佛念译《长阿含经》卷 6《第二分初小缘经》，《大正藏》，第 1 册，第 37 页中–下。

陈子良征引的《十二游经》，可能与《须弥四域经》一样，在阐发佛教宇宙演化论。大藏经内今存《佛说十二游经》，东晋迦留陀伽译，讲述佛陀三十五岁成道之后十二年间游化各地的事迹。然今本无上引陈子良征引《十二游经》之文字。南宋宗晓《金光明经照解》："《十二游经》云：成劫之初，人食香稻，黑暗便生，西方阿弥陀佛令宝应声、吉祥二菩萨，造立日月，开人眼目。"① 以上内容，今本《十二游经》亦不存，但与陈子良注《辩正论》所引《须弥像图山经》《十二游经》内容非常接近。《出三藏记集》著录有两部《十二游经》，文字大同，但并没有注明译者。《开元录》云，《十二游经》前后三译，首译西晋彊梁娄至，第二译东晋迦留陀伽，第三译刘宋求那跋陀罗。西晋、刘宋翻译佚失。依据佚文"西方阿弥陀佛令宝应声、吉祥二菩萨，造立日月"推测，陈子良征引的《十二游经》可能也是一部包含佛教宇宙演化的疑伪经。

宝吉祥菩萨、宝应声菩萨之说，在佛教宇宙观之下，可能还参照了其他佛经。鸠摩罗什译《妙法莲华经》云："尔时释提桓因，与其眷属二万天子俱。复有名月天子、普香天子、宝光天子、四大天王，与其眷属万天子俱。自在天子、大自在天子，与其眷属三万天子俱。"② 天台智者《妙法莲华经文句》云："'名月'等三天子，是内臣如卿相，或云是三光天子耳。名月是宝吉祥月天子，大势至应作；普香是明星天子，虚空藏应作；宝光是宝意日天子，观世音应作。"③ 吉藏《法华义疏》："'复有名月天子'者，注解云，帝释辅臣也。有人云，月天子即月天也。普香天子者，谓星天也。宝光天子者，谓日天子也……复有经云'观世音名宝意，作日天子；大势至名宝吉祥，作月天子；虚空藏名宝光，作星天子'也。"④ 宝吉祥天子——月天子——大势至菩萨，普香天子——明星天子——虚空藏菩萨，宝光天子——日天子——观世音菩萨：这可能是菩萨造日月星辰的佛教依据之一。释慧影抄撰《大智度论疏》所引《须弥四域经》云，宝吉翔菩萨为伏戏、宝应声菩萨为女娲、地藏菩萨为神农，三圣与三菩萨的对应结构倒是与诸家《法华经》之注疏有些接近。除此之外，推动伏羲、女娲造日月的是阿弥陀佛，说明此说对净土经典有所吸收。

综上所述，中土伏羲、女娲神话与佛教宇宙观有着一定程度的相似性，佛教徒在诠释、宣扬佛教观念时，为了增强本土色彩、吸纳信众，就融入了伏羲、女娲神话，由此产生了中土自身的弘法经典，即《须弥四域经》《造天地经》等伪经。中土民众因其似曾相识的感觉而更容易接受，疑伪经文本也因民众的普遍接受而传播更为广泛。

① ［南宋］宗晓《金光明经照解》卷 1，《卍续藏》，第 20 册，第 505 页下。
② ［后秦］鸠摩罗什译《妙法莲华经》卷 1《序品》，《大正藏》，第 9 册，第 2 页上。
③ ［隋］智者大师《妙法莲华经文句》卷 2 下，《大正藏》，第 34 册，第 24 页上。
④ ［隋］吉藏《法华义疏》卷 1，《大正藏》，第 34 册，第 464 页中。

三、伏羲、女娲造日月说产生机缘拟测

依据现有文献推测，《须弥四域经》和《造天地经》出现的时间比较相近，前者至晚在天和四年（570），后者至晚在开皇初（581）。两者虽然不是同一部经典，但有关伏羲、女娲造天地的说法却可能有相同或相似的来源。从经录记载来看，《出三藏记集》并未著录此两部疑伪经，故两经可能是僧祐之后出现。僧祐卒年为梁天监十七年（518）。故而，伏羲、女娲造立天地一说似乎在梁天监十七年至北周天和四年的半个世纪内形成。不过，敦煌壁画与南北朝佛教史实或可为上述拟测提供新的依据。

伏羲、女娲画像出现在敦煌莫高窟第 285 窟东顶。此窟北壁题记中，时间明确者有三处“大代大魏大统四年（538）岁次戊午八月中旬造”“大代大魏大统五年（539）五月廿八日”“大代大魏大统五年五月廿日造讫”[①]，285 窟为西魏造像当确凿无疑。此窟的窟主，学界多倾向于东阳王元荣[②]。285 窟四壁为诸佛、天神以及佛教故事画像，题材集中于佛教一方。窟顶四披画像较为庞杂，除了摩尼宝珠、飞天、夜叉、和修吉等佛教画像外，还有伏羲、女娲、飞廉、飞仙、雷公等中国鬼神画像[③]。其中伏羲、女娲画像位于窟顶东坡摩尼宝珠南北两侧：

> 壁画中间画二力士共扶一枝莲花，莲上化生出六角摩尼宝珠……摩尼宝珠南北两侧各画一怪物，皆人首、兽腿、蛇尾，身有鳞纹，上身著大袖汉襦，肩披飘带，胸佩日轮或月轮。日月轮内似画三足乌或蟾蜍，皆已漫漶。北侧怪物左手持矩，右手拿墨斗。南侧怪物双手擎索，可能是规。两个怪物皆面向摩尼宝珠，作腾空奔驰状。[④]

壁画中的“两个怪物”为伏羲、女娲，学界基本没有异议[⑤]。贺世哲等学者更进一步推测，此当为佛教伪经《须弥四域经》中的宝应声菩萨伏羲与宝吉祥菩萨女娲[⑥]。其依据为，《须弥四域经》残存信息说明此经有伏羲、女娲创造日月的记述，285 窟东壁北侧说法图上题榜墨书“无量寿佛”与《须弥四域经》中阿弥陀佛（即无量寿佛）派遣伏羲、女娲造天地相合。贺世哲所言可信，此处还可增加三条理由。一则，除“两个怪物”外，力士、莲花、摩尼宝珠等其他图像都与佛教相关，故而“两个怪物”也

---

① ［日］石松日奈子著，［日］筱原典生、于春译《敦煌莫高窟第 285 窟北壁供养人像和供养人题记》，《敦煌研究》2016 年第 1 期，第 16 页。

② 李国、夏生平《莫高窟第 285 窟研究百年回顾与综述》，郝春文编《2014 敦煌学国际联络委员会通讯》，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 86–116 页。

③ 贺世哲《莫高窟第 285 窟窟顶天象图考论》，《敦煌研究》1987 年第 2 期，第 1–13+106–107 页。

④ 贺世哲《关于二八五窟之宝应声菩萨与宝吉祥菩萨》，《敦煌研究》1985 年第 3 期，第 37–38 页。

⑤ 季羡林主编《敦煌学辞典》，上海：上海辞书出版社，1998 年，第 48、174–175 页。

⑥ 贺世哲《关于二八五窟之宝应声菩萨与宝吉祥菩萨》，第 37–38 页；马若琼《莫高窟第 285 窟窟顶壁画题材与构图特征》，《敦煌学辑刊》2017 年第 4 期，第 124–130 页。

当与佛教相关。考之佛教文献，能将无量寿佛与日月关联起来者，唯有宝应声菩萨、宝吉祥菩萨。二则，“两个怪物”位列摩尼宝珠两侧，基本呈对称状。摩尼宝珠为天上之宝。《摩诃般若波罗蜜经》云：“尔时阿难问释提桓因言：‘憍尸迦！是摩尼宝，为是天上宝？为是阎浮提宝？’释提桓因语阿难：‘是天上宝。阎浮提人亦有是宝，但功德相少不具足。天上宝清净轻妙，不可以譬喻为比。’”① 此则，摩尼宝珠实则指代天，此与285窟顶之画像全部为天象的总体特征一致。疑伪经中伏羲、女娲“向第七梵天上取其七宝”造立日月星辰二十八宿，正与此图结构相合。三则，伏羲、女娲的故事，先秦两汉之际有一个从分到合的发展过程。“楚先王庙壁画中只有女蜗而无伏羲……到了西汉……始出于同一画面……但东汉以后，伏羲、女锅的形象大量出现于绘画之中，且常作交尾之状。”② 东汉以后画像所体现的是一个由伏羲、女娲合体构成的神灵组合，285窟顶中伏羲、女娲平行并列也呈现出一对组合而成的神灵，但两者不再是交尾之状。后者与《须弥四域经》等佛教伪经的观念更为接近。

敦煌莫高窟285窟顶伏羲、女娲画像，为我们考察佛教疑伪经中伏羲、女娲造日月说法的出现时间，提供了新的依据。285窟为西魏大统四、五年前后建成。宝应声菩萨伏羲、宝吉祥菩萨女娲造天地一说，在中土佛教徒中出现的时间下限，据此可以断定。故而，《造天地经》《须弥四域经》等有关伏羲、女娲的佛教疑伪经，可能是在天监十七年至大统四年（518–538）之间的二十年间出现的。

伏羲、女娲造日月说与净土信仰密切相关。净土信仰自东汉末就传入中土，经魏晋六朝发展，逐渐形成了以弥勒佛信仰为核心的弥勒净土和以阿弥陀佛信仰为中心的弥陀净土。东晋南北朝时期的净土信仰，南方以慧远为代表，北方以昙鸾为代表。东晋道安信仰弥勒净土，而道安弟子慧远则信仰弥陀净土。慧远主张观想念佛，在禅定中观想佛的三十二相、八十种好，以之体悟佛理，导向弥陀净土。此种修行法门因将般若、禅修与净土信仰融为一体而广为传播。东晋安帝元兴元年（402），慧远与彭城刘遗民、豫章雷次宗、雁门周续之、新蔡毕颖之以及南阳宗炳、张莱民、张季硕等人，于庐山之阴般若台精舍阿弥陀像前，发誓往生西方弥陀净土③，此举产生了一定的示范效应。北魏后期，昙鸾发展了弥陀信仰，提出称名念佛的修行法门，即通过称念阿弥陀佛的名号往生净土成佛。昙鸾的净土修行法门较慧远更为简易，更容易为普通信众接受。

佛教疑伪经中伏羲、女娲造日月一说，或与北朝昙鸾的弥陀净土信仰密切相关。昙鸾早年于五台山出家，后来听闻南方道士陶弘景精研神仙方术，佛道双修，便于大通年间（527–528）前往梁朝京城建康。陶弘景以仙经十卷，酬赠昙鸾。昙鸾返回北方，于洛阳又逢菩提留支，菩提留支以《观经》赠昙鸾，云：“此大仙方，依之修行，当得解

① ［后秦］鸠摩罗什译《摩诃般若波罗蜜经》卷10《法称品》，《大正藏》，第8册，第291页下。

② 陈履生《神画主神研究》，北京：紫禁城出版社，1987年，第17页。

③ ［梁］慧皎撰，汤用彤校注，汤一玄整理《高僧传》卷6《释慧远传》，北京：中华书局，1992年，第214页。

脱生死。”昙鸾重新回归佛教，张扬弥陀净土信仰[①]。昙鸾著有《往生论注解》两卷、《略论安乐净土义》一卷、《赞阿弥陀佛偈》一卷等净土信仰著作。昙鸾卒于东魏兴和四年（542）[②]，是北方弥陀信仰发展的代表。按照以上思路，可以发现昙鸾弘扬弥陀净土与伏羲、女娲造日月说兴起的时间基本吻合。昙鸾于大通（527–529）年间到达建康，返回北方的时间不详，但绝对在陶弘景（456–536）仙逝之前。菩提流支译出净土经典《无量寿经论》是在北魏永安二年（529），昙鸾有注解此经的著作两卷。由此来看，菩提流支赠予昙鸾并对其产生重要影响的很可能就是这部《无量寿经论》。伏羲、女娲造日月说兴起的时间，上文推测是天监十七年至大统四年（518–538）。昙鸾转信弥陀净土以及撰写净土宗著作，当在永安三年（530）稍后，伏羲、女娲造日月疑伪经说产生的时间范围可以缩小为永安三年至天平五年（530–538）。

从以上考察来看，疑伪经中的伏羲、女娲造日月说在其产生之初，似乎并没有打压道教的意图。但受政教冲突与佛道矛盾范围的扩大，隋唐时期，伏羲、女娲造日月说与三圣东化融合[③]，在佛道论衡中频繁出现。三圣东化说出现在《法没尽经》《清净法行经》等疑伪经中，佛陀派遣老子、孔子、颜回先行教化中土，为佛教盛行东方做准备。法琳《破邪论》：“《内典天地经》曰：佛遣三圣化彼东土，迦叶菩萨彼称老子。”[④] 法琳《辩正论》：“《佛说空寂所问经》及《天地经》皆云：吾令迦叶在彼为老子，号无上道。儒童在彼，号曰孔丘，渐渐教化，令其孝顺。”[⑤]《内典天地经》《天地经》，可能与《造天地经》有关，是关于佛教宇宙观的疑伪经。释明概《决对傅奕废佛法僧事》云：“《须弥图经》云：宝应声菩萨化为伏羲，吉祥菩萨化作女娲，儒童应作孔丘，迦叶化为李老。妙德托身开士，能儒诞孕国师。”[⑥] 此处的《须弥图经》，前文考证或即《须弥四域经》。北朝后期、隋唐初期，佛道二教争斗激烈。原本藉助民间信仰以弘传净土信仰的伏羲、女娲造天地说，被佛徒用来护法弘教。法琳《辩正论》云：“沈侯学综玄儒，理兼孔释，匪斯人子，奚有斯论乎。所以尔者，太昊本应声大士，仲尼即儒童菩萨。先游兹土，权行渐化。愍济五浊，宣布五常。而吾子未访所闻，今粗为陈其本。”[⑦] 太昊就是伏羲。法琳立足佛教文化中心论，以中土自己创造的伏羲、女娲造日月和老子、孔子、颜回三圣教化中土等两种说法，来证明佛法精神早已渗透进中土文化，佛教早于、优于道教。这可能是疑伪经创作者始料未及的情形！

---

① ［唐］道宣撰、郭绍林点校《续高僧传》卷 6《昙鸾传》，北京：中华书局，2014 年，第 189 页。

② 昙鸾卒年，据《续高僧传》本传，为东魏兴和四年（542），同传又称他为“齐时昙鸾法师”。另外北齐天保五年（554 ）二月《敬造太子像铭》中“比丘僧昙鸾”。此处从兴和四年说。

③ 刘林魁《中古佛教三圣东化说的演进》，待刊。

④ ［唐］法琳《破邪论》卷上，《大正藏》，第 52 册，第 478 页下。

⑤ ［唐］法琳《辩正论》卷 5《释李师资篇》，《大正藏》，第 52 册，第 524 页中。

⑥ ［唐］道宣《广弘明集》卷 12，《大正藏》，第 52 册，第 175 页上。

⑦ ［唐］法琳《辩正论》卷 1《三教治道篇》，《大正藏》，第 52 册，第 493 页下。

敦煌莫高窟第 9 窟回鹘文题记释读

吐送江·依明[1]　阿不都日衣木·肉斯台木江[2]
（1. 兰州大学　敦煌学研究所，甘肃　兰州　730020；
2. 敦煌研究院　敦煌文献研究所，甘肃　兰州　730030）

摘要：敦煌莫高窟第 9 窟为晚唐时期代表窟，窟内保留有多则榜题和题记，其中包括十一则回鹘文题记。九则位于甬道南壁和北壁，另两则在主室南壁劳度叉斗圣变西侧下部榜书栏和主室南壁劳度叉斗圣变东端地神榜书栏中，为回鹘文发愿文。本文将重点对第 9 窟主室南壁劳度叉斗圣变榜书栏的八行回鹘文发愿文进行释读。

关键词：莫高窟　第 9 窟　回鹘文题记　释读

中图分类号：K879.21　　**文献标志码：**A　　**文章编号：**1001-6252（2023）02-0125-07

一、莫高窟第 9 窟概况

莫高窟第 9 窟（伯希和编 167 号窟）位于敦煌莫高窟南区北端，始建于晚唐时期，历经宋、元、清代多次重修。该窟前室为人字披顶，与主室以一甬道相接，主室前部为覆斗顶，后部为平顶，有一中心龛柱，柱东向面开有一龛。前室西壁门上宋画毗沙门天王赴那叱会图，门北残存宋画毗沙门天王像一身。南壁为第 10 窟，北壁为第 8 窟。甬道顶中央绘有佛教史迹画，讲述了石佛浮江、毗沙门与舍利弗决海等内容。主室中心龛柱面东开盝顶帐形龛，马蹄形佛床上有清代重塑 1 佛 2 弟子 4 菩萨 2 天王共 9 身像。龛顶绘棋格团花，四披绘趺坐药师佛，西披 9 身、南北披各 6 身、东披仅北侧残存 1 身，四角各披交界处各绘有供养菩萨 2 身。主室西壁绘有楞伽经变，南壁绘劳度叉斗圣变，北壁画维摩诘经变，东壁门上画男供养人四身，门南画普贤变，门北画文殊变”①。

收稿日期：2022-06-10
基金项目：国家社科基金重大招标项目“海外藏回鹘文献整理与研究”（20&ZD211）；兰州大学学科交叉创新团队建设项目（21lzujbkytd004）
作者简介：吐送江·依明（1980-　），男，新疆和田人。教授，博士生导师，主要从事回鹘文献研究。阿不都日衣木·肉斯台木江（1986-　），男，新疆喀什人。副研究馆员，主要从事回鹘文献研究。

① 敦煌研究院编《敦煌石窟内容总录》，北京：文物出版社，1997 年，第 8 页。

关于第 9 窟整体研究首推魏健鹏的专著，他在书中详细介绍了第 9 窟的整体情况、构图形式、供养人题记。通过对题记和图像风格的把握，魏文分别对石窟营建时间、第 9 窟维摩诘经变中的吐蕃因素以及华严经变与洞窟的形制和营建思想做了细致的研究①。

其他研究多为对第 9 窟中个别现象的考察。图像方面的研究较多，欧阳琳对莫高窟第 9 窟中心柱背面白描图内容和绘制技法做了介绍②。赵晓星对白描图做了进一步考证，根据最新释读出来的数条榜题，阐述了此图的创作背景，确定此图名为“嵩山神送明堂殿应图”，所绘为武则天修明堂时，嵩山神为其送明堂殿冲天柱之事。赵文还结合此窟的营建背景，讨论了此图的绘制时代与意义③。胡同庆、宋琪对第 9 窟龛柱南侧平顶画面内容做了考释，认为该画面应被定名为密迹金刚力士经变中的“探筹图”或“抽签图”④。魏健鹏撰文研究第 9 窟赞普听法图，同时魏文也对第 9 窟功德主的族属问题进行研究，认为其营建者应属归义军时期留居敦煌、以吐蕃遗民为基础的胡蕃联姻家族⑤。何剑平经梳理，认为莫高窟第 9 窟北壁东侧阿难乞乳图的榜题来源于敦煌地区流行的《维摩诘经》通俗注疏中所摘抄的《乳光经》⑥。

而对洞窟营建时间的考证，主要是通过对甬道供养人题记的分析。但由于对画像提名的结衔看法的不同，关于第 9 窟开凿时间的判定可谓众说纷纭。前有向达、姜亮夫、唐长儒、贺世哲、马德等学者的探究，后有荣新江、李正宇、李军、张景峰、魏健鹏等学者参与谈论。但大体时间都不出张氏归义军后期张、索、李权力交织的时期，且正是这一小段复杂的历史背景使得第 9 窟的断代更加难明。较新的研究有张景峰结合甬道供养人画像中李弘定、弘谏的结衔、第 196 窟索承勋的题名、《乾宁碑》以及敦煌文书 S. 1177《金光明最胜王经》题记等材料进行分析，认为第 9 窟甬道供养人画像绘制于乾宁三年初（896）至四年（897）六月九日之间⑦。李军根据窟内李氏家族供养人题记并结合张承奉称号的变化情况，证明洞窟建成于李弘愿被清除之后、李弘定等人被杀之前。从而判定该窟应建成于乾宁四年（897）二月至光化元年（898）之间⑧。而魏健鹏则将洞窟建成时间确定在李弘愿离世、张承奉称王之后，大约在 898 年以后完工，最晚不晚于光化三年（900）六月五日太夫人张氏撰《金光明经》发愿文之时，即 898–

① 魏健鹏《归义军时期吐蕃遗民家窟敦煌莫高窟第 9 窟研究》，兰州：甘肃文化出版社，2020 年，第 5–7 页。

② 欧阳琳《敦煌白画》，《敦煌研究》2009 年第 4 期，第 35–36 页。

③ 赵晓星《莫高窟第 9 窟“嵩山神送明堂殿应图”考》，《敦煌研究》2011 年第 3 期，第 37–42 页。

④ 胡同庆、宋琪《论莫高窟晚唐第 9 窟探筹图非投壶图》，《敦煌研究》2011 年第 5 期，第 18–21 页。

⑤ 魏健鹏《新发现晚唐敦煌赞普听法图研究——兼谈莫高窟第 9 窟功德主之族属》，《藏学学刊》2016 年第 1 期，第 14–29 页。

⑥ 何剑平《维摩诘变相与讲经文及通俗佛经注疏之关系新证——以莫高窟第 9 号窟的阿难乞乳图的榜题为中心》，《宝鸡文理学院学报（社会科学版）》2018 年第 3 期，第 49–56 页。

⑦ 张景峰《敦煌莫高窟第 9 窟甬道供养人画像年代再探》，《兰州学刊》2009 年第 11 期，第 20–26 页。

⑧ 李军《从供养人题记看莫高窟第 9 窟的建成时间》，《西部考古》第 5 辑，西安：三秦出版社，2011 年，第 349–358 页。

900 年。[①]

但该窟历经后代数次重修，且窟内出现十一则回鹘文题记，九则位于甬道南壁和北壁，一则在主室南壁劳度叉斗圣变西侧下部榜书栏中，为回鹘文发愿文。另一则在主室南壁劳度叉斗圣变东端地神榜书栏中。此前已有学者对部分回鹘文题记进行过释读，而笔者使用紫外光确认主室南壁劳度叉斗圣变榜书栏中八行回鹘文题记清晰可读，故本文重点对此进行释读。

二、莫高窟第 9 窟回鹘文题记

敦煌莫高窟、榆林窟、东千佛洞和西千佛洞中保留有多处回鹘文榜题和题记。这些题记为考察 9-14 世纪回鹘人在西北地区的活动以及回鹘佛教徒礼佛活动，提供了不可或缺的一手考古资料。学界对这些珍贵的题记做了细致的研究，伯希和（Paul Pelliot）[②]、哈密顿（James Hamilton）、牛汝极[③]、杨富学[④]、阿依达尔·米尔卡马力[⑤]，茨默（Peter Zieme）[⑥]、张铁山[⑦]、松井太（Dai Matsui）[⑧] 等学者均对敦煌地区石窟中保存的大量回鹘文题记进行过释读研究。2023 年吴家璇和吐送江·依明对西北地区回鹘文题记的研究情况进行了综述[⑨]。

其中，松井太对敦煌石窟回鹘文题记的研究较为全面。他在 2017 年出版的《敦煌石窟多言語資料集成》中对敦煌石窟的回鹘文题记进行了系统的整理和释读。松井太对莫高窟第 9 窟中的两则回鹘文题记进行了释读，一是甬道北壁的回鹘文题记一则（题记一，图 1），一是位于主室南壁劳度叉斗圣变榜书栏中的回鹘文题记的部分内容

① 魏健鹏《生天与净土——莫高窟第 9 窟研究》，兰州大学硕士学位论文，2012 年。

② ［法］伯希和著，耿昇译《伯希和敦煌石窟笔记》，兰州：甘肃出版社，2007 年。

③ James Hamilton and Niu Ruji, Inscriptions Ouïgoures Des Grottes Bouddhiques De Yulin, *Journal Asiatique*, No. 1, 1998, pp. 127-210.

④ 哈密顿、杨富学、牛汝极《榆林窟回鹘文题记译释》，《敦煌研究》1998 年第 2 期，第 39-54 页；牛汝极《敦煌榆林千佛洞第 12 窟回鹘文题记》，《新疆大学学报（哲学社会科学版）》2002 年第 1 期，第 120-129 页。

⑤ 阿依达尔·米尔卡马力、杨富学《敦煌莫高窟 464 窟回鹘文榜题研究》，《民族语文》2012 年第 3 期，第 78-81 页。

⑥ Peter Zieme, Paul Pelliot, *Les etudes Turques et Quelques Notes Sur la Grotte B* 464 *de Mogao*, Paul Pelliot: de l'histoireù la légende, Pairs, Academie Des Inscriptions Et Belles Lettres, 2013, pp. 419-432.

⑦ 张铁山、彭金章《敦煌莫高窟 B465 窟题记调研报告》，《敦煌研究》2017 年第 1 期，第 27-30 页；张铁山、彭金章、茨默《敦煌莫高窟北区 B464 窟回鹘文题记研究报告》，《敦煌研究》2018 年第 3 期，第 44-54 页；张铁山、彭金章《敦煌莫高窟北区 B77 窟出土木骨上的回鹘文题记研究》，《敦煌学辑刊》2018 年第 2 期，第 37-43 页。

⑧ ［日］松井太著，王平先译《榆林窟第 16 窟叙利亚字回鹘文景教徒题记》，《敦煌研究》2018 年第 2 期，第 34-39 页；Matsui Dai, Revising the Uigur inscription of the Yulin caves, *Studies on the Inner Asian Languages*, No. 23, 2008, pp. 17-33.

⑨ 吴家璇、吐送江·依明《西北地区石窟中回鹘文题记研究现状及展望》，麦积山石窟艺术研究所编《石窟艺术研究》第 7 辑，北京：文物出版社，2023 年，第 209-217 页。

(题记二，图2)。

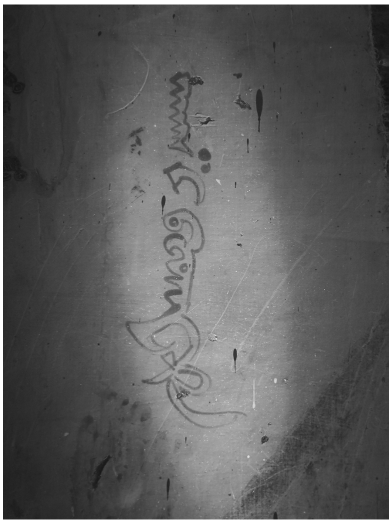


图1 甬道北壁回鹘文题记
(作者拍摄)

图2 第9窟南壁劳度叉斗胜变榜书栏回鹘文题记
(作者拍摄)

缩略语说明：( ) 表示根据回鹘人的习惯不写的，后来填充的字母；[ ] 根据上下文补充的词汇；… 无法翻译的内容；〈 表示来自某一个语言；? 表示有疑问或不能确定的词汇。Chin.〈 汉语，Skt.〈 梵语，Sogd.〈 粟特语，Toch.〈 吐火罗语，Mo.〈 蒙古语。

题记一：

Arqažï bitidim 我 Arqažï 写下①。

题记二：

1. ––––– ïdu? tngrikän–––––– qulï? -nïng? yerči-si? ……神圣的……qulï (?) 的向导 (?)

2. –––––––––––––––––––––––––– ……………

3. –––––––––––––––––––––––––– ……………

4. (....) bo buqar-da yụkü [...] 在这座寺庙中礼拜

5. qač? qy-a bitiyü tägintim kenki körgü –––––– buyanlarïmqač(?) 写了，后人应看到…… 让我的福德

6. körüp? ––––––––––––––––––––– bošunu 看 (?) …… 摆脱

7. kšanti ––––––––– zun-lar tep 忏悔 ……………

8. ––––––––––– ödigläyü tägintim saṭu saṭu bolzun 说……写下来了。善哉善哉。

因洞窟的光线较暗和字迹模糊不清等问题，松井太只释读了题记的一部分内容，并存在一些错误。笔者在2022年5月14日于莫高窟第9窟进行实地考察，使用紫外光确认主室南壁劳度叉斗圣变榜书栏中八行回鹘文题记清晰可读（图2）。

下面是我们进行的转写、翻译和注释。

① [日] 松井太、荒川慎太郎《敦煌石窟多言語資料集成》，东京：东京外国语大学出版社，2017年，第17-18页。

转写：

1. alqu yertinčü-nüng mangal-ï, anaz umuγ-suz-lar-nïng yerči-si.

2. aẓmïš munmïš tïnlïγ-lar-nïng umuγ-ï, alqu-nï biltäči burxan

3. baxšï umuγum . anïn amtï m （ä） n erinč umuγ-suz d （a） rm-a širi

4. šabi qy-a bu buxar-qa yükünüp ünär-tä qač qur

5. qur qy-a bitiyü tägintim kenki körgü-či baxšï uluγ-larïm

6. körüp erinmäz-ün-lär övkälmäz-ün-lär yaẓuqumïn bošuyu

7. kšanti berü yarlïqaz-un-lar tep tavïšγan yïl aram ay-nïng

8. on säkizkä bu tam-ta ödikläyü tägintim. satu satu bolz-un.

译文：1. 向全世界的福泽、无助无望的绝望之人的向导，2. 迷茫迷路的众生的希望，无所不知的佛祖 3. 祈愿。因此现在我可怜而无望的答儿麻失里 4. 沙弥，在这个佛寺 5. 敬拜，出发时恭敬里写下了些许题记留念。当以后的看到的尊贵的法师伟人们 6. 看到时，愿他们的不要生气！愿饶恕我的罪过 7. 原谅我的罪孽。于兔年正月 8. 十八日在这墙上留下纪念题记，善哉善哉！

三、注释

1. alqu yertinčüning mangalï anaz umuγsuzlarnïng yerčisi：全世界的福泽、无助无望的绝望之人的向导。同样的表达在德藏回鹘文《佛顶大白伞盖陀罗尼经》Sitātapatrādhāraṇī 跋文 U4762 号文献中出现，相关研究收录在茨默整理的《回鹘语佛教诗集》中，alqu yertinčüning adï mangalï anaz umuγsuzlarnïng yolčïsï yerčisi adï kötrülmiš burxan baxšïmïz 全世界的幸运与福泽，所有绝望之人的向导世尊[①]。

2. 一至三行是回鹘文押头韵诗歌，押头韵是回鹘语诗歌的主要特点之一。

alqu yertinčününg mangalï，全世界的福泽，

anaz umuγsuzlarnïng yerčisi. 无助无望的绝望之人的向导，

aẓmïš munmïš tïnlïγlarnïng umuγï，迷茫迷路的众生的希望，

alqunï biltäči burxan baxšï . 无所不知的佛祖。

由两个或两个以上诗行组成，每一行诗起首的音素/音组相同或相似是回鹘语头韵诗的最重要特点。从题记前四个句子的形式来看，每个句子的头一个词均为“a”开头的“alqu”（所有），“anaz”（无助），“aẓmïš”（迷茫），“alqunï”（所有）等词。除此之外，四行押头韵的诗歌的末尾也看到韵律，如：“mangalï”（福泽），“yerčisi”（向导），“umuγï”（希望），“baxšï”（法师）等词以“i”或者“ï”结尾，这两个音节在

① Peter Zieme, *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren*, BTT XIII, Berlin, Akademie Verlag Berlin, 1985, pp. 170-171.

音素方面特别相近，能够形成韵律。其次，回鹘语诗歌另一个特点是频繁使用排比句，在诗歌中用两个或者两个以上结构、意义相同或接近的词语、句子或小句来传达同一个信息，如："alqu yertinčüning mangalï"（全世界福泽），"anaz umuγsuzlarnïng yerčisi"（无望与绝望之人的向导），"aẓmïš munmïš tïnlïγlarnïng umuγï"（无助与绝望之人的希望），"alqunï biltäči burxan baxšï"（无所不知的佛祖），这些句子的内容、意义基本相同，均为发愿文。

在回鹘语押头韵诗歌中，大部分由四行组成，因此很多学者把这类诗歌叫做"四行诗"。题记前四句无论在视觉还是在听觉上都形成韵律的同时，具有较强的节奏性。基于以上几点我们可以断定，题记的前四句是回鹘语押头韵诗歌。

3. mangal：吉祥、幸福，来自梵语 maṅgala。或由吐火罗语借入到回鹘语，Toch. maṅgal ~ maṅkal 〈 Skt. maṅgala。

4. anaz：无望的、可怜的。通过吐火罗语进入到回鹘语 Toch. ānās 〈 Skt. anātha。

5. umuγ：希望、庇护，对应梵语śaraṇa。常以 umuγ ïnaγ" 希望和庇护" 的形式出现。

6. anaz umuγsuz：无助的、绝望的。

7. yerči：向导、带领者，由 yer 大地和构词词缀-či 组成，常以 yolčï yerči 向导、带领者的形式出现。

8. aẓmïš munmïš tïnlïγlar：迷茫迷路的众生，aẓ-迷路，mun-迷茫，tïnlïγ 众生、有生命的。

9. alqunï biltäči burxan：无所不知的佛；alqu 所有、全部，biltäči 知道的，由 bil-知道和-täči 组成。burxan：指佛祖，对应梵语 Tathāgata；burxan 由汉语 bur 佛和构词词缀-xan 组成，指佛祖。

10. buran baxšï：是佛祖别名，对应梵语的 Buddha-Guru，回鹘语 baxšï 来自汉语"博士"。

11. umun-：渴望、祈求；祈祷。

12. erinč umuγsuz：erinč可怜的、可悲的；umuγsuz 无助的、绝望的。

13. d（a）rma širi：答儿麻失里、回鹘人名，来自梵语 Skt. dharmaśrīī。

14. šabi qy-a：šabi 来自汉语沙弥、初学者、学徒，回鹘人常用人名。

15. buxar：佛寺，或来自梵语，Sogd. βrx'r 〈 Skt. vihaāra 。buxar 〈 Mo. buqar 为蒙古语形式。

16. yükün-：敬拜、礼拜、跪。

17. ün-：出发。

18. qačqur qya：几行；qač多少；一些，käzig qur 或为对偶词，意思为"行"①。

① ［日］松井太、荒川慎太郎《敦煌石窟多言語資料集成》，第 111 页。

19. biti-：写、记。bitig 经书、信件、文字。

20. tägin-：虔诚的做某件事。

21. kenki körgüči uluγlar：后来的看到的伟人。kenki 以后的、后来的，kör- 看见。uluγ 伟大；伟人。敦煌吐鲁番回鹘文题记中经常出现。

22. erin- övkälä- ：为对偶词，意思为生气，发怒。erinmäzünlär övkälmäzünlär 中的 -zünlär 为动词命令式第三人称复数。

23. yaẓuq：罪过、罪孽；屡以 tsuy（来自汉语“罪”〈 Chin. ） yazuq 的形式出现。

24. bošu- ：饶恕；解脱、被释放。

25. kšanti：忏悔、认罪，来自梵语。由吐火罗语借入到回鹘语 Toch. kṣanti 〈 Sogd. kš”nty 〈 Skt. kṣānti。

26. kšanti ber-：为固定搭配，意思为赦免罪孽。

27. yarlïqa- ：上级给下级说；命令；怜悯、慈悲；

28. tavïšγan yïl aram ay ：兔年元月。

29. aram ay ：正月、第一月；aram 或来自吐火罗语 araṃ。

30. tam：墙壁、定居点。

31. ödiklä-：记下、记录、留下纪念。ödik：题记、记录；ödiklä- 记录、记下。敦煌吐鲁番回鹘文题记中常以 qač ödik“写下些许题记”的形式出现。

32. satu：准确的，好的。来自梵语 sūdhu。一般以 satu satu bolzun“善哉善哉”的形式出现。

四、结语

莫高窟第 9 窟南壁劳度叉斗圣变榜书栏中的八行题记以回鹘文草书体书写，体现出晚期回鹘文的特点。题记中出现 z 和 s ，t 和 d 的混淆现象，如：asmïš 〉 azmïš 迷路的，迷失方向的；yasuq 〉 yazuq 罪过等。然而部分回鹘语词汇中保留原有的 z 音，如：bolzun 愿、祝愿。题记由 d（a） rm-a širi šabi qaya 答儿麻失里沙弥所写。按照回鹘人的十二生肖历法，该题记写于兔年元月十八日 tavïšγan yïl aram aynïng on säkizkä。从题记中的回鹘文草书体以及 z 和 s ，t 和 d 的混淆现象来看，题记书写年代大概确定为元代，但具体年份暂无法考证。同样的人名在榆林窟第 3 窟、12 窟、41 窟都有出现。而根据题记和愿文内容可知，其与石窟壁画内容关系不大，为元代回鹘人在西北地区活动、礼佛的体现。

吐鲁番柏孜克里克诸石窟遗存回鹘文题记语言学研究

李　刚[1,2]

（1. 新疆大学　中国语言文学学院，新疆　乌鲁木齐　830046；
2. 吐鲁番学研究院，新疆　吐鲁番　838000）

摘要：柏孜克里克石窟开凿于麴氏高昌时期（499-640），唐西州时期称之为“宁戎寺”，高昌回鹘时期将宁戎寺称为柏孜克里克，并成为王家寺院，它是吐鲁番现存壁画规模最大，保存较好、壁画题材较丰富的石窟。根据文物普查数据显示，柏孜克里克石窟共有编号洞窟83个，其中有壁画窟40余个。经我们调查统计，现有14个洞窟遗存回鹘文题记，从释读结果来看，内容多为香客游人来此膜拜后所留题记，偶有小部分榜题。为便于相关学科或领域学者深入研究，现从语言学角度暂对9、15、18、20、23号窟遗存的回鹘文题记进行语言学探究。

关键词：吐鲁番　柏孜克里克石窟　回鹘文题记

中图分类号：K877；H211.4　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2023）02-0132-16

一、洞窟及题记概述

（一）洞窟概况。柏孜克里克石窟位于吐鲁番市胜金乡木日吐克村。石窟散布于火焰山木头沟谷西岸，西北1000米范围的断崖上，全长（南北向）约160米。1962年公布为全国重点文物保护单位，现存有编号石窟83个，总面积约3000平方米，其中有壁画窟40多个，保存壁画面积约合1200平方米。洞窟的形制主要有五种：中心柱窟、中心殿堂窟、穹窿顶窟、纵券顶窟和横券顶窟[①]，其中长方形纵券顶式窟在柏孜克里克石窟最为常见。

敦煌文书方志类残籍《西州图经》中记述：“宁戎窟寺一所，右在前庭县界，山北

收稿日期：2021-02-16
基金项目：国家社科基金项目“中华文化视野下的吐鲁番回鹘文题记研究”（18BYY199）
作者简介：李刚（1981-　），男，甘肃武威人。博士后，研究馆员，主要从事回鹘文献的整理与研究。

① 贾应逸、祁小山《印度到中国新疆的佛教艺术》，兰州：甘肃教育出版社，2002年，第437-439页。

二十二里，宁戎谷中……”窟寺所在的沟谷时称“宁戎谷”，地属西州属下的前庭县。石窟始建于麴氏高昌（499-640）时期，时名“宁戎寺”。回鹘高昌时期为王家寺院。13 世纪末，高昌王室东迁甘肃永昌后，石窟衰落为民间寺院，15 世纪中叶废弃。

（二）题记现状。在调查中，我们对柏孜克里克石窟有壁画和无壁画的石窟进行了详细地踏看，期间又有新回鹘文题记发现。从题记书写位置上看，大部分题记书写于有壁画墙壁上，也有部分直接书写于墙壁空白处；从书写上看，大部分题记书写风格迥异，书写工具多为软笔，字体多为行草混杂，以草书为主；从题记内容上看，这类题记多与佛教有紧密的关联，目前大部分题记依旧存于窟内，但部分字迹已开始褪色，有的已漫漶不清，甚至脱落无法辨识。

（三）题记研究情况。仅从回鹘文题记研究方面来看，早期探险家勒柯克（Le Coq）对带回德国部分壁画旁的回鹘文题记也进行过研究[①]，日本学者森安孝夫（Moriyasu Takao）曾对柏孜克里克石窟现存的 27 窟、38 窟和 69 窟的部分回鹘文题记进行过释读研究，松井太（Matsui Dai）先生对柏孜克里克石窟的 15 窟、18 窟、21 窟[②]的回鹘文题记也进行了详细的研究尤其对回鹘文“宁戎”一词进行了全面的阐释和探究[③]，此外还有学者从石窟考古、石窟出土文书、石窟形制、壁画历史、壁画服饰以及文物保护等多方面进行过研究，因与本文关联不大，兹不赘述。

二、题记研究

9 号窟回鹘文题记研究

K9-1 题记研究

题记描述：北壁（门道右侧），旁有坐佛，有红色榜题框，题记书写于榜题框内，左侧有汉文题记一行，右侧有回鹘文题记一行，行草体墨笔书写。此外，坐佛与榜题框空白处也书写有回鹘文（仅有一词），汉文和回鹘文字迹模糊但可辨，保存一般（图 1）[④]。

图 1

（一）原文换写与转写

1 ywkwn［　　］

yükün［ürmän］（?）

① ［德］勒柯克著，赵崇民译《高昌——吐鲁番古代艺术珍品》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1998 年，第 75-76、103-104、116-117 页。

② 松井太先生研究的这些回鹘文题记均由格伦威德尔等带回德国，现藏于德国亚洲艺术博物馆。

③ ［日］松井太《古ウイグル語文献にみえる「寧戎」とベゼクリク》，《内陸アジア言語の研究》（26），2011 年，第 141-153 页。

④ 本文所有图版均系作者拍摄，不再一一标注。

2 南无观行佛

3 pw s’ m’ dy q’ pwy’ n

bo samadi-qa buyan

（二）注释

2（2）观行佛：即，观行即位之佛[①]。

3（2）samadi-qa：词根为 samadi“冥思”，具体词源为，samadi< Toch B samādhi < Skt. samādhi[②].

3（3）buyan：有时改词的第二个元音 a 省略，写作 buy（a）n。具体词源关系为，buyan ~ buy（a）n < Sogd. pwny´n < Skt. puṇya。此处根据上下文该词用作专有名词表示人名，音译为“普颜”。

（三）汉译

1. 我敬拜（?）2. 南无观行佛 3. 我普颜（Buyan）在沉思（禅定）。

图 2

K9-2 题记研究

题记描述：南壁（中心柱南侧对面，甬道处），旁边有坐佛，回鹘文题记一行，草体墨笔书写于黑色榜题框内，大部分保存较好（图 2）。

（一）原文换写与转写

1 ywkwntm mn ’ nwk vrq’ r［ ］

yükünt（i）m m（ä）n änük bikisi vrxar［-ta? ］

（二）注释

1（3）änük：本意为“崽子”，此处作专有名词使用，表示人名。这在 SUK 中的 Lo02-5 文书中也出现过，根据第 45 窟第四则回鹘文题记“yükünürm（ä）burxan änük bešbalïq［ ］我别失八里人布尔汗·艾奴柯（Änük）敬拜”，可以知晓，此处的 Änük 应该也是别失八里人。

1（4-5）bikisi vrxar：关于 bikisi 一词的读法还可探讨，从题记的写法来看，首字母释读有以下几种情况，可读作 g/k 或 p/b，那么它的转写就有以下几种可能，可写作 bikisi 或 pikisi，又可写作 kikisi 或 gikisi。但根据回鹘文语音学知识和古文字学相关知识，此处转写为 kikisi 和 bikisi 的可能性较大。根据 IUPC 中回鹘文与汉文的对音关系，若读作 kikisi，其中 kiki 一词中 ki 可对应汉语中的“期、其、起、喜、溪、偈、器、

① 丁福保《佛学大辞典》（上卷），北京：中国书店，2011 年，第 644 页。

② Jens Wilkens, *Handwörterbuch des Altuigurischen*（*Altuigurisch - Deutsch - Türkisch*）, Universitätsverlag Göttingen, 2021, p. 577.

義、議[①]”等字；若读作 bikisi，其中的 bi 可对应汉语的“彼、碑、弥、悲、比、否、毘、鼻[②]”等字。由于缺少必要的上下文，仅依靠于此还很难确定该寺院具体名称，但可以肯定的是，此处的 bikisi 或 kikisi 是用来修饰 vrxar，共同表示寺院之名。

（三）汉译

1 我艾奴柯（Änük）在 Bikisi 寺院敬拜……

K9-3 题记研究

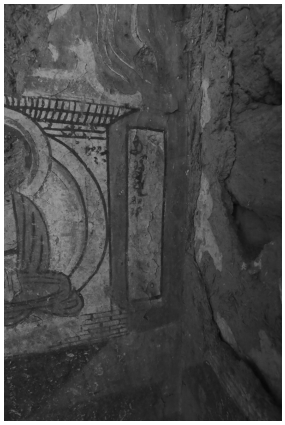


图 3

题记描述：南壁（中心柱南侧对面，甬道处），题记左侧有坐佛，题记一行，草体墨笔书写于黑色榜题框内，残存信息不完整，保存一般（图 3）。

（一）原文换写与转写

1 ’p’（?）ywkwnwrm’n pw pys［ ］

äpä yükünürmän bo beš［ ］

2 pw qwcwlyq（..）mn(?)

bo qočolïγ（..）m(ä)n(?)

（二）汉译

1. 我阿帕（Äpä）敬拜，此五…… 2. 此高昌人……我（?）

K9-4 题记研究

图 4

题记描述：南壁（中心柱南侧对面，甬道处），题记下方似有坐佛，左右侧壁画已脱落，题记一行，行草体墨笔书写于黑色榜题框内，残存信息有限，保存一般（图 4）。

（一）原文换写与转写

1 ［ ］pwrqwn nynk kwrky

［ ］burxan-nïŋ körki

（二）汉译

1……佛之像

K9-5 题记研究

题记描述：入口处，正室右壁中下部，回鹘文题记三行，行草体墨笔书写于黑色榜题框之外，右侧坐佛空白处，大部分内容已漫漶不清，无法辨识。榜题框内还有汉文题记，根据 k9-1 题记内容，可补写为“南无观行佛”（图 5）。

① Shōgaito, Masahiro, Setsu fujishiro, Noriko Ohsaki and Mutsumi Sugahara, *The Berlin Chinese Text U* 5335 *Written in Uighur Script: A Reconstruction of the Inherited Uighur Pronunciation of Chinese*. Turnhout: Brepols. (BTT XXX-IV) 2015, pp. 176-179.

② *The Berlin Chinese Text U* 5335 *Written in Uighur Script: A Reconstruction of the Inherited Uighur Pronunciation of Chinese*. pp. 177-178.

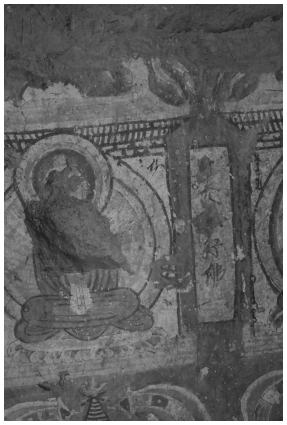


图 5

（一）原文换写与转写

1 （…） yyl ”ltyncy ”y（. .） ’wtwz q’

（…） yïl altïnčï ay（. .） otuz-qa

2 [ ]n v’psynk(?) twtwnk pytyyw t’kyn[ ]

[mä]n vapseŋ(?) tutuŋ bitiyü tägin[dim]

3 cyn ’wl

čïn ol

（二）注释

2（2） vapseŋ：从题记实际保存的情况来看，该词前三个字母 vap 清晰可见，后几个字母可根据残留笔迹进行补写，如果可能，便有如下关系，vap<Chin. 法[①] *fa*，seŋ<Chin. 僧[②] seng.

（三）汉译

1. ……年六月……三十 2-3. 我法僧（vapseŋ）？都统一心敬书。

K9-6 题记研究

（一）题记描述：北甬道对面墙壁（中心柱北侧），残存回鹘文题记三行，草体墨笔书写于黑色榜题框内，所有内容已漫漶不清，无法辨识（图 6）。

图 6

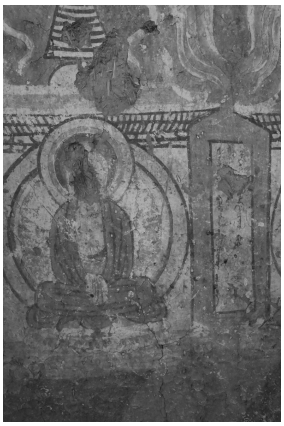


图 7

图 8

K9-7 题记研究

题记描述：南壁（中心柱南侧左壁），题记两侧均有坐佛，题记三行，草体墨笔书写于朱色榜题框内，残存信息不完整，保存较差（图 7）。

（一）原文换写与转写

1 v[ ] py(.)[ ] (…)[ ](..) (……)

2 [ ]

① *Handwörterbuch des Altuigurischen* (*Altuigurisch – Deutsch – Türkisch*), p. 840.

② *Handwörterbuch des Altuigurischen* (*Altuigurisch – Deutsch – Türkisch*), p. 603.

3 kym (…)[ ][ ]wskw yyl pyt[ ]

kim (…)[ ][k]üskü yïl bit[idim]

(二) 汉译

1. ……2……. 3. 鼠年我书写了……

K9-8 题记研究

题记描述：南壁（中心柱南侧左壁），题记两侧均有坐佛，题记两行，草体墨笔书写于朱色榜题框内，残存信息不完整，保存一般（图 8）。

(一) 原文换写与转写

1 ywkwnwrm'n (..)YNYK 'wc 'wd l'r t'

yükünürmän (..)YNYK üčüd-lär-tä

2 (.)MK(..) TW(..)TY bwrq'n [ ]TYNK'

(.)MK(..) TW(..)TY burxan [qut]ïŋa(?)

(二) 汉译

1. 我敬拜……. 三小时 2……. 向佛果（正觉）?

K9-9 题记研究

题记描述：南壁（中心柱南侧左壁），题记两侧均有坐佛，题记两行，草体墨笔书写于朱色榜题框内，残存严重，漫漶不可辨，保存极差。

K9-10 题记研究

题记描述：南壁（中心柱南侧左壁），题记两侧均有坐佛，题记四行、草体，书写于朱色榜题框内，墨笔书写，残存严重，漫漶不可读，保存极差。

K9-11 题记研究

题记描述：南壁（中心柱南侧左壁），题记左侧有坐佛，题记三行、草体墨笔书写于朱色榜题框内，残存严重，保存极差（图 9）。

图 9

(一) 原文换写与转写

1 (……)

2 pw nyswnk "ry'd'n t' ywkwn -----

bo nišüng aryadan-ta yükün-----

(二) 注释

2（2）nišüng：专有名词，表示地名，来自汉语地名“宁戎”。在回鹘文献中还以 nižüng 和 lišüng 的形式出现过①。

(三) 汉译

1…….2. 在此宁戎（寺）敬拜……

① ［日］松井太《古ウイグル語文献にみえる「寧戎」とベゼクリク》，第 141 页。

K9-12 题记研究

题记描述：南壁（中心柱南侧左壁），题记左右侧有坐佛，右侧佛像已破损，题记两行，草体墨笔书写于朱色的榜题框内，残存严重，仅有第一行的 yïl“年”和第二行的 kim“谁”两词清晰可辨，其余已漫漶不可辨，保存极差（图 10）。

图 10

图 11

图 12

K9-13 题记研究

题记描述：南壁（中心柱南侧左壁），题记左右侧有坐佛，两侧佛像已受损，题记共有三行，行楷体墨笔书写，两行书写于朱色榜题框内，一行书写于榜题框之外，保存较好（图 11）。

（一）原文换写与转写

1 c（….）dw twtwnk ym’ p’r ’rty

č（ïnšï）du tutuŋ ymä bar ärti

2 CYDY［ ］q’ vyrqr d’ typ cynydw

CYDY［ ］qa virh（a）r-da tep čïn（š）ïdu

3 cyz t’kyntym

čïz tägintim

（二）注释

1（1）č（ïnšï）du：汉语借词，源自汉语“真师奴”。

3（1）čïz：此处为副动词čïza（<动词čïz-“划线、画画”）之误写。

（三）汉译

1. 真师奴（č（ïnšï）du）都统也在。2……. 在寺，说，真师奴（č（ïnšï）du）。3.（我）恭敬书写。

K9-14 题记研究

题记描述：正室前壁侧面（中心柱壁上）画有三个比丘供养人像，两则回鹘文题记分别书写于比丘前后的红色榜题框内，榜题框内既有回鹘文又有汉文题记，两者在内

容上并无关联（图 12）。回鹘文为行楷体书写。从两种题记的叠写关系看，汉文题记书写在先，回鹘文题记书写在后，甚至在书写过程中，很多回鹘文题记被汉文题记遮挡，这给回鹘文题记释读带来了诸多不便。现分别释读如下：

第一则回鹘文题记研究

（一）原文换写与转写

1 p'rs yyl 'ykynty "y 'yky y'nkyq' m'nk' q̈'lymtw (..) s'by q̈' y'nk k'rk'k pwlwp kvswn syl' t'

bars yïl ikinti ay iki yaŋïqa maŋa q̈alïmtu (..) šabi-q̈a yaŋ kärgäk bolup k(ä)vsün šila-ta

2 法师阁梨之像香花供养

3 [ ]Y twyk'l pylk' syswn "y'q q' t'kymlyk nynk kwrky pw 'wl

[ ]Y tükäl bilgä sisun aya-qa tägimlig-ning körki bo ol

（二）注释

1（10）yaŋ：汉语借词“样、楷模、样本、仪礼[①]”。

1（13）k（ä）vsün：专有名词，借自汉语“教尊[②]”。

2 香花供養：供养为佛教术语，又作供、供施、供给、打供，梵语作 pūjanā，用香和花供养，是佛教的一种礼敬仪式，《金刚经疏》等佛经中皆有出处，作“以诸花香，以散其处”。

3（4）sisun：汉语借词，表示人名，可译作“寺尊[③]”。

（三）汉译

1. 虎年二月初二日，我，卡里木图（Qalimdu）沙弥，要样本，就从教尊尸罗（Šila）……2……. 法师阁梨之像香花供养 3.（此）为……全智的寺尊（Sisun）尊者之画像。

第二则回鹘文题记研究

（一）原文换写与转写

1 [ ] Y-NYNK kwrky pw ' wl typ pytydm (?)

[ ] y-ning körki bo ol tep bitid [i] m?

2 P [ ]

（二）汉译

1.（我）为……之像而书写（?）2…….

K9-15 题记研究

题记描述：中心柱窟后壁上，两侧有坐佛，题记书写于榜题框内，回鹘文三行，草体书写，字迹较模糊，残存信息有限，关键部位脱落或为泥皮遮挡，不可辨识，保存较差

① *Handwörterbuch des Altuigurischen (Altuigurisch - Deutsch - Türkisch)*, p. 862.

② *Handwörterbuch des Altuigurischen (Altuigurisch - Deutsch - Türkisch)*, p. 751.

③ *Handwörterbuch des Altuigurischen (Altuigurisch - Deutsch - Türkisch)*, p. 612, p. 751.

(图 13)。

(一) 原文换写与转写

1 (.....)[ ] WCWNC

(.....)[ü] čünč

2 K'y'ṣwq

-kä yaṣuq

3 (..) qwnc [ ] y

(..) qunč[u] y (?)

(二) 汉译

1. 三……2. 罪……3……公主?

图 13

图 14

图 15

K9-16 题记研究

题记描述:中心柱窟后壁上,两侧有坐佛,题记书写于榜题框内,回鹘文一行,草体书写,字迹较模糊,残存信息有限,关键部位脱落或为泥皮遮挡,不可辨识,保存较差 (图 14)。

(一) 原文换写与转写

1 (.)[ ] p'c'q twrmys ywkwn[ ]

(.)[ ] bačaq turmïš yükün[ür män?]

(二)

1 (1) bačaq:又常常被写作 bačaγ "戒律、斋戒[①]",此处作专有名词使用,表示人名。

(三) 汉译

1……. 巴恰赫·吐尔迷失 (Bačaq Turmïš)

① *Handwörterbuch des Altuigurischen* (*Altuigurisch - Deutsch - Türkisch*), pp. 134-135.

K9-17 题记研究

题记描述：位于中心柱左壁中部榜题框内，两侧有坐佛，回鹘文题记三行、行楷体，墨笔书写，部分字体脱落或为泥皮遮挡，部分无法辨识，保存一般（图 15）。

（一）原文换写与转写

1 [ ] yyl pysync ”y ’wyc ’wtwz q’

[ ] yïl bešin čay üčotuz-qa

2 [ ] P’RTYNČ(?) s’ly(?) pytydym (.)yn ’wl

[ ]P’RTYNČ(?) šäli (?) bitidim (č)ïn ol

3 [ ] m’n pwy’n q[ ]y [ ](..) cyn ’wl

[ ] män buyan q[a]y-[a](..) čïn ol

（二）汉译

1…….年五月二十三日。2. ……阁梨，我“敬书”。3. 我，普颜海牙…“敬书”。

K9-18 题记研究

题记描述：题记描述：位于中心柱左壁中下方榜题框内，两侧有坐佛，回鹘文题记一行，行楷体墨笔书写，部分字体脱落，无法全部辨识，保存较差（图 16）。

（一）原文换写与转写：

1 (....) q’n q’y’ kwyny (....)

(....) qan qaya köni (....)

（二）汉译

1……汗海牙（Qan Qaya），的确……

图 16

图 17

图 18

K9-19 题记研究

题记描述：位于中心柱左壁下方榜题框内，两侧有坐佛，回鹘文题记一行，行草体墨笔书写，部分字体脱落，无法全部辨识（图 17）。

（一）原文换写与转写

1 [ ]twtw y'vyz 'rm'[ ]

[o]turu yavïz ärmä[z]

（二）1（1）[o] turu：实际上为 oltur-“坐下”的一种变体或口语形式，现代维吾尔语中将 oltur-发音为 otur-，尾字母 u 为其副动词形式。

（三）汉译

1……坐下（修行或礼拜），无恶业。

K9-20 题记研究

题记描述：位于中心柱右壁中下方的榜题框内，两侧有坐佛，回鹘文题记一行，行草体墨笔书写，部分字体脱落，无法全部辨识，保存较差（图 18）。

（一）原文换写与转写

1 t'kyndy(?) "rtwq (..)kyp twrwp ky '(.....)

tägindi(?) artuq (tä)gip turup ky-ä (.....)

（二）汉译

1. 拜上（?），获得诸多……

15 号窟回鹘文题记研究

K15-1 题记研究

题记描述：题记位于后室甬道正壁佛像下方，题记周围有莲花瓣，回鹘文四行，行草体墨笔书写，无榜题框，内容不全，保存一般（图 19）。

图 19

（一）原文换写与转写

1 pw kwn t'm t' mn "ltmys

bokün tam -tä m(ä)n altmïš

2 [ ]Y'wydykl'tym

[ ]Y ödiglätim

3 ywkwndwm

yükündüm

4 'wl Y(…) [ ]

ol Y(…) [ ]

（二）汉译

1. 我阿勒密西今日于壁上（Altmïš）[①] 2. ……记写 3.（我）敬拜。4……

K15-2 题记研究

题记描述：题记位于中心柱左甬道左壁（北壁西端）。回鹘文题记仅有一行、楷体

① Bolmïš 用作人名在回鹘文献中比较常见，尤其在经济文书中。详见：Yamada Nobuo, *Uigurubun keiyaku monjo shūsei* ウイグル文契約文書集成 [*German title*: *Sammlung uigurischer Kontrakte*]. 1 - 3. Edited by Juten oda, Peter Zieme, Hiroshi Umemura and Takao Moriyasu. Osaka: Osaka University Press, 1993, p. 252.

书写在壁画说法图上，壁画中部线条处因氧化严重现已经发黑，致使部分题记无法辨识。除氧化部分外，大部分字体保存较好（图 20）。

图 20

（一）原文换写与转写

1 [ ] tutwnk pytyyw t'kyntym cyn 'wl ymw typ

[ ] tutuŋ bitiyü tägintim čïn ol ymu tep

（二）注释

1（6）ymu：又作 y（a）mu 或 yamu，表确定语气词[①]。

（三）汉译

……都统一心敬书。

18 号窟回鹘文题记研究

K18-1 题记研究

题记描述：共有一行回鹘文题记，位于洞窟入口门道内壁左侧，墨笔书写，字体为回鹘文行草体，回鹘文书写于壁画空白处，壁画保存较差，残存信息有限，已很难辨识壁画的具体内容。从回鹘文题记信息看，这些内容应属于常见的漫题类题记，且无榜题框，保存较差（图 21）。

图 21

（一）原文换写与转写

1 [ ](..)[ ] twywncwq "c[ ][ ] ywkwntwm twyrt 'wywq l'r

[ ](..)[ ] toyïnčuq ač[ari](.)[ ] yüküntüm tört oyuγ-lar

（二）注释

1（4-5）tört oyuγ-lar：字面含义为“四雕刻”，此处可译作“四尊画像”。这种用数词作为修饰语在修饰名词时，名词使用复数形式的表达在回鹘语中比较常见，也比较灵活。因为这里的名词既可以以复数形式出现，也可以单数形式出现。类似的表达还有，üčözüt“三个精灵”，üčoγrï-lar“三个贼”。其中以复数形式出现的形式，我们认为可能是受到了早期印欧语尤其是粟特语或吐火罗语的影响，而现代维吾尔语中则不再使用这种复数形式，径直使用名词单数形式。

（三）汉译

……（我）道人啜（Toyïnčuq）大师……敬拜，四尊画像。

K18-2 题记研究

（一）题记描述：共有四行回鹘文题记，书写于黑色榜题框内，题记位于洞窟主室

① *Handwörterbuch des Altuigurischen*（*Altuigurisch – Deutsch – Türkisch*）, p. 860.

前壁左下方，粗墨笔书写，字体为回鹘文行楷体。从内容上看应属于榜题，因为最后一句清楚的写道："此为……之像"之字样。回鹘文保存现状一般，壁画两侧有莲花瓣，题记上方壁画遗存较少，很难清楚地辨识，保存较好（图 22）。

图 22

（一）原文换写与转写

1 ”t’mz s’vyk twtwnk p’k nynk y’n? ynd’
atam(ï)z sävig tutung bäg-ning yaṅïnda

2 ’wlwq S[ ]K’ [ ]s’vyk q̈wvr’p ’wyk
uluγ S[ ]K’ [ ] savïγ(?)q̈uvrap ök

3 (…)MY b’lyq(?) [ ] ”d’nyq bylgyl ’ync(?)
(…)MY balïq-[taqï ary]adanïγ? bilgil enč(?)

4 pw (….) [ ]L’RYQ NYNK kwrky
bo (….) [ ]L’RYQ NYNK körki

（二）注释

1（2）sävig：原意为"爱、喜欢"，此处作专有名词，表示人名译作"娑葛克"，有时又被写作 sävgi ~ sävigi ~ sävgü ~ sävüg[①]。同样的表达，在 SUK 中的 Mi07 文书中也出现过。

（三）汉译

图 23

1. 在我们父亲娑葛克（Sävig）都统阁下身边。2. 大……汇集成词？3. ……在你知晓的……城的阿兰若？平安？4. 此为 .……之像。

K18-3 题记研究

（一）题记描述：回鹘文题记位于洞窟正壁左下方，书写于黑色榜题框内，粗墨笔书写，共有回鹘文三行、行楷体书写，大部分回鹘文字迹漫漶不清，无法辨识。仅在第三行题记中，依稀可见"bo…körki（此为……之像）"两词。由此推断，该题记与其左侧题记（K18-2）一样属同一范畴。但因为字迹太过模糊，无法读取到题记的全部内容，因而无法确定画像主人身份（图 23）。

20 窟回鹘文题记研究

K20 题记研究

题记描述：题记书写于回廊壁左侧壁画空白处，题记周围的壁画大部分已被剥落，仅依稀可见壁画颜料，回鹘文题记两行、行草体，无榜题框，保存一般（图 24）。

① ［日］松井太著，刘宏梅译《敦煌石窟中回鹘文题记劄记（二）》，《吐鲁番学研究》2019 年第 1 期，第 118 页。

（一）转写与换写

1 kwp ’rz wn(?)kynky l’r ’dkwsyn (……) pytykwsyn(?)

köp ärz-ün(?)kenki-lär ädgüsin (……) bitigüsin(?)

2 qwl’tyn(?) (....) {qwl’tyn}(?)

qulatïn(?)(....) {qulatïn}(?)

（三）汉译

1. 诸多后来者（多写）善言（?）2……

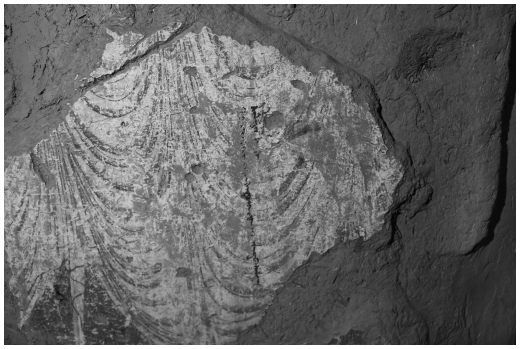


图 24

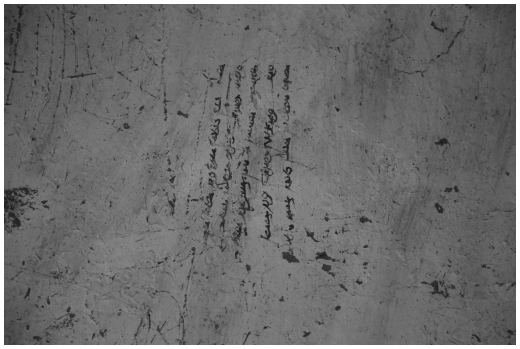


图 25

23 窟回鹘文题记研究

K23 题记研究

题记描述：题记书写于洞窟内顶部的白墙皮上，回鹘文题记五行，行楷体墨笔书写，无榜题框，除个别词不清楚，大部分内容保存较好（图 25）。

（一）原文换写与转写

1 wd yyl yytync ”y pyr wtwz wlwq

ud yïl yetinčay bir otuz uluγ

2 p’c’q kwnk’ tky ”vt’d’n-nynk

bačaγ künkä t(ä)gi avtadan-nïŋ

3 t’pyqcy ’wqln(?) q’(?) q’n m’nkylyk ’wyk(?)

tapïγčï uγl(a)n(?)-qa(?) qan(?) mäŋilig ök(?)

4 p’k pwlmys kwnk’ pyz mwnc’

bäk bolmïš künkä biz munča

5 ’wql’n qwtlwq ”vrd’ t’s m’q Q’T(..)

oγlan qutluγ avrda tas max q’t(..)

（二）注释

1-2（7，1-2）uluγ bačaγ kün：根据词义可以译作“大斋日”。彦斯·威尔金

（Jens Wilkens）曾在关于弥勒的研究中讨论过，认为这是宗教中比较重要的一个节日[①]。又据《佛学大辞典》之解释，斋日应为“在家佛教徒于特定之日持八斋戒，谨慎身心，反省行为，并行善事之精进日。阴历每月之八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日等六精进日，即称六斋日。于此六日，出家比丘亦集合一处行布萨。据杂阿含经卷四十载，于此六日，四天王及其大臣出巡世间，观察人间善恶。亦有以每月之一日、八日、十五日、二十三日为斋日，称四斋日。而阴历正月、五月、九月等三个月长期持斋戒，称为三长斋。三长斋日（指三长斋月之每日）加上六斋日，则为九斋日。又六斋日加上每月一日、十八日、二十四日、二十八日，则为十斋日。”此处的大斋日应指“九斋日”。

2（4）avtadan-nïŋ：该词构成为，avtadan-nïŋ< avtadan（<粟特语’βt’δ’n）+-nïŋ（领属格附加式），音译为“拂多诞”，摩尼教五级仪中慕阇之下的第二高等级教阶[②]。

5（3）avrda：又写作 avïrda/avïrta，译作“保姆、妈妈、奴仆[③]”。该词与同行中的oγlan“男子、仆人、年轻人”相对应，这里可译作“女仆”。

5（5）max：该词来源于粟特语 m’x [④]“月亮（七个行星之一）”。此处表示人名。

（三）汉译

1-2. 丑年七月二十一日，至于大斋日，拂多诞 3. 对男仆（?）膜拜之悦 4. 确定日子，我们这样 5. 男仆忽都鲁（Qutluγ），女仆答失莫（Tas Max）。

三、相关问题探讨

（一）题记的书写时间。关于题记的书写时间，从现存题记内容看，由于回鹘文都单纯的使用十二生肖纪年法，因此很难判定具体时间。我们仅能借助回鹘文的正字法特点进行判断，题记中出现了如下正字法特点，如，（1）字母 q 上出现了两点，K9-14 题记第一则第 1 行中q̈alïmtu（卡里木图），K18-2 题记第 2 行中的q̈uvrap（集）；（2）字母 s 和 z 的混用，如，K9-15 题记第 2 行中的 ya ṣuq（罪过）；（3）字母 n 上加点区别，如，K18-2 题记第 1 行中 yanṅïnda，等等，这些特点都是元代回鹘文献所特有的，所以，可以判定，柏孜克里克石窟 9 号、18 号窟的题记书写为元代。

从释读的内容来看，15 号窟、20 号窟、23 号窟的回鹘文正字法上并无上述特点，

① Jens Wilkens, Die Erforschung des Tocharischen und die alttürkische Maitrisimit, *Silk Road Studies*（ⅩⅦ）, 2013, p. 383.

② ［日］松井太《高昌 α 寺遗址所出摩尼教、佛教寺院回鹘文账历研究》,《中山大学学报（社会科学版）》2019 年第 2 期，第 102 页。

③ *Handwörterbuch des Altuigurischen*（*Altuigurisch – Deutsch – Türkisch*）, p. 83.

④ *Handwörterbuch des Altuigurischen*（*Altuigurisch – Deutsch – Türkisch*）, p. 459.

而从同一内容的书写可以看出，这三个窟的回鹘文书写笔迹并不完全相同，但有相似性，他们书写都并非草体，均为楷体兼或行体的特点，字体粗细几乎相同，再有，松井太（Matsui Dai）先生对格伦威德尔（Grünwedel）从 4 号窟（现在的 23 号窟）带回的回鹘文题记进行了研究，从中发现了回鹘文 LYSWNK 一词，并考证出，LYSWNK = NYSWNK“宁戎”，该词出现时间为 13–14 世纪[①]。综合考虑，我们认为这三个洞窟题记的书写时间与 9 号窟和 18 号窟的时间大致相同。

（二）关于回鹘文中出现的宁戎窟的相关问题。据汉文史料《西州图经》记载和前贤研究，柏孜克里克千佛洞早在唐西州时期就被称作“宁戎寺”，这一点早已为学界认可。回鹘文中关于宁戎寺的记载在柏孜克里克千佛佛窟中出现次数有限，分别在柏孜克里克石窟 4 号窟、8 号窟[②]和 9 号窟中出现了 nižüng 和 nišüng，而回鹘文书写年代在这些洞窟的大致时间是可以确定的，从文字的正字法上和学者的研究成果可以判定于元代。根据李树辉先生关于柏孜克里克石窟的考证，该石窟本名“崇福寺[③]”，根据其推测，崇福寺得名应在宁戎寺之前。因此，我们可以知道，唐西州之前，柏孜克里克石窟称作“崇福寺”，唐西州时期一直到蒙元时期称作“宁戎寺”，题记中的称谓也佐证了这一点。而关于柏孜克里克（Bezeklik）一词的出现，据刊布文献所指，柏林藏编号为 U 558，16a 一件 10 至 14 时期回鹘文献第 6 行中这样写到，*bäṣäk-liktä qïz-lar* qïrqïn bärtär–lärmu köngülin[④]（要让 Bäṣäk-lik 地方的姑娘、女孩的心受伤么？）但是，他与柏孜克里克的地理关系暂不清楚有待于进一步研究。依据现有的资料来看，Bezeklik 一词作为现代地名使用的时间为 14 世纪左右的可能性较大。

（三）关于礼佛人的信息。在 9 号窟第三处回鹘文题记中，我们发现两行回鹘文字体书写迥异，粗细不一，第二行写到“高昌人”，虽然残存的信息有限，但经仔细比对后，我们发现，一是同一题记的书写者并非同一人。二是礼佛者为高昌故城之人（Qočolïγ），具体身份不得而知。显然，礼佛人是从高昌故城来柏孜克里克石窟礼佛的。

众所周知，宁戎窟在高昌回鹘时期就已经成为皇家寺院，来此参观礼佛之人络绎不绝。再有，高昌故城本身距离柏孜克里克石窟就很近，因此，来此礼佛也十分便利。从目前已刊布的回鹘文题记来看，记录描写礼佛人来源的题记十分有限，这为我们今后探寻研究前来柏孜克里克石窟礼佛信众来源、礼佛交通路线及其他相关领域提供了宝贵材料。

---

① ［日］松井太《古ウイグル語文獻にみえる「寧戎」とベゼクリク》，第 150–153 页。

② 这里指被格伦威德尔（Grünwedel）从 4 号窟（现 23 窟）、8 号窟（现 29 号窟）中割取带回柏林的回鹘文题记资料，其中 4 号窟第 2 行，8 号窟第 3 行题记中出现的回鹘文“*ṄYSWNK* 宁戎”。详见《古ウイグル語文獻にみえる「寧戎」とベゼクリク》，第 144 页。

③ 李树辉《柏孜克里克石窟寺始建年代及相关史事研究》，《新疆大学学报（哲学・人文社会科学版）》2006 年第 1 期，第 59–60 页。

④ 从原件看，原文应为 *bäṣäk-liktä qïz-lar qïrqïn bärḍär-lärmu köngül-in*，见《古ウイグル語文獻にみえる「寧戎」とベゼクリク》，第 141 页。

回鹘文本《医理精华》探究

海　霞[1、2]

（1. 敦煌研究院　人文研究部，甘肃　兰州　730030；
2. 兰州大学　敦煌学研究所，甘肃　兰州　730020）

摘要：回鹘文本《医理精华》的编撰沿袭梵文本，即按照“不同主题”分门别类，或以医论、病名、功效、分科、治法等命主题名。方剂的编写体例方面，或以常规之例、以医论中附有治法、以医论中附有方剂。所载内容方面，其与梵文本《医理精华》完全相同的医论或方剂共计 22 个，不完全相同的医论或方剂共有 46 处。再次比对分析，得知回鹘文本在翻译时并非完全遵循梵文本的体例和内容，而是进行了“再创造”，部分方剂在核心组成基础之上发生了变化，如药物、制备、用法等，另有部分方剂增加了新的医学内容，如疗法、病因判断、病状描述、医学实践认知内容以及新验方等。我们再以“生命吠陀”为切入点，梳理相关史料，探得随着佛教的传入，成型的早期“生命吠陀”著作《毗卢本集》于 5 世纪前后已流入高昌地区，大乘佛教经典《金光明最胜王经》中载有的“生命吠陀”理论约于 10-11 世纪确已流入回鹘。

关键词：《医理精华》　文本异同　生命吠陀　影响

中图分类号：K852　　**文献标志码：**A　　**文章编号：**1001-6252（2023）02-0148-15

《医理精华》由拉维笈多（ Ravigupta）约在公元 7 世纪中叶用梵文写成，是一部讲述临床知识的医学著作，也是古印度医学方书中的经典之一。随着医学实践活动的开展，也开启了该医籍在西藏、敦煌、尼泊尔、斯里兰卡等地区的国际流布之路。随着《医理精华》在国际上的流布，其被不同民族的医家所吸收借鉴，并先后被译为藏语、于阗语、阿拉伯语、回鹘语等多种文本，并对吐蕃医学、于阗医学、中亚医学以及回鹘医学的发展产生一定的影响。

一、回鹘文本《医理精华》的编撰

（一）编撰者

收稿日期：2022-03-11
基金项目：国家社科基金青年项目“宋元时期敦煌民族多元文化及其交融研究”（22CMZ025）
作者简介：海霞（1991-　），女，回族，新疆乌鲁木齐人。兰州大学敦煌学研究所和敦煌研究院人文研究部联合培养博士后，主要从事医药典籍与文化、民族古文字与西北民族史研究。

回鹘文本《医理精华》残片均出土于新疆维吾尔自治区吐鲁番地区[①]，其实际发掘地又厘分5处：1. 出土于交河故城。如编号U 9222（TⅡY 59）、Ch/U 6803（TⅡY 46）b、U 561（T Ⅱ Y 66）、U 9218（T Ⅱ Y 27）、U 9221（TⅡY 17）、U 9219（TⅡY 27. Y 17. Y 18）、U 9220（TⅡY 18）、Mainz 040（TⅡ2Y 14）、U 5745（TⅡY 18），等残片9件；2. 出土于高昌故城。如U 563（T Ⅱ D 296）、U 5424（TⅠD 596）等残片2件；3. 出土于吐鲁番盆地。如Ch/U 7193、Mainz 696（T Ⅱ）、U 9226、Mainz 725、无编号1、无编号2、U 9223（T Ⅱ无编号）等残片7件；4. 出土于木头沟。如T Ⅲ M 66、T Ⅲ M 295等残片2件；5. 出土于胜金口。如Mainz 208（T Ⅱ S 49），残片1件。纵观发掘地，则有庙宇、官署、民居区、作坊等，那么《医理精华》拥有者或为回鹘医僧、回鹘医，或为寻常百姓。再次查看残片，除书写的医学内容之外并未出现译者或抄写者的名号。根据残片的行文撰写，判定或为回鹘人。

（二）编撰背景

吐鲁番地区出土的回鹘文本《医理精华》于13世纪译成，笔者结合相关史料，试对其编撰背景作以探究，具体如下：

1. 高昌回鹘时期（848-1283）社会状况

农业方面，回鹘人接触绿洲农业、逐渐适应绿洲农业、最终完全掌握了绿洲农业技术。发达的绿洲农业技术为培植更多的道地药材提供了生产基础；手工业方面，回鹘人善于取材加工，如“有砺石，剖之得宾铁，谓之吃铁石。又生胡桐树，经雨即生胡桐律”。[②]胡桐律即“梧桐泪”，是胡杨树干分泌的胶状物，可作药用。又如王延德出使高昌，《行程》云：

> 北庭山北中出硇砂，山中尝有烟气涌起，无云雾，至夕，光焰若炬火，照见禽兽皆赤。采者著木底鞾取之，皮着即焦。下有穴，生青泥，出穴外即变为砂石，土人取之以治皮。[③]

北庭盛产硇砂，回鹘人掌握了开采硇砂的技术并认识到硇砂的药用价值，将其用于皮肤病的治疗。发达的手工业为药物开采提供了技术支持；文化方面，“文化面貌由原来比较单一的形态向多元文化形态转化”，[④] 即由单一的草原文化向以农耕文化为主，草原文化为辅的文化形态转变；宗教方面，高昌是佛教活动中心之一。汉传佛教、藏传佛教、龟兹佛教以及印度佛教传入回鹘，众多佛经及其他典籍也流入高昌。趋于多元的文化模式以及多种宗教的流入与碰撞，为不同医学经典的流入、译著创造了客观条件。

2. 高昌回鹘时期民众的医药需求

---

① 关于西域梵文写本的发掘与收藏问题，参见杨富学《德藏西域梵文写本：整理与研究回顾》，《敦煌研究》1994年第2期，第127-138页。

② ［元］脱脱等撰《宋史》卷490《高昌传》，北京：中华书局，1974年，第14111页。

③ ［元］脱脱等撰《宋史》卷490《高昌传》，第14113页。

④ 刘义棠《维吾尔研究》，台北：正中书局，1998年，第265-266页。

自西汉张骞出使西域开辟丝路以来，高昌地区便处于中西交通要道。这里本就是经济繁荣、贸易发达之地，并已经形成了一套较为完整的产、供、销体系。回鹘人西迁进入此地后更是如此。宋使王延德奉命出使高昌，在其自西域返回后作《使高昌记》一文所载：

> 其地南距于阗，西南距大食、波斯，西距西天步路涉，雪山、葱岭，皆数千里……所统有南突厥、北突厥、大众熨、小众熨、样磨、割禄、黠戛司、末蛮、格哆族、预龙族之名甚众。①

高昌回鹘王国疆域广阔，在其统辖范围内，民族众多。除了回鹘人、汉人外，还有南突厥、北突厥、大众熨、小众熨、样磨、割禄、黠戛斯、末蛮、格哆族、预龙族等。丝路之上，繁荣的经济贸易，频繁的人员往来，不断的迁徙和流动，一定程度上刺激了高昌地区民众的医药需求。

（三）编撰体例

回鹘文本《医理精华》沿袭了梵文本的编撰体例，以“不同主题”分门别类。21 件残片中包括痢疾、尿道病、皮肤病、风病和风湿症、疯病和癫痫症、酒精中毒、肿胀、呕吐和干渴、眼科、疗伤、长生药、出血症等 12 章内容。具体残片的医学内容如表 1：

表 1　回鹘文本《医理精华》编目表

序号	文献编号	疾病内容	现存行数
1	U 9222（T Ⅱ Y 59）	痢疾	正面 13 行
2	Ch/U 6803（T Ⅱ Y 46）	痢疾	背面 23 行
3	U 561（T Ⅱ Y 66）	痢疾	背面 34 行
4	U 9218（T Ⅱ Y 27）	尿道病/皮肤病	正面 24 行
5	U 563（T Ⅱ D 296）	皮肤病	背面 14 行
6	Ch/U 7193	皮肤病	背面 3 行
7	Mainz 696（T Ⅱ）	皮肤病	背面 36 行
8	U 9219（T Ⅱ Y 27. Y 17. Y 18）	风病和风湿症/酒精中毒	正面 18 行

① ［元］脱脱等撰《宋史》卷 490《高昌传》，第 14111–14112 页。

序号	文献编号	疾病内容	现存行数
9	U 9226	肿胀	正面 10 行
10	U 9220（T Ⅱ Y 18）	肿胀	正面 8 行
11	Mainz 040（T Ⅱ 2Y 14）	肿胀:甲状腺肿(瘿瘤)	背面 18 行
12	Mainz 725①	呕吐	正面 34 行
13	U 5424（T Ⅰ D 596 ）	眼科:头部	正面 12 行 背面 11 行
14	Mainz 208（T Ⅱ S 49）	风病和风湿症	正面 7 行 背面 7 行
15	U 9221（T Ⅱ Y 17）	疗伤	正面 6 行
16	T Ⅲ M 66	长生药	正面 20 行
17	U 5745（T Ⅱ Y 18）	眼科:牙齿病	正面 8 行
18	T Ⅲ M 295	皮肤病	正面 6 行
19	无编号 1	出血症	正面 11 行 背面 11 行
20	无编号 2	风病和风湿症	正面 9 行 背面 10 行
21	U 9223(T Ⅱ无编号)	眼科:口腔病	正面 7 行

回鹘文本《医理精华》中的 12 个“不同主题”，其编写命名方式则有：1. 以病名来编写。如“痢疾、出血症、尿道病、皮肤病、呕吐和干渴、疯病和癫病、风病和风湿症、酒精中毒、肿胀、疗伤”等；2. 以功效来编写。如“长生药”；3. 以分科来编写。如“眼科”。

① 特别需要说明的是编号 Mainz 725 的残片,长 71.5cm,高 18.5cm,为卷子式。此件残片中行文为《医理精华》的医学内容,插图则是针灸图。

二、《医理精华》梵文—回鹘文本的异同

（一）文本之“同”

1. 方剂编写体例

《医理精华》中方剂的编写体例则有常规之例和其他之例，具体如下：

第一，以常规之例来编写。如“第 6 章 痢疾”：

6. 28. 2：茜草、青莲花、白莲花、珠仔树、茂遮浆（芭蕉汁）、芝麻；

……

6. 28. 11：［以上］用不同的半颂形式表达的十组药物，用淘米水研磨，加上蜜冲服之可主治胆汁性痢疾。①

方剂则是列出药物、制备方法、服用方法，主治疾病等。

第二，以医论中附有治法来编写。如“第 6 章 痢疾”：

6. 29：胆汁性痢疾［患者］由于吃了［与胆汁］不相宜的食物；其胆汁就会搅乱妨碍血液，引起严重的出血性痢疾；因此，应该尽快地采取能主治出血症的疗法。（第 260 页）

方剂则是在医论部分阐明了病因、病果以及疗法等。

第三，以医论中附有方剂来编写。如“第 22 章 酒精中毒”：

22. 6：由风而引起的酒精中毒，（其特征为）心痛、头痛、肋痛、身体呆板、打呃、咳嗽。

……

22. 11：酸果汁、青盐、白花丹、胡椒、丁香罗勒和独活草（的散），用酒冲服，主治严重的风性酒精中毒。（第 311 页）

方剂则是在清楚地描述酒精中毒的病因、病症后再列药物。

2. 方剂编写内容

将梵文本—回鹘文本《医理精华》进行比对，得知二者完全相同的医论或方剂共有 22 个，具体如下：

（1）痢疾。梵文本《医理精华》第 6 章讲述 6 种痢疾的具体病症和治疗方法，载有医论和方剂 46 个。回鹘文本与其相同的医论或方剂共有 10 个：

6. 16. 4：黑盐、菖蒲、诃梨勒、绒毛叶、酸藤子（白花酸藤果子）、干姜；（第 259 页）

6. 20：当慢性痢疾越来越轻微时，就要迅速采取［服用］收敛剂的方法。（第

① 陈明《印度梵文医典〈医理精华〉研究》，北京：商务印书馆，2004 年，第 260 页。后文引用此书仅写页码，不再一一标注。

259 页）

6.28.4：莲藕、旃檀、珠仔树、青莲花、干姜；（第 260 页）

6.28.7：陀得鸡花、乌头、生姜、止泻木的皮与果、小檗汁（一种洗眼剂）（第 260 页）

6.28.8：杨梅、甘草、珠仔树加上石榴皮；（第 260 页）

6.29：胆汁性痢疾［患者］由于吃了［与胆汁］不相宜的食物；其胆汁就会搅乱妨碍血液，引起严重的出血性痢疾；因此，应该尽快地采取能主治出血症的疗法。（第 260 页）

6.30：［要治疗出血症］必须在其饮料、食物和泻剂中，均加入山羊奶。（第 260 页）

6.33：蓝莲花、茜草、茂遮果、莲花鬚；（第 260 页）

6.34：旃檀或者米仔兰的散（药粉），用淘米水调配，再加蜜和糖冲服，主治出血性痢疾。（第 260 页）

6.35：止泻木皮的粉末，用淘米水蜜调和，再加入粗糖，可治出血性痢疾。（第 261 页）

（2）尿道病。梵文本《医理精华》第 11 章讲述 20 种尿道病的特点和治疗尿道病的方法，载有医论和方剂 29 个。回鹘文本与其相同的医论或方剂共有 2 个：

11.19：吉祥草汁或者三果的汁液是可以喝的。（第 261 页）

11.20：道病而起疱疹的患者们来说，首先，要采取放血（疗法）。（第 280 页）

（3）皮肤病。梵文本《医理精华》第 12 章讲述 18 种皮肤病的病症和治疗，载有医论和方剂 59 个。回鹘文本与其相同的医论或方剂共有 2 个：

12.1：因此产生了 18 种皮肤病。即：（1）像乌昙跋罗果的皮肤病；（2）像贝壳颜色的白斑病（白癜风）；（4）象皮病；（5）如同其名的红莲花型皮肤病；（第 280 页）

12.11：长胡椒、稠李、菖蒲、药西瓜、止泻木的籽和驳骨草；（第 280 页）

（4）肿胀。梵文本《医理精华》第 24 章讲述 6 种令人感到可怕的肿胀，载有医论和方剂 15 个，回鹘文本与其相同的医论或方剂共有 5 个：

24.9：在患各种肿胀病时，医生应根据体液的不同，（让病人）将与各体液相宜的一组组药酥和药油，用来涂抹、喷洒（身体）以及饮服。（第 315 页）

24.10：根据病情（肿胀的大小）和手术的一致，应该采用五业治疗法。（第 315 页）

24.11：或者酸藤子、白乌头、止泻木的皮、雪松和胡椒（的散，用热水冲服）；（第 315 页）

24.12：或者长胡椒粉加上牛奶（饮服）（均消除肿胀）。（第 315 页）

24. 21：甲状腺肿（瘿瘤）也有 3 种，是分别由风、脂肪、痰所引起的。由风所引起的（甲状腺肿），使皮肤发黑、发红，使嘴巴有难闻的气味，使上颚发干。由脂肪所引起的（甲状腺肿），是软的，呈油性。由痰所引起的（甲状腺肿），是大而硬的。（第 316 页）

（5）酒精中毒。《医理精华》第 22 章讲述引起酒精中毒的原因、症状以及治疗酒精中毒的方剂，载有医论和方剂 17 个。回鹘文本与其相同的医论或方剂有 3 个：

22. 13：也可以饮服由香橼（紫白冬青子）、杜果和石榴所榨出的果汁；（第 311 页）

22. 15：在患胆汁性酒精中毒时，应该饮服勾兑了蜜、糖以及一半水的酒；（第 311 页）

22. 16：在患胆汁性酒精中毒时，应该饮服加了糖的、甜味药所煎的药液；（第 311 页）

（二）文本之“异”

回鹘文本《医理精华》中载有完整的方剂 51 个、医论 18 个。经过比对，梵文—回鹘文本《医理精华》中不完全相同的医论或方剂共有 46 处。具体分列如表 2：

表 2 梵文—回鹘文本《医理精华》比对表

序号	主治	梵文本	回鹘文本	比对分析
1	痢疾	印度茜草、木棉树叶、珠仔树、绒毛叶、陀得鸡花（第 259 页）	印度茜草、木棉树叶、珠仔树、绒毛叶、陀得鸡花	药减一味
2	痢疾	杜果核、米仔兰、莲花、珠仔树、印度枳的皮（第 259 页）	杜果核、三果	药换四味
3	痢疾	喇叭花皮、生姜、甘草（第 259 页）	甘草	药减两味
4	痢疾	止泻木皮、石榴、珠仔树、陀得鸡花、含羞草（第 259 页）	止泻木皮、石榴、珠仔树、红大麻花、含羞草	药换一味
5	痢疾	或者，饮服以“珠仔树”和“绒毛叶”为首的那两组药［的药液］，其效能是很大的。（第 259 页）	将以“珠子树”为主的（那一组）草药熬煮冲服，（消化）能力会增强。	药减一组
6	痢疾	将印度榕树一组药散塞满鹌鹑［腹内，置于］盆中。所煎得的药液加上蜜和糖，饮之，能去痢疾。（第 259 页）	把草药捣碎之后，（将其放入）野鸡肉内，（放在锅里）。要用泥土盖好锅盖。要加上蜜喝，治愈痢疾。	药换一味
7	痢疾	在患风性痢疾时，应饮服由五根、黄花稔、生姜、芫荽、蓝莲花、印度枳［所熬的药液］。（第 259 页）	（黄）花根、干姜、芫荽，熬煮饮服，治疗胆汁性痢疾。	药减两味

序号	主治	梵文本	回鹘文本	比对分析
8	痢疾	或者饮服［加了石榴的］酸米汤或者［加了糖、蜜、葡萄的］甜米汤（第 260 页）	将甜（米粥）和石榴味米汤熬煮饮服，痢疾治疗。	药物制备减少
9	痢疾	绒毛叶、骆驼刺、生姜、杧果核、瞻部果核、杨梅（第 260 页）	绒毛叶、骆驼刺、生姜、杧果核、杨梅	药减一味
10	痢疾	印度枳皮、姜黄皮、骆驼刺、香锦葵（第 260 页）	印度枳皮、悬铃木、姜黄皮、香锦葵	药加一味
11	痢疾	杧果核、陀得鸡花、茜草、莲花（第 260 页）	诃黎勒籽、陀得鸡花、茜草、珠子树	药换两味
12	痢疾	止泻木树皮、姜黄、绒毛叶、长胡椒根、生姜（第 260 页）	止泻木的皮和核、悬铃木、绒毛叶、长胡椒根、生姜	药加两味
13	痢疾	［要治疗出血症］必须在其饮料、食物和泻剂中，均加入山羊奶。（第 260 页）	（要治出血性痢疾），应在（患者的）食物和饮料中都加入山羊奶，要让（患者）洗药浴”。	疗法增加药浴
14	痢疾	乳山药、印度披莫、珠仔树、白糖和甘草，［其散］加上蜜，与凉的牛乳一起冲服，能治出血性痢疾。（第 260 页）	乳山药、印度披莫、珠仔树、白糖、甘草，［其散］与蜂蜜，山羊奶一起冲服，能治出血性痢疾。	药换一味
15	痢疾	香木（白香）、枣核、瞻部树皮、豆腐果、忙果树皮、阿周那榄仁树皮（第 260 页）	香木、瞻部树皮、豆腐果、阿周那榄仁树皮	药减四味
16	痢疾	芝麻、珠仔树、甘草、茜草、白糖、青莲花（第 260 页）	珠仔树、甘草、茜草、白糖、青莲花	药减一味
17	痢疾	青莲花、木棉树皮、甘草、珠仔树、芝麻（第 260 页）	青香木、青莲花、茂遮果、甘草、珠仔树	药换两味
18	痢疾	或者，甘草、青莲花和贝壳的粉末，加糖配制，［服之，可治出血性痢疾。（第 261 页）	青莲花、甘草、贝壳、白糖，用鲜奶饮服。	服用方法增加一种
19	痢疾	用三果加入乳中，或者（饮服）即刻冲调的适宜的［乳］，能使交替泻出的血痢和粪便中止。（第 261 页）	如血和便混合排出，最先要立刻止血，其次要治愈泻出的粪便。如血痢止住后，大便还（保持）原样，让患者把三果与山羊奶喝下。	药换一味

序号	主治	梵文本	回鹘文本	比对分析
20	尿道病	对慢性的疱疹，还要刺穿（它）并采取治愈伤口的疗法。（第 280 页）	如放血后，（其）脓包颇不出来而化脓，要用尖锐的探针刺穿(它)。若怕剖开，那就要抹上油膏，让（脓疮）自发破头。当(弄穿）破头时，要采取治愈创口的疗法。要清洁（创口）抹上油膏。脓和疮洁净后，要将草药撒在（伤口）上面。	疗法增加一种
21	皮肤病	对邪恶的、吃了坏食物的人们来说，三种体液被搅乱，其皮肤、肌肉、血液和淋巴液都不再适宜，因此产生了 18 种皮肤病。（第 280 页）	这些皮肤病的大多数由于人在前世所做的坏事而引起；或者人在今世做许多邪恶的坏事，食用不适宜的食物和饮料。	病因判断增加一种
22	皮肤病	在患轻微的皮肤病时，应使用牛角、葫芦或水蛭（吸出脓血）。（第 281 页）	……，要用酸葫芦做放血器(吸出脓血)。	医疗器具减少两种
23	皮肤病	酥油与野葫芦、三果、无患子、心叶青牛胆、野茄子、驳骨草加上印度山毛榉［的散］同煎，［该药液］被称作“持金刚”，主治皮肤病。(第 281 页）	…野葫芦、三果、P［ ］umat、心叶青牛胆、野茄子、驳骨草、印度山毛榉…将（以上的）草药等量与牛油同煮，纯喝，…该药液被叫做“持金刚”。	药物制备方法增加一种
24	皮肤病	甘草、毛叶腰骨藤、印度拔契、胡黄连、山榕、旃檀和心叶青牛胆。(第 281 页）	甘草、两种拔契、胡黄连、山榕、旃檀和心叶青牛胆	药减一味
25	酒精中毒	在酒喝下去并消化之后，在青盐、三热药（的散）中加入酒，并加入少量的水混合，饮服之，主治风性酒精中毒。（第 311 页）	将乌盐碎，（其散）加入酒中喝。	药减一味
26	酒精中毒	无此内容	要将胡椒、长胡椒、生姜（的散）用开水饮服	验方加一
27	酒精中毒	无此内容	要将乌盐和醋掺喝	验方加一
28	酒精中毒	酸果汁、青盐、白花丹、胡椒、丁香罗勒和独活草（的散），用酒冲服，主治严重的风性酒精中毒。(第 311 页）	胡椒、丁香籽、独活草，将这些草药等量调配与芝麻油搅拌，用酒饮服，可治喝酒引起的风性疾病。	药换三味

序号	主治	梵文本	回鹘文本	比对分析
29	酒精中毒	枣子、石榴、罗望子果、独活草和岩盐（的散）以及放了油的面汤，用酒冲服，主治风性酒精中毒。（第 311 页）	枣子、石榴、罗望子果、独活草和岩盐，将这些草药等量调配与芝麻油搅拌，用酒冲服，主治风性酒精中毒。	药物服用方法改变
30	酒精中毒	无此内容	要吃油腻的、非液体性的热饭食	验方加一
31	酒精中毒	鸟兽的肉汤中加入油、三热药散和盐，喝之，也是有益的。（第 311 页）	要让患者吃盐地里的鸟兽肉	药减两味
32	酒精中毒	饮服加了糖的绿豆汤（第 311 页）	要将绿豆和肉切片煮熟	药加一味
33	肿胀	雪松、诃梨勒、姜和黄细辛的散，用热水冲服。（第 311 页）	诃梨勒、干姜、苜蓿根，将这些草药用热水冲服。	药换两味
34	肿胀	或者酸藤子、白乌头、止泻木的皮、雪松和胡椒（的散，用热水冲服）（第 311 页）	酸藤子、白乌头、止泻木的皮、干姜、苜蓿根，将这些草药用热水冲服。	药换两味
35	肿胀	或者酸藤子、白乌头、止泻木的皮、雪松和胡椒（的散，用热水冲服）（第 315 页）	酸藤子、白乌头、止泻木的籽、干姜、雪松、胡椒、长胡椒，将这些草药等量捣碎过筛配伍后用温水冲服。	药加两味
36	肿胀	或者用三热药、铁粉、大麦灰碱（的散），（调服）三果所前的汁滴。（第 315 页）	将三热药、姜黄、大麦灰碱等等量饮服，可治肿胀。	药换一味
37	呕吐	无此内容	米仔兰，igdilä 等量捣碎过筛，与蜂蜜掺和，做成药丸口服。	验方加一
38	肿胀：甲状腺	无此内容	介绍甲状腺肿的药方：痰与油脂混合在一起，会引起甲状腺肿。…的甲状腺不可治愈。若脖子上（长出）像粪堆的三种甲状腺肿又不可治疗。在出脓的、不能保持干燥的部位上长出的甲状腺肿和由地方积水引起的象皮病又不可治愈。	医学实践认知加一

序号	主治	梵文本	回鹘文本	比对分析
39	呕吐	无此内容	若持续性吐血，将红雄黄、胡椒研细，过筛，用梨汁掺和，做成药丸，每天清晨口服，呕吐可治。	验方加一
40	长生药	无此内容	长寿散：长胡椒五钱、胡椒四钱、körpe 三钱、肉桂两钱、小豌豆一钱、干姜三钱、长胡椒根四钱、黑种草一钱、胡芹一钱、鲜芫荽籽三钱，将这些药草捣碎，与蜂蜜搅拌在一起，将其做成状如川芎的药丸。	验方加一
41	皮肤病	无此内容	用山羊奶洗脸，祛除皱纹	验方加一
42	皮肤病	无此内容	将狗牙烧焦，取其灰涂上，那里就不会长毛。	验方加一
43	皮肤病	无此内容	将其做麦麸涂在患有白癜风的人身上，白癜风可祛。	验方加一
44	皮肤病	无此内容	这些皮肤病的大多数由于人在前世做了许多邪恶的事情，吃了不宜之物。（因而）皮肤、肉体、液体和淋巴会搅乱，所有体液也会搅乱。	病因分析增加一个
45	皮肤病	人们称之为“羚羊舌头状”的皮肤病。（第 280 页）	名为‘鱼鳞癜’的（皮肤病），其外貌如鹿舌。	病状描述不同
46	便秘	无此内容	若出麻疹，患便秘，将牛油溶化，给（患者）饮服，（便秘）可治。	验方加一

由表可知，两种文本不完全相同的医论或方剂中涉及痢疾 19 处、尿道病 1 处、皮肤病 9 处、酒精中毒 8 处、肿胀 5 处、呕吐 2 处、长生药 1 处、便秘 1 处。再次比对分析，得知回鹘文本《医理精华》在翻译成书时并非完全遵循梵文本的体例和内容，如：

第一，方书体例方面，梵文本的篇章名在每一章的起始处和结尾处。如：

第 1 章　医学理论

1. 1：医术的诸分支为：（1）眼科；（2）治身患；（3）鬼瘴；（4）治诸疮；（5）……

1. 59：由于习惯使然，消食之火是强的，精力强壮，就不会有什么危害了。

——第 1 章 医学理论（结束）[①]

而回鹘文本的篇章名仅在每一章的结尾处。编号 U 9218（T Ⅱ Y 27）[②] 文献，如下图[③]所示：

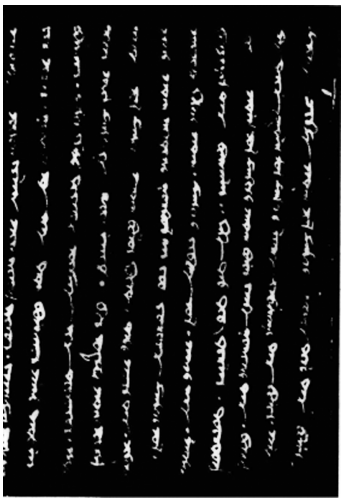


图　编号 U 9218(T Ⅱ Y 27)

该件残片的内容为探讨如何治疗久患疮痈而不破。如遇疮痈恶化，则需要施以针刺，在清洁好疮口后涂抹药膏，以助疮口愈合。至此，回鹘文本《医理精华》的第十一章完结。紧接着，书写的内容就进入下一章的第一首方剂。

第二，内容方面，回鹘文本《医理精华》[④] 中的部分方剂则是在梵文本《医理精华》方剂的核心组成基础之上进行药物减少或增加、药物制备减少或增加、服药方法增加或改变、医疗器具减少以及药物替换等，部分医学内容则是在梵文本《医理精华》中所没有的，如新增治疗方法、病因判断、新验方等。

那么，梵文—回鹘文本《医理精华》为什么会有这些不同呢？

如前文所述，《医理精华》先后被译成多种文本，在吐鲁番发掘出土的回鹘文本残片便是其中一种。由于资料阙如，尚不知回鹘文本所据何种底本译得。若是以梵文本《医理精华》为底本，那么译著和原本应该葆有一致性。然而，再次考察梵文—回鹘文本《医理精华》的 46 处不同，可知《医理精华》回鹘文本的底本或是另有它本，从而体现出梵文本《医理精华》在回鹘传译中的变异。

《医理精华》沿袭传统方剂的编写体例，载有方剂组成、药物剂量、制备方法、服

① 陈明《印度梵文医典〈医理精华〉研究》，第 219–226 页。

② 编号 U 9218（T Ⅱ Y 27）文献原件佚失，二战前学者拓下了图版，并做了识读。

③ 图片采自 G. R. Rachmati, *Zur Heilkunde der Uiguren. II – Taf.* 3 *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Vol. 101, Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1932.

④ 关于回鹘医学与回鹘文本《医理精华》的探讨，参见［德］茨默著，杨富学、侯明明译《回鹘医学与回鹘文本〈医理精华〉考释》，《吐鲁番学研究》2014 年第 2 期，125–136 页。

法治法，主治疾病等，其中绝大多数方剂是验方，具有一定的客观性与科学性。回鹘文残片中有治疗方法的增加、病因判断的增加、病状描述的不同、医学实践认知内容的增加以及新验方的增加，恰是回鹘医者在医疗实践中对病因、病状、方剂等进一步的认知。回鹘人积极吸收当地积累数百年的高度发达的医学文化以及外来的先进医学文明，并在此基础上发展形成了自身独特的医学。

三、印度医学与回鹘医学的交流

（一）印度医学之“生命吠陀”

印度古代医学体系主要有三个，即“生命吠陀”（Ayurveda）、佛教医学、“悉达”医学（Siham）。其中，“生命吠陀”是印度古代医学的主流。它“不仅是治疗疾病的医术，而且是维系生命和促进健康的生存指南。”①

“生命吠陀”的代表作则有：《遮罗迦本集》（Caraka-samhitd）《妙闻本集》（Susruwa-samhi）《八支集要方》（Astanga-samgraha）和《八支心要方本集》（Astanga-hrd-ayu- sanhiu）。“印度生命吠陀的著作多用梵语写成，且采用了韵文（偈颂）的形式”。②

“生命吠陀”的特色则有：“三液聚合性”，即讲求病因的“风性、胆汁性、痰性”；药物类别多样，其中植物类药物占比丰富，同时也有一定数量的动物类药物和矿物质类药物。尤具特色的是与“牛”相关的药物使用；方剂中除了传统的治病药剂，还注重食疗；治疗身体疾病的同时，也注重患病个体的心理（精神）健康。

（二）“生命吠陀”流入回鹘

车师前国时期，即公元前 1 世纪，佛教传入高昌，之后逐渐发展。据僧祐的《出三藏记集》引释道安《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》载，“会建元十八年（382），正车师前部王名弥第来朝，其国师字鸠摩罗跋提，献胡大品一部，四百二牒，言二十千首庐。”③ 又“岁在壬午鸠摩罗佛提赍《阿毗昙抄》《四阿含暮抄》来至长安。又其伴罽宾鼻奈，厥名耶舍，讽《鼻奈经》甚利，即令出之。佛提梵书，佛念为译，昙景笔受，自正月十二日出，至三月二十五日乃了，凡为四卷。”④ 是知，鸠摩罗跋提以车师前部“国师”的身份敬献胡本《摩诃钵罗若波罗蜜经》一部。同年，又携《阿毗昙抄》《四阿含暮抄》来到长安，并在道安的授意下手执《四阿含暮抄》胡本，佛念、佛护为译，僧导、昙景等笔受，最终译经四卷。因此，4 世纪下叶高昌地区已有梵文佛典流入，并有了精通梵文佛典的僧人。

---

① 陈明《生命吠陀：西域出土胡语医学文献的知识来源》，余太山、李锦绣主编《欧亚学刊》第 4 辑，北京：商务印书馆，2002 年，第 217 页。

② 陈明《生命吠陀：西域出土胡语医学文献的知识来源》，第 219 页。

③ ［梁］僧祐《出三藏记集》卷 8，北京：中华书局，1995 年，第 289 页。

④ ［梁］僧祐《出三藏记集》卷 9，第 355 页。

北凉至高昌国统治时期，即 397-640 年，高昌地区的佛教达到空前兴盛。如《大慈恩寺三藏法师传》所载，唐朝初年，玄奘西去取经途经高昌，高昌王闻此消息“身心欢喜，手舞足蹈”，欲“受弟子供养以终一生。令一国人皆为师弟子，望师讲授，僧徒虽少，亦有数千，并使执经充师听众。”① 随着佛教在高昌的兴盛，也使得佛教经典继续流入高昌。同时，印度古代医学之“生命吠陀”也流入高昌。据《吐鲁番发现的梵文写本丛刊》②，19 世纪末至 20 世纪初，德国探险队曾先后 4 次来到新疆地区开展考古发掘和考察，并掠走大量文物，其中在吐鲁番地区发掘出土的梵文文书则有 116 件。“这些文书没有确切纪年，但从书写文字判断，应为公元五世纪或者之后。”③ 其以佛经为主，也有少量的医学文书残片，其中有一部成型的早期“生命吠陀”著作《毗卢本集》。因此，5 世纪前后高昌地区已有“生命吠陀”流入。

贞观十四年，即 640 年，高昌国灭西周建立，佛教兴盛势头不减，并在高昌得以进一步发展。同年，应运太宁之寺建成。回鹘西迁之际，即 9 世纪中叶，高昌、河西等地的佛教已有近千年的发展。史载高昌回鹘“佛寺五十余区，皆唐朝所赐额，寺中有《大藏经》《唐韵》《玉篇》《经音》等，居民春月多群聚遨乐于其间。”④

9-15 世纪，回鹘佛教的佛经译著丰富，众多的佛教经典都有了回鹘文本。这些回鹘文本佛经或以梵文佛经为底本，或以龟兹文佛经为底本，或以藏文佛经为底本，或以汉文佛经为底本译得。“就现已刊布的有关写本及少量印本看，回鹘文佛经大都译自汉文，以大乘系统为主。”大乘经典则有“《金光明最胜王经》《观身心经》《妙法莲华经》《观无量寿经》《阿弥陀经》《华严经》《佛说温室洗浴众僧经》《地藏菩萨本愿经》《大乘大般涅槃经》《佛名经》《金刚经》《说心性经》《大般若波罗蜜多心经》《圆觉经》《佛说手新岁经》《首楞严经》”⑤ 等。其中，《金光明最胜王经》的“除病品”中则载有“生命吠陀”的理论。该佛经由著名翻译家、学者别失八里人胜光法师约于 10-11 世纪根据唐义净的汉文本《金光明最胜王经》翻译而得，共十卷三十一品。彼时大乘佛教经典中的“生命吠陀”理论已流入回鹘。

（三）“生命吠陀”对回鹘医学的影响

印度医学与回鹘医学文化之间关系紧密，前者对后者的形成与发展产生了一定的影响。如：一，丰富回鹘医学理论体系。自佛教传入伊始，佛经的流入与译著，则为印度古代医学之“生命吠陀”的传播提供了媒介。其中，最明显的则是佛教医学中的“地、水、火、风”四大元素。佛教医学认为“病者，谓四大不调”，即“地、水、火、风”

① ［唐］慧立原本，彦悰撰定《大慈恩寺三藏法师传》卷 1，北京：中华书局，1983 年，第 19 页。

② Emst. Waldschmidt et al. *Sanskrithandschrifen aus den Tufanfunden*, VOHD. X. Teil 1-10, Wiesbaden: F. Steiner Verlag, 1965-2000.

③ ［美］韩森著，黄士珊译《中国人是如何皈依佛教的？——吐鲁番墓葬揭示的信仰改变》，季羡林、饶宗颐、周一良主编《敦煌吐鲁番研究》第 4 卷，北京：北京大学出版社，1999 年，第 34 页。

④ ［元］脱脱等撰《宋史》卷 490《高昌传》，第 14112 页。

⑤ 杨富学《回鹘佛教与周边民族关系论考》，《觉群·学术论文集》，北京：商务印书馆，2002 年，第 420 页。

不协调，则会致使个体患病。而在回鹘医学中则是认为世间万物由“水、火、气、土”四大元素组成。这“四大元素”之间是相互联系、相互制约的关系。如不能在机体内相协共生，则会出现病状；如能在机体内和谐共存，则会健康无碍。其最大的特点是“永恒地动态变化”。“依其理论，人的生老病死都与大自然的四大物质（水火土气）以及人体的四大物质（血液质、黏液质、胆液质、黑胆质）的盛衰有密切关系”；[①] 二，丰富回鹘医学内容。《医理精华》中载录方剂、记录印度医学知识，其中绝大多数方剂是验方，具有一定的客观性与科学性，并且具有丰富的临床价值。该医籍流入回鹘，并被回鹘医家参阅。他们在肯定该书医学价值的同时，也结合自身医学实践，对其进行“再创造”。如在印度医方的基础方上进行药物减少或增加、药物制备减少或增加、服药方法增加或改变、医疗器具减少、药物替换以及新增医学实践内容等，从而使其具有回鹘医学特色。

四、结语

将梵文—回鹘文本《医理精华》进行比对分析，可知二者的方剂编写体例相同，文本中完全相同的医论或方剂共有 22 个，不完全相同的医论或方剂共有 46 处。回鹘文本《医理精华》并非以梵文本《医理精华》为底本译得，其底本或另有它本。回鹘文本《医理精华》中的部分方剂在梵文本《医理精华》方剂的核心组成基础之上进行了药物减少或增加、药物制备减少或增加、服药方法增加或改变、医疗器具减少以及药物替换，同时，又新增治疗方法、病因判断、医学实践认知内容以及新验方等，其是回鹘医者在医疗实践中的新认知，也反映出梵文本《医理精华》在回鹘传译中的变异。

我们以印度古代医学之“生命吠陀”为切入点，探求其流入回鹘医学的路径及影响。4 世纪下叶高昌地区已有梵文佛典流入，并有了精通梵文佛典的僧人。5 世纪前后，早期“生命吠陀”著作《毗卢本集》流入高昌。10–11 世纪，翻译家、学者别失八里人胜光法师将唐义净的汉文本《金光明最胜王经》译文回鹘文本，大乘佛教经典中的“生命吠陀”理论流入回鹘。印度古代医学传入回鹘，丰富了回鹘医学的理论和医学内容。回鹘医学继承了西域其他民族和本民族经过长期的社会医疗实践活动所累积的医学知识和经验，还广泛地吸收融合了周边地区、国家的医学理论，从而发展成为具有民族、地域特色且独立完整的医学理论体系。

① 杨富学《佛教“四大”与维吾尔医学》，《五台山研究》2008 年第 1 期，第 52 页。

新见西夏文《佛说寿生经》考释（上）

孙祎达[1]　张永富[2]

（1. 中国人民大学　历史学院，北京　100872；
2. 北京大学　中国语言文学系，北京　100871）

摘要：寿生观念兴起于唐宋之际，以通过烧纸钱和念诵经文的方式，来填还冥债获得福报，对中国古代民间信仰有着深远影响。本文对拍卖会所见西夏文孤本《佛说寿生经》刻本的序文和经文部分进行全文译释，证明其翻译底本与黑水城出土俄藏 A32 金代汉文抄本极为接近，和明清以来流行的版本存在巨大差别，具有较高校勘价值。其次，结合俄藏西夏文《佛说来生经》的三个抄本残叶，探讨了党项民族民间信仰多样性、杂糅性的特点，也为考察文化的跨语言、跨地域、跨民族传播和民族交流交往交融史提供一条新的线索。

关键词：西夏文　《佛说寿生经》　《佛说来生经》　民间信仰

中图分类号：H211.7；B348　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2023）02-0163-12

一、引言

唐宋以来，伴随着中国社会的剧烈变革，一种认识生死的新观念——寿生信仰在民间悄然兴起，其核心文本为《佛说寿生经》（下文简称《寿生经》）及其相应的科仪。《寿生经》是宋代以来开始流行的著名伪经，结构上模仿了佛教经典书写的惯用模式，即分为序分、正宗分和流通分三部分；主要内容讲述的是人在冥司借寿生钱得以投生，必须要以烧醮纸钱或念诵经文的方式填还阴司冥债，如此方能得富得贵得寿、得十大菩萨护佑，免除一十八种横灾等等。目前所见最早的《寿生经》文献是黑水城出土的俄藏 A32 抄本，抄写于 12 世纪中期前后的金国陕西路，通过对俄藏 A32 抄本以及元明清本的研究，可知《寿生经》主要分为序文、经文、十二相属和疏文四个部分，并附有

收稿日期：2022-02-09
基金项目：中国人民大学科学研究基金项目“西域多语种文献整理与研究”（22XNLG02）；中国博士后科学基金第 72 批面上资助项目“西夏语音与宋代汉语西北方音研究——以夏藏梵汉对音为中心”（2022M720279）
作者简介：孙祎达（1996-　），男，陕西西安人。博士研究生，主要从事历史文献学研究。张永富（1991-　），男，河南商丘人。博士后，主要从事西夏学和黑水城文献研究。

《延寿真言》（或称《解怨经》和《灭五逆之罪经》）。除了俄藏 A32 抄本之外，目前已为学界所知的《寿生经》文本主要有：云南省图书馆藏北汤天本、《嘉兴藏》和《续藏经》收录的文本、中国国家图书馆藏本两种、甘肃省麦积山石窟艺术研究所藏本以及《禅门课诵》收录的民间流通本等，[①] 以上均为汉文写本或刊本，笔者近期有幸得见一份西夏文《寿生经》孤本，兹将其详细介绍如下：

2014 年 11 月 23 日，北京德宝秋季拍卖会上一次性上拍了九件西夏文文献，拍品号分别为 64-72，韦力先生共拍得了其中五件，分别是 64 号、66 号、67 号、69 号和 71 号拍品。[②] 其中，64 号拍品包含多种西夏文文献，分别是《金刚般若波罗蜜经》两种、《佛说父母恩重经》和《寿生经》，为了方便讨论，我们暂将其中《寿生经》的内容称为“64 号拍品③”。“64 号拍品③”为经折装刻本，共存 11 折，每折 6 行，满行 16 字，为《寿生经》的序文和经文（包括《延寿真言》）部分。[③] 71 号拍品亦为经折装刻本，内中包含手绘设色本，每折 6 行，满行 16 字，[④] 高山杉已经指出该拍品也是《寿生经》的内容，[⑤] 经笔者初步译释研究，可以断定该拍品实为《寿生经》的第三和第四部分，即十二相属和疏文的内容，列出了与十二相属相应的钱经数目和曹官姓氏，并且配以十二生肖的覆彩插画。[⑥] 通过对两件拍品中《寿生经》形制、行款和内容的考察，可以断定“64 号拍品③”与 71 号拍品应该是同一件文献，且内容连续，即“64 号拍品③”为《寿生经》的序文和经文，71 号拍品为《寿生经》的十二相属和疏文，该文献断裂之后，被当成两件不同的文献出现在拍卖会上。

在此之前，我们尚未见到任何关于《寿生经》西夏译本的信息，因此德宝秋拍中流出的这件西夏文《寿生经》实为海内外孤本，一方面可以为西夏文佛经文献增添新的品类，并借此管窥寿生信仰在党项民族间的传播；另一方面，西夏文《寿生经》与俄藏 A32 金抄本极为接近，但由于金抄本书写随意、字迹潦草、多用俗体，各家录文未能统一，因此该西夏译本的发现对金抄本的校勘有着较高的价值。

二、西夏文《寿生经》的序文与经文

下文将“64 号拍品③”《寿生经》的前两部分（即序文和经文）以折为单位进行

① 参见侯冲《中国佛教仪式研究——以斋供仪式为中心》，上海：上海古籍出版社，2018 年，第 396-425 页。

② 张永富、孙祎达《近年来民间所藏西夏文文献考论》，《西夏研究》2023 年第 2 期，第 14-27 页；另可参见韦力《蠹鱼春秋：古籍拍卖杂谈》，上海：上海人民出版社，2017 年，第 27-32 页。

③ 参见唐丽雅《西夏文残经排序：一个标的四家经》，微信公众号“借纸古籍修复日记”，2022 年 3 月 23 日，https：//mp. weixin. qq. com/s/wJ2HP9B3CzgxQigGhD9qvQ.

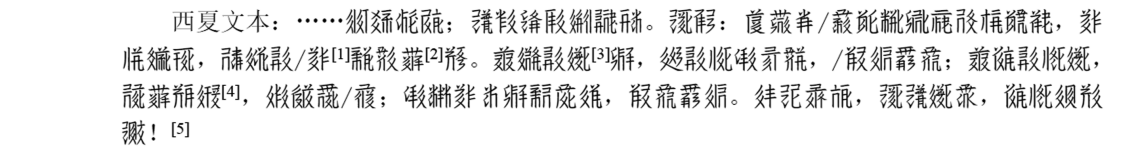
④ 参见唐丽雅《扶我起来，我还能修——覆彩西夏文十二生肖》，微信公众号“借纸古籍修复日记”，2022 年 3 月 15 日，https：//mp. weixin. qq. com/s/QkQRcG71uDlCQSCR2rJhbw.

⑤ 高山杉《关于韦力先生拍到的西夏文残经》，《澎湃新闻·上海书评》2017 年 10 月 25 日。

⑥ 参见 http：//pmgs. kongfz. com/special/534/p_ 2/.

录文并译释如下，其中序文部分有残缺，经文部分完整。由于俄藏 A32 金抄本与西夏文《寿生经》的底本极为接近，故下文以之作为对勘的汉文本。

第一折

西夏文本：……  [1][2][3][4][5]

对译：……福祥盖佑；读诵则障灾永除。经曰：南瞻部/洲土众生皆十二相居，生来时上，本命寿/生钱数欠为。若今世还尽，再世即人身得，/苦无乐有；若此世不还，冥债积没，后恶道/堕；人中生虽贫穷诸衰，苦有乐无。佛慈悲行，经读还报，此不妙也乎！

金抄本：……福佑加临；读诵者永除灾障。经云：南瞻部洲众生总居十二相属，受生来时，县①欠下本命受生钱数。若今生还足，再世劫②得为人，无苦有乐；若世不还，坠堕冥债，后生恶道；设得为人，贫穷诸衰，有苦无乐。所以佛运慈悲，转经折还，此不妙哉！

注释：

［1］金抄本作“受生”，西夏文本译作（寿生）。一般来说，道教常用“受生”，佛教常用“寿生”，但在早期的经文内容和诸多仪式场合中又常常混淆，因此并不能仅仅根据文本中的“受生/寿生”来区分或道或佛的宗教派别。

［2］ we̱¹，《夏汉字典》释为名词“债也”，而此处 we̱¹字之后紧跟助动词 wji¹，表明 we̱¹字还可作动词，根据金抄本，可知其意为“欠债”，常与 to²组成双音节词 we̱¹ to²（欠债）。

［3］ tśhjow¹字，意为“分离”，《寿生经》中多次以 tśhjow¹对译汉文的“还”。

［4］本作“坠堕冥债”，相应的西夏文作（冥债积没），以（积没）对译“坠堕”。

［5］以上为《寿生经》的序文部分，有残缺。

第二折

西夏文：《》/

///

对译：佛说寿生经契/

此如闻我，一时佛毗耶离城乐音树下住，/八千比丘及诸菩萨、四众等之利益法门说为。/尔时，阿难恭敬掌合，佛之言谓：“世尊，南瞻部洲土众生贵有贱有、

① “县”当作“悬”。

② “劫”当作“即”，西夏文本中的（即）可佐证之。

贫有富有、寿有夭/

金抄本：《佛说寿生经》

如是我闻，一时佛在毗耶离域①音乐树下，与八千比丘、诸菩萨、四众等说利益法门。尔时，阿难曲躬合掌，而白佛言："世尊，南赡部洲众生，有贵有贱、有贫富②、有寿有夭，

第三折

西夏文：[illegible]，[illegible]，[illegible]/[illegible]。"/[illegible]："[illegible]/[illegible]/[illegible]。[illegible]，[illegible]，[illegible][1][illegible]，[illegible]、/[illegible]、[illegible]；[illegible]，[illegible][2]，[illegible]、[illegible]/

对译：有，此等何缘因生不知？唯愿世尊分别解/说。"/佛阿难之谓："南赡部洲土众生生来时上，/各十二相依五等库下本命寿生钱数△/借求。记省人者，本钱还毕，诸善言为，贵得、富得、寿得；若冥债不还，善根不堕，贫得、贱/

金抄本：此等不知因何所致？唯愿世尊分别解说。"佛告阿难："南赡部洲众生受生来时，各于十二相属五等库下，借讫本命受生钱数。省记者，还讫元欠，作渚③善事，得贵、得富、得寿；若不还冥债，不种善根，得贫、得贱、得夭。"

注释：

[1] 根据金抄本中的"事"，此处的[illegible] dạ²（言）当为[illegible] dạ²（事）之通假。

[2] 根据金抄本中的"种"，此处的[illegible] lji¹（堕）当为[illegible] lji¹（种）之通假。

第四折

西夏文：[illegible]、[illegible]。"[illegible]："[illegible]，[illegible]/[illegible]；[illegible]，[illegible]？"[illegible]：[illegible]，/[illegible]，[illegible]，[illegible]《[illegible]》[illegible]。[illegible]、[illegible]，/[illegible]，[illegible]。[illegible]/[illegible]，[illegible]，[illegible]，[illegible]，/

对译：得、夭得。"阿难佛之言问："贵富人者，钱以还/纳；贫穷人者，何以还纳？"佛言："妙法一有我，/贫穷人者，纳还钱无则，唯《金刚经》读以钱/数还纳令。若善男子、善女人实信善心生，/经文读看，两贵富寿长利益之因得也。若/人贫穷，善心不有，冥债不还，经契不读者，/

金抄本：阿难白佛言："富贵之人，以钱还纳；贫穷之人，时阿④还纳？"佛言："吾有妙法，贫穷之人，无钱还纳，已⑤转《金刚经》，亦令折还钱数。若善男子、善女人，生实善心，看⑥转经文，两得利益，贵富寿长之因也。若居贫穷，无

① "域"当作"城"。

② "富"字前当脱一"有"字，西夏文本作[illegible]（有贫有富），可佐证之。

③ "渚"当作"诸"，西夏文本中的[illegible]（诸）可佐证之。

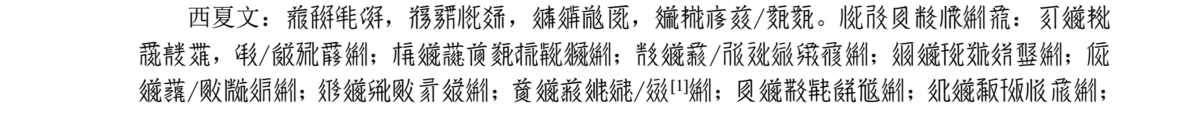
④ "阿"当作"何"，西夏文本中的[illegible]（何）可佐证之。

⑤ "已"当作"以"，西夏文本中的[illegible]（以）可佐证之。

⑥ 侯冲录此字为"者"，根据西夏文本中的[illegible]（看）可知，当作"看"。

有善心，不还冥债，不转经文者，

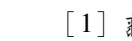
第五折

西夏文： 

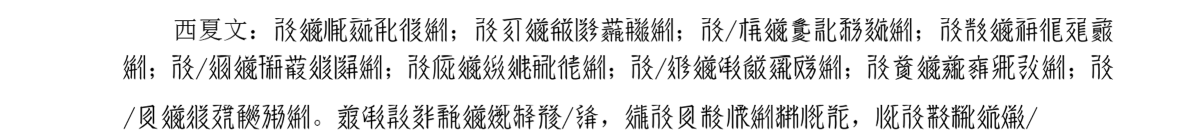
对译：睡中惊恐，睡梦不祥，精神混乱，时死人与/问问。又十八种妄灾有：一者远道行往，人/恶意谋灾；二者旷野雷雹风雨灾；三者河/渡江过水落灾；四者墙倒屋塌灾；五者火/光避无灾；六者血光身生灾；七者［痨］病长/留灾；八者大风癞疮灾；九者咽喉阻塞灾；/

金抄本：睡中惊恐，梦异不祥，魂离魄乱，时与亡人语话。又有一十八种横灾：一者远路陂泊，恶人窥筭灾；二者旷野雷雹[1]风[2]雨灾；三者渡河行江落水灾；四者墙倒屋[3]塌灾；五者火光无避灾；六者身现血光灾；七者淹廷痨病灾；八者大风[4]癞疮灾；九者咽喉闭塞灾；

注释：

［1］  （［痨］病长留）对译金抄本的“淹廷痨病”。首先，西夏文本以 音译“痨”；其次，根据西夏文本的 （长留），可知金抄本中的“淹廷”当为“淹延”之形讹。

第六折

西夏文： 

对译：十者坎堕马落灾；十一者毒中车碾灾；十/二者虫咬刃伤灾；十三者邪鬼魅惑灾；十/四者刑狱拷打灾；十五者暴疾昏迷灾；十/六者人恶诬陷灾；十七者颈捆井投灾；十/八者官事讼恼灾。若人寿生钱者还纳毕/则，前十八种妄灾中不堕，又十大菩萨常/

金抄本：十者坠崖落马灾；十一者中毒车碾灾；十二者虫咬刀伤灾；十三者邪鬼魅惑灾；十四者刑狱杖楚灾；十五者卒中暴疾灾，十六者恶人连戾灾。十七者投井自系灾，十八者官事缠绕灾。若人还纳了受生钱者，免上件一十八种横灾，又得十大菩萨常行拥护。

第七折

① 侯冲录此字为“响”，根据西夏文本中的 （雹）可知，当作“雹”。

② 周泽鸿录此字为“沌”，根据西夏文本中的 （风）可知，当作“风”。

③ 金抄本中脱“水灾；四者墙倒屋”七字，此据明清本《寿生经》补出。

④ 周泽鸿录此字为“瘧”，根据西夏文本中的 （风）可知，应为“中风”的“风”。

西夏文：[illegible]

对译：行守护为得。彼之名者：寿长王菩萨摩诃/萨、寿延王菩萨摩诃萨、福寿增菩萨摩诃/萨、障难除菩萨摩诃萨、世音观菩萨摩诃/萨、长安乐菩萨摩诃萨、长欢喜菩萨摩诃/萨、怨结解菩萨摩诃萨、福寿王菩萨摩诃/萨、地藏王菩萨摩诃萨。”

金抄本：其名曰：长寿王菩萨磨①诃萨、延王②菩萨磨诃萨、增福寿菩萨磨诃萨、除障菩萨磨诃萨、观世音菩萨磨诃萨、长安乐菩萨磨诃萨、长欢喜菩萨磨诃③、解冤结菩萨磨诃萨、福寿王菩萨磨诃萨、地藏王菩萨磨诃萨。”

第八折

西夏文：[illegible]

对译：佛阿难之言曰：“若善男子、善女人经契读/看，寿生钱亦还纳足毕，寿长贵富，又十大/菩萨护持所是，诸星福耀，本命元神，家宅/土地等亦吉雨祥长。又金星、木星、水星、火/星、土星、太阴星、太阳星、罗睺星、计都星、紫/炁星、月孛星、行年星、禄主星等灾除福兴。/

金抄本：佛告阿难：“若善男子、善女人，看④转经文，还纳了受生钱，得长命富贵，又得十大菩萨之所护持，亦得一切诸星福耀⑤，本命元神、家宅土他⑥，降吉迎祥。又有金星、木星、水星、火星、土星、太阳星、太阴星、罗睺星、计都星、索⑦炁星、曰⑧孛星、行年星、注禄星等除灾兴福。

注释：

［1］西夏文本以[illegible]对译金抄本的“元神”。

［2］西夏文本以[illegible]（吉降祥长）对译金抄本的“降吉迎祥”。

第九折

西夏文：[illegible]

① 根据译音惯例，“磨”字一般作“摩”，下同。

② 根据西夏文本的[illegible]（延寿王），可知金抄本脱一“寿”字。

③ 根据上下文以及西夏文本，可知金抄本此处脱一“萨”字。

④ 周泽鸿录此字为“者”，根据西夏文本中的[illegible]（看）可知，当作“看”。

⑤ “耀”当作“曜”，西夏文本中的[illegible]（星/曜）可佐证之。

⑥ “他”当作“地”，西夏文本中的[illegible]（土地/神祇）可佐证之。

⑦ “索”当作“紫”，西夏文本中的[illegible]（紫）可佐证之。

⑧ “曰”当作“月”，西夏文本中的[illegible]（月）可佐证之。

对译：若前生怨报、昔世因苦有，亦尽皆消灭。四/时喜有，八节灾无。寿生钱烧纳时，分明解/说，不足薄小，库中△纳，库持结合。百年灭/后，七七日比前面，寿生经仪依烧则，三世/父母，七代先祖，九族冤魂皆天生得。僧伽/男女、六道凡夫、贵贱人等寿生钱纳毕，《寿/

金抄本：或有前生冤业，宿世恶缘，息皆①消灭。四时有庆②，八节无灾。焚烧纳受生钱时，分明开③说，漏贯薄小，纳在库中，管④收付。至百年命终之后，七七已前，更烧取受生钱经，兼救三世父母，七代先亡，九族冤魂，皆得生天。儒流道士、僧尼女冠、贵贱俗辈，还讫⑤受生钱者，

注释：

［1］西夏文本以𗍫𗤶（不足）对译金抄本的“漏贯”。古代百钱为陌，十陌为贯，“漏贯”指贯陌钱数短缺，西夏文以𗍫𗤶（不足）二字意译之。

［2］西夏文本的𘕕𗘂𗧓𗫡𗗙𗧘可译为“依礼烧寿生经”，与金抄本中的“更烧取受生钱经”略显不合。

［3］金抄本中的“儒流道士、僧尼女冠、贵贱俗辈”，西夏文本作𗤶𗾈𗴂𗆮、𗅋𘋩𗧯𗍫、𗰖𗂧𗹬𗤋（僧伽男女、六道凡夫、贵贱人等）。

第十折

西夏文：𗘂𗧓𗫡》𗥃𗍊[1]，𗏁𘕕𗰖𘂤𗣼；𘕕𗘂𗫡𗅲𗤶，《𘕕/𗘂𗧓𗫡》𗅲𗥃𗍊，𗆮𗹬𗹙𗫡𗡶，𗪘𗂧𗫡𗌮𗹬𗅲/𗫡𗧯，𗥃𗍫𗍫𗫡，𗧘𗗙𗅲𗫡[2]，𗈪𗍫𗡶𗣼，𗼃𗍊/𗍫𗤶。”/𗍫𗫡：“𗪘𗡶𗫡𗗙，𗡶𗍫𗖵𗧓，𗍫𗡶𗍫𗫡，𗗙𗍊/𗅲𗧓。”𗴂𗍫𗫡、𗧓、𗹬、𗅲𗹬𗤋𗍫𗡶𗍫𗫡，𗍫𗫡/

对译：生经契》读则，三世贵富是；寿生钱不纳，《寿/生经契》不读则，后人身得难，若虽得亦病多/丑陋，盲聋言哑，衣食不得，他嫌所是，自在/不能。”/佛曰：“若我言听，我说信者，前所说诸，皆实/不虚。”时诸天、龙、人、非人等佛所说闻，啼泪/

金抄本：受生三世富贵；不还受生钱，不看《受生经》者，难得人身，若得为人，癃残丑陋，揞哑音⑥聋，衣不弊刑⑦，食不充口，人所恶贱，不能自在。”佛言：“若听吾语，信我说者，如前所指，皆实不虚。”时诸天、龙、人、非人等，闻佛所⑧，涕泪

注释：

① “息皆”当作“悉皆”，西夏文本中的𗣼𗣼（悉皆）可佐证之。

② 侯冲、周泽鸿皆录此字为“度”，根据西夏文本中的𗹙（喜/庆）可知，当为“庆”。

③ 周泽鸿录此字为“並”，根据西夏文本中的𗫡（解/开）可知，当为“开”。

④ “管”当作“库官”，西夏文本中的𗧘𗫡（持库，即库官）可佐证之。

⑤ “讫”当作“讫”，西夏文本中的𗍊（毕/讫）可佐证之。

⑥ 侯冲、周泽鸿皆录此字为“盲”，根据西夏文本此处的𗡶（言/音），似乎当作“音”。

⑦ “弊刑”当作“蔽形”。

⑧ 此处当脱一“说”字。

［1］西夏文本中的《[illegible]》[illegible]（若读《寿生经》）一句不见于金抄本，根据上下文及西夏文本，可知金抄本此处当有脱讹。

［2］金抄本中的“衣不弊刑（蔽形），食不充口”，西夏文本作[illegible]（衣食不得），可以看作是对金抄本的缩译。

第十一折

西夏文：[illegible]，[illegible]。/

[illegible] [illegible]/[1]

[illegible]

对译：悲泣，礼敬而去。/

佛说寿生经契　寿延言真/

天罗咒，地罗咒，日月黄罗咒，怨主一切皆△离，摩诃般若波罗蜜。/一怨解经，二寿延言真，三五逆罪灭。此经读，地狱罪灭，即天上生，不虚也。

金抄本：悲泣，作礼而去。

佛说寿生经　延寿真言

天罗咒，地罗咒，日月黄罗咒，一切冤家利①我身，磨河②般若波罗蜜。一解冤经，二延寿真言，三灭五逆之罪。诵此经，免地狱之罪，便得生天，不虚矣。

三、俄藏西夏文《佛说来生经》

除了德宝秋拍中流出的《寿生经》之外，蔡莉还介绍过俄藏西夏文《佛说来生经》的三个抄本残叶，编号分别为 Инв. №6832、Инв. №6867 和 Инв. №7151，三个文本中的《佛说来生经》均与其他内容合抄在一起。③ 其中 Инв. №6832 为经折装，残存经文的开头部分；Инв. №6867 为蝴蝶装，《佛说来生经》的内容抄于金抄医方《敕赐紫苑丸方》之后，且与 Инв. №6832 中的内容基本一致；④ Инв. №7151 中残存的《佛说来生经》明显不同于上述二本。通过释读，可知所谓的《佛说来生经》当是《寿生经》的翻版，其内容反映的也是广为流传的寿生观念，为了便于讨论，兹将这三个抄本录文、译释如下：

Инв. №6832 录文：

① “利”当作“离”，西夏文本中的[illegible]（离）可佐证之。

② 根据音译惯例，“磨河”当作“摩诃”。

③ 蔡莉《西夏文佛教伪经考》，宁夏大学硕士学位论文，2019 年，第 57-59 页。

④ 俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所、中国社会科学院民族研究所、上海古籍出版社编《俄藏黑水城文献》第 6 册，上海：上海古籍出版社，2000 年，第 320 页。

《[illegible]》

[illegible]，[illegible]①[illegible]，[illegible]，[illegible]？[illegible]，[illegible]。[illegible]、[illegible]，[illegible]《[illegible]》[illegible]，[illegible]。[illegible]，[illegible]。[illegible]，[illegible]，[illegible]。

[illegible]，[illegible]，[illegible]，[illegible]《[illegible]》[illegible]。[illegible]□[illegible]。

[illegible]，[illegible]，[illegible]，[illegible]《[illegible]》[illegible]，[illegible]□[illegible]。②

[illegible]，[illegible]，[illegible]，[illegible]《[illegible]》[illegible]，[illegible]。

[illegible]，[illegible]，[illegible]，[illegible]《[illegible]》[illegible]，[illegible]。

[illegible]，[illegible]……

译文：

《佛说来生经》

如是我闻，一时一切众生自无中来，至于此刻仍未解脱，何故也？盖因先后彼之钱债未还，故未解脱也。若善男子、善女人还纳钱债，或购得《金刚般若经》读诵，方得解脱也。后世长富，为大长者。诸有情之导目及纸钱、经等彼此相异，各自不等。

子者，当还一万五千缗钱，若不得，当诵九部《金刚般若》，纳第一库，（曹官）姓李。

丑者，当还二十七万缗钱，若不得，当诵九十部《般若》，纳第二库，（曹官）姓。

寅者，当还八万一千缗钱，若不得，当诵二十七部《般若》，第三库曹官姓马。

卯者，当还七万八千缗钱，若不得，当诵二十六部《般若》，第四库曹官姓柳。

辰者，当还五万一千缗钱……

Инв. №6867 录文：

……[illegible]。[illegible]，[illegible]。[illegible]，[illegible]，[illegible]。

[illegible]，[illegible]，[illegible]，[illegible]③《[illegible]》[illegible]。[illegible]，[illegible]。

[illegible]，[illegible]，[illegible]，[illegible]《[illegible]》④[illegible]……

① 疑此处脱一“[illegible]”字，“[illegible]”常对译“有情”。

② 此处缺漏曹官姓氏。

③ 此处的[illegible] phu² 字与 Инв. №6832 中相应位置的[illegible] phu¹，明显都是汉字“部”的音译，这一点证明这两部抄本当译自汉文本。

④ 此处的《[illegible]》（《般若》）和上文的《[illegible]》（《金刚般若》），都是 Инв. №6832 中《[illegible]》（《金刚般若经》）的略称。

译文：

……得解脱也。后世长富，为大长者。诸有情之导目及纸钱、经等彼此相异，各自不等。

子者，当还一万五千缗钱，若不得，当诵九部《金刚般若》，纳第一库，（曹官）姓李。

丑者，当还二十七万缗钱，若不得，当诵九十部《般若》……

Инв. №7151 录文：

《[illegible]》

[illegible]，[illegible]，[illegible]。[illegible]，[illegible]

[illegible]，[illegible]……

译文：

《佛说来生经》

如是我闻，一时佛在毗耶离城园中，坐于音乐树下之宝座。尔时，一阎王处十二曹官于佛处行道而立，问佛曰……

根据译文，我们可将以上三个抄本的主要内容概括如下：众生想要获得解脱、长保富贵，捷径之一就是偿还寿生钱、念诵《金刚经》，并根据各人属相的不同，依次列出十二属相之人所需偿还的钱数、念诵的经卷数，以及对应的曹官姓氏。据此可知，俄藏三个西夏文抄本虽名为《佛说来生经》，但毫无疑问，亦属于佛教化了的寿生信仰范畴，当与《寿生经》属于同一类别的民间宗教文本。除了经名之外，俄藏本与德宝拍卖本之间亦存在着明显的不同，首先，拍卖本符合佛经序分、正宗分、流通分的典型格式，以阿难向佛问话开启经文，将寿生的由来、偿还后的功德以及不偿还的恶报等种种细节一一描绘了出来，而俄藏本虽以"如是我闻"开头，但经文内容过于笼统，仅以寥寥数语介绍了偿还寿生钱的功效，不见对话以及阿难等人物，只是在 Инв. №7151 抄本中出现了"十二曹官"这一集体人物名；其次，拍卖本中言及诸众生各于十二相属五等库下，借讫本命受生钱数，即是以十二地支为单位将六十甲子平均划分为十二组，每组有五个干支纪年，也就是经文中所说的"十二相属"和"五等库"，71 号拍品中列出了六十甲子相应的寿生钱经数和曹官姓氏，而俄藏本则仅仅列出了十二相属对应的钱经数和曹官姓氏，相对较为简略，体现了寿生信仰从十二库逐渐扩展到六十库的过程。

四、寿生寄库与民间信仰

佛教认为，人死之后，亡魂首先要经过地狱的审判，然后根据业力的不同投生到六道之中，开始新的轮回。唐宋之际，现实世界货币经济的快速发展也投射到人们对幽冥世界的认识中，在传统酷刑审判的基础之上，又增加了金融和契约的成分。具体来说，

亡魂在地狱的经历变成了一个平和的契约签订和履约的过程，[①] 这一过程主要包含两个方面的内容，一是填还寿生，二是预修寄库。根据宋坤的考证，受生钱是填还冥司本命受生阴债，其理论依据直接来源于《寿生经》，而寄库钱则是向地府冥司预存钱财，以备死后支用，与《十王经》中的预修生七信仰关系密切，二者都是以烧醮纸钱的方式寄还冥司，在形成和发展过程中，相互渗透、关系密切。[②] 2014 年德宝秋季拍卖会和 2017 年中贸圣佳秋季拍卖会上均曾出现过不同版本的西夏文《十王经》，[③] 另据党燕妮介绍，敦煌文献中共见 46 件《十王经》，缀合后为 37 件，且经名亦纷繁复杂，[④] 1997 年和 2004 年又分别在浙江省台州市黄岩区的灵石寺塔和陕西省铜川市耀州区的神德寺塔中发现了《十王经》的经本，[⑤] 除此之外，还有藏文本、回鹘文本和西夏文本传世，[⑥] 足可见该经流传之广。

文章开篇已经指出，现存最早的《寿生经》为黑水城出土的俄藏 A32 抄本，可能抄写于 12 世纪中期前后的金国陕西路；而最早的寿生斋牒为《福建路建阳县普光院众结寿生第三会劝首弟子施仁永斋牒》，是明道二年（1033）北宋福建路寿生斋会所用的牒文文书；[⑦] 据韦兵考证，大足石篆山长寿王龛是现存最早的寿生信仰图像，为元丰、绍圣年间（1082–1096）四川人严逊开造的寿生造像。[⑧] 综合来看，几乎是在同一时期，西北地区的陕西、东南地区的福建和西南地区的四川等地均有寿生实物出现，足见寿生信仰在 11–12 世纪的中国大地流传的广度和深度，并对后世产生了深远影响。[⑨] 除了佛教之外，道教也有《受生经》，[⑩] 蔡莉发现，俄藏西夏本《佛说来生经》所列十二相属之钱数、曹官姓氏和道教的《灵宝天尊说禄库受生经》十分接近，[⑪] 但寅生相曹官姓氏

① 韦兵《储蓄来生：宋代以来的寿生寄库信仰》，成都：巴蜀书社，2022 年，第 2 页。

② 宋坤《填还阴债与预寄珍财——古代“寿生”“寄库”观念考辨》，《敦煌研究》2017 年第 2 期，第 121–131 页。

③ 张永富、孙祎达《近年来民间所藏西夏文文献考论》，第 14–27 页。参见张九玲《俄藏西夏本〈佛说十王经〉述略》，《首都师范大学学报（社会科学版）》2019 年第 2 期，第 30–34 页；蔡莉《西夏文佛教伪经考》，第 78–81 页。

④ 党燕妮《〈俄藏敦煌文献〉中〈阎罗王授记经〉缀合研究》，《敦煌研究》2007 年第 2 期，第 104–109 页。张总《〈阎罗王授记经〉缀补研考》，季羡林等主编《敦煌吐鲁番研究》第 5 卷，北京：北京大学出版社，2001 年，第 82–83 页。

⑤ 浙江台州灵石寺塔始建于宋乾德二年（964），陕西省耀州神德寺塔亦兴建于宋代。参见张总《〈十王经〉经本系统再谈——以新见耀州、台州经本并敦煌本而查观》，《宝鸡文理学院学报（社会科学版）》2022 年第 3 期，第 19–30 页。

⑥ Daniel Berounsky. *The Tibetan Version of the Scripture on the Ten Kings*, Triton Faculty of Arts, Charles University, Prague, 2012. 笔者近日得悉兰州大学李志明博士于民间文献调查过程中又发现了三部藏文《佛说十王经》，一为雍正年间写本，二为道光年间写本，三为梵典宫本，价值珍贵。

⑦ 方广锠《跋北宋佛教法事文书》，氏著《随缘做去　直道行之——方广锠序跋杂文集》，北京：国家图书馆出版社，2011 年，第 141–144 页。

⑧ 韦兵《储蓄来生：宋代以来的寿生寄库信仰》，第 188–218 页。

⑨ 最典型的例子是明代成书的《西游记》中唐太宗游冥府，借开封府相良寄存在冥间的金银打发冤魂的情节。

⑩ 与佛教不同，道教的《受生经》一般写作“受”。

⑪ 蔡莉《西夏文佛教伪经考》，第 89 页。

“马”不同于《灵宝天尊说禄库受生经》中的姓氏“雷”，却又与金抄本较为一致，[①] 可见民间宗教的杂糅性以及文本传抄过程中复杂的情况。

寿生观念起源于五代宋初，其中杂糅了佛、道二教以及诸多民间信仰的成分，如经文中不仅出现了佛教的《金刚经》、十大菩萨，道教中的本命元神、家宅土地，还有星命信仰中的十一星曜神等；经末的“天罗咒，地罗咒，日月黄罗咒，一切冤家离我身，摩诃般若波罗蜜”等词句充满了俚俗野趣，民间宗教的痕迹十分明显。综上所述，西夏文刻本《寿生经》与抄本《佛说来生经》的发现，足可证寿生信仰在党项民族中流传的广度和深度，同时对探究该经的早期形态及文本流变具有较高价值；另外，还可以结合寄库信仰的《十王经》、宣传儒家孝道的《佛说父母恩重经》、谶书性质的《大圣五公经》、占卜文书《大唐三藏卦本》[②] 等文献的西夏文译本，综合探讨西夏民间信仰的多元性与杂糅性，这些观念跨地域、跨语言、跨民族的传播，也为我们考察该时期民族文化的交流交往交融提供了一条新的线索。

① 繁体的“馬”与“雷”形近，或为形近致讹。曹官姓氏的汉字写法往往与相应的地支在构形上较为接近，“判官者，取十二支之肖似为姓，如寅生则黄判官，丑为田，未为朱，亥为袁，卯为柳，戌为成之类”。参见［宋］佚名《鬼董》卷 4，《笔记小说大观》第 6 编，上海：上海古籍出版社，2001 年，第 889 页。

② 崔红芬《从〈父母恩重经〉看儒释融合——兼及敦煌、黑水城残本的比较》，杜建录主编《西夏学》第 12 辑，兰州：甘肃文化出版社，2016 年，第 207–218 页；聂鸿音《〈五公经〉：存世谶书的早期样本》，《中华文化论坛》2019 年第 6 期，第 46–54 页；孙伯君《从两种西夏文卦书看河西地区“大唐三藏”形象的神化和占卜与佛教的交融》，《民族研究》2016 年第 4 期，第 72–78 页。

出土碑志与敦煌文献的互证

——以《阴叔玉墓志》与 P. 2625《敦煌名族志》为中心

马振颖　郑炳林

（兰州大学　敦煌学研究所，甘肃　兰州　730020）

摘要：外地出土的敦煌相关碑志，一直是敦煌学界关注的研究重点。近年出土于西安的阴叔玉墓志，志主称武威郡人，实为敦煌人士。其人虽不见于传世典籍，但在敦煌文献 P. 2625《敦煌名族志》、莫高窟壁画题记等材料中均有记载。阴叔玉是目前所能见到的初唐时期敦煌地区明经擢第的唯一一人，他在开元年间任邢州平乡县尉，后来定居长安，死后葬于高阳原。通过对该墓志与敦煌文献的综合比对，能够为判定 P. 2625 的抄写时代、莫高窟第 217 窟始建时间等，提供新的佐证。

关键词：阴叔玉墓志　《敦煌名族志》　阴嗣玉　武威　明经

中图分类号：K870. 6　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2023）02-0175-18

阴氏为中古时期的敦煌大族，土肥义和曾对敦煌文献所记载的 8 世纪末至 11 世纪初的敦煌人口进行统计，共计 19765 人，为 385 姓，其中阴姓 764 人，排名第 6 位。[①]关于敦煌阴氏家族，学界如池田温、姜伯勤、史苇湘、郑炳林、马德、沙武田、杨学勇、张清涛、张景峰等学者均有相关研究，其中尤以张景峰《敦煌阴氏与莫高窟研究》一书[②]的研究较为深入而具体。该书对前人的研究成果进行了综述与归纳总结。并按时间先后顺序，对各时期敦煌阴氏参与莫高窟石窟营建的情况进行详细梳理及研究，其中对于部分阴氏石窟的断代，颇有新见。

我们在搜集整理河西走廊汉唐碑铭的过程中，发现一方西安出土的《阴叔玉墓志》，虽然志文记载志主为武威郡人，但是根据其生平事迹及对父、祖辈的记载来看，他实际上就是敦煌人，“武威郡”是作为郡望在墓志中的记录，而非实指。通过对墓志

收稿日期：2022-12-21

基金项目：国家社科基金冷门绝学研究专项学术团队项目“敦煌河西碑铭与河西史研究”（21VJXT002）

作者简介：马振颖（1992-　），男，山东桓台人。讲师，主要从事敦煌学、碑刻文献学研究。郑炳林（1956-　），男，陕西黄陵人。萃英学者一级教授，博士生导师，主要从事敦煌学、西北区域史研究。

① ［日］土肥义和编《八世纪末~十一世纪初期敦煌氏族人名集成（氏族人名篇人名篇）》，东京：汲古书院，2015 年，序言表 1。

② 张景峰《敦煌阴氏与莫高窟研究》，兰州：甘肃教育出版社，2017 年。

内容的初步解读，再结合 P. 2625《敦煌名族志》及莫高窟第 217 窟壁画题记的综合比对，我们认为这方墓志的记载，不仅可以印证敦煌文献记载的准确性，还能够帮助解决敦煌学研究中的几个细节问题。

一、阴叔玉与阴嗣玉

阴叔玉墓志是近年新刊布的一方唐代墓志，具体出土时地不详，据志文可知应出土于陕西西安。志石为正方形，边长 36 厘米。志文共 19 行，满行 18 字，正书。志盖篆书“大唐故阴府君墓志”，共 3 行，行 3 字。[①] 行长安县尉裴士淹撰文，志主子阴潭书。为便于行文，今将志文迻录如下：

唐故邢州平乡县尉阴府君墓志铭并序

君讳叔玉，字儿儿，武威郡人也。其先管仲孙七世，自齐适楚，封阴大夫，因以为氏。金吾推留镇之重，卫尉总征伐之权。积德累勋，盛于图谍矣。曾祖澍，邓州刺史、南阳郡公。祖稠，洋州兴道县令。父果，灵州长史。或谋或哲，休有烈光。君孝以扬名，文以会友。道惟一贯，学乃专门。年二十六，以明经擢第，调补邢州平乡县尉。宽而栗，愿而恭。清实畏知，刚亦不吐。宜昊天是祐，岂朝露溘先。以开元二十二年十月二日己丑，遇疾终于颁政里第，春秋五十。呜呼！两楹之奠，则吾安仿；九京之后，而谁与归。即以开元二十二年冬十一月十五日壬申，葬于高阳之原，礼也。嗣子潭等，礼多孺泣，性增柴毁。思播芳猷，式镌贞石。词曰：

咨文德，生王国。人之令仪，邦之司直。怀其道，发其英。始从黄绶，俄殒鸿名。冬之夜，夏之日。悠悠千年，寝于巨室。

朝散郎行长安县尉裴士淹撰。

开元廿二年十月廿日孤子潭书。[②]

无独有偶，我们在同时期的敦煌文献中，也发现有一位阴姓人物曾担任过“邢州平乡县尉”一职，究竟是不是巧合，还是二者就是同一人？为便于下一步的讨论，现将所涉及到的敦煌文献 P. 2625《敦煌名族志》的相关记载抄录如下：

阴氏。随唐已来，尤为望族。有阴稠者，立忆清高，不求荣禄，身（年）九十八，板授邓州刺史。……长子仁干，神监（鉴）明朗，气量含弘，世号智囊，时称理窟，唐任昭武校尉、沙州子亭镇将、上柱国。次子仁果，志慕三军，情敦八阵，远除戎丑，拓定边疆，唐任游骑将军、甘州甘峻府左果毅都尉，上柱国。……

① 朱关田编著《隋唐五代署书人墓志年表》，杭州：浙江工商大学出版社，2019 年，第 20 页。

② 图版见赵文成、赵君平编《秦晋豫新出墓志搜佚续编》四八二，北京：国家图书馆出版社，2015 年，第 633 页；录文参魏迎春、马振颖编著《凉州金石录》，兰州：甘肃文化出版社，2022 年，第 665–666 页。

果子嗣璋，素好琴歌，情舍五韵，作牧能抚，擅预兵钤，唐任朝散大夫、使持节、瓜州诸军事、检校瓜州刺史、上柱国。……果长子嗣宗，仁周宗党，贤友忠贞，名誉有闻，光粘永古，唐任昭武校尉、庭州咸泉镇将、上柱国。果次子元祥，立性贤和，悦敦诗礼，能仁亦物，处代名光，唐任昭武校尉、甘州三水镇将、上柱国。……果子嗣玉，志敦经史，博览天听，奉国忠贞，承家孝悌，唐见任刑（邢）州平乡县尉。①

阴叔玉是不是阴嗣玉？通过对比两件文献可以发现，除了“邢州平乡县尉”这一官职相同以外，还可以发现二者在家族世系上，也有诸多相似之处。可表示如下：

阴叔玉墓志与P.2625《敦煌名族志》所涉世系、职官对比表

	阴叔玉墓志	P.2625《敦煌名族志》
曾祖	澍，版授邓州刺史	
祖	稠，洋州兴道县令	稠，版授邓州刺史
父	果，灵州长史	仁果，游骑将军、甘州甘峻府左果毅都尉、上柱国
本人	叔玉，邢州平乡县尉	嗣玉，邢州平乡县尉
子	潭	

阴叔玉与阴嗣玉的祖父都是阴稠，说明二者都是同一家族。据P.2625《敦煌名族志》记载阴稠有四子：仁干、仁果、仁协、仁希，而《阴叔玉墓志》记载阴果为阴稠之子，很明显，阴果应该就是敦煌文献中的阴仁果，他们实际上都是同一人，即阴稠的第二子。到《阴仁果墓志》撰写时，将“阴仁果”写作“阴果”，出现这一情况的原因，很可能与当时对人名省称的习俗有关，类似情况在传世典籍和出土文献中都能找到不少例证，兹不赘述。

通过上表的世系来看，我们大致可以推测阴叔玉与阴嗣玉当为同一人，但是墓志所载与敦煌文献中对其父祖职官方面的记载，却又不能完全吻合，今试作分析。志文记载阴果为“灵州长史”，灵州为大都督府，《旧唐书·职官志》载：“大都督府长史一人，从三品”。② 而敦煌文献载阴仁果为“游骑将军、甘州甘峻府左果毅都尉”，游骑将军为从五品下；《新唐书·地理志》记载甘州为下州，③ 故甘州甘峻府左果毅都尉为从六品下。因为《阴叔玉墓志》的刻成年代要晚于P.2625《敦煌名族志》，所以阴仁果很可能后来由甘州甘峻府左果毅都尉升任灵州长史。

值得注意的是，《阴叔玉墓志》记载其曾祖阴澍为“邓州刺史、南阳郡公”，而

① 郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，兰州：甘肃教育出版社，1989年，第110-111页。
② ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷44《职官志三》，北京：中华书局，1975年，第1916页。
③ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷40《地理志四》，北京：中华书局，1975年，第1045页。

P. 2625《敦煌名族志》却记载“有阴稠者，立忆清高，不求荣禄，身（年）九十八，板授邓州刺史”，显然二者或有一误。版授高年是政府根据德行和年龄，对符合条件的老人授予刺史、司马、县令、郡君、乡君等荣誉性官职，属于古代尊老政策的体现。唐代的版授政策继承前代，不同时期又有变化和发展。那么，到底版授者是阴澍还是阴稠？一般来说，唐代墓志的创作多是根据志主生前的行状及子嗣提供的谱牒等材料所撰写，刻成后随志主下葬，后世很少有机会篡改其内容，所以世系大体上是真实可信的。并且阴叔玉去世时为五十岁，他二十六岁中明经时祖父尚在世，因此他对自己父亲、祖父职官的表述，应该也是准确的。而 P. 2625《敦煌名族志》不知何人抄写，抄写时间目前学界还存在争议，且同卷还抄有张氏、索氏家族的内容，抄者不一定对这三个家族的情况都十分熟悉，因此在抄写阴氏家族时，不排除误将阴叔玉曾祖的事迹记载成其祖父的名字，而漏掉曾祖的名字及祖父的官职，实则少记一代人的可能性，从而造成世系上的混乱。同时，P. 2625《敦煌名族志》记载到“业子庭蕴，唐见任岐州望云府别将、上柱国。五代义居，承家孝悌，忠诚奉国，各受其班。”其中“五代义居”是一个关键词，文书中记载其世系为阴稠——阴仁干——阴嗣业——阴庭蕴，只四代人，缺少一代。存在两种情况：一是缺少子辈，或者缺少高祖辈。如果文书抄写时阴庭蕴还没有子嗣，就可以印证其祖父以上少抄写了一辈。

此外，还有其他材料可以说明阴叔玉、阴嗣玉的关系。关于阴仁果四子的长幼问题，姜伯勤认为其顺序是：嗣宗、元祥、嗣璋、嗣玉。[①] 杨际平等则按嗣宗、元祥、嗣玉、嗣璋为顺序排列。[②] 嗣宗、元祥分别为长子、次子，这个顺序是没有疑问的，但对于嗣玉、嗣璋到底谁是第三子，学者们存在争议。根据阴叔玉墓志书写格式，志文中所涉及到的人名，往往名字只书后一字，如阴仁果写作阴果、阴庭潭写作阴潭。志主阴叔玉名字中的“叔”字，很可能指的是他在这个家庭中的排行，按伯仲叔季，叔为第三，那么他应该是阴仁果的第三子，嗣璋为第四子。而由于嗣璋时任的官职高于嗣玉，因此在《敦煌名族志》抄写时将嗣璋写在前面。若此说不误，就可以解释为何志主阴叔玉就是敦煌文献中的阴嗣玉了。

综上所述，我们基本可以得出结论，墓志中的阴叔玉与敦煌文献里的阴嗣玉，当为同一人，他应该是敦煌阴氏家族阴仁果的第三子。

二、志文内容解读

阴叔玉墓志虽然篇幅不是太长，但志文中涉及到许多有价值的信息，对于研究敦煌

① 姜伯勤《敦煌邈真赞与敦煌名族》，收入姜伯勤、项楚、荣新江合著《敦煌邈真赞校录并研究》，台北：新文丰出版公司，1994 年，第 24 页。

② 杨际平、郭锋、张和平《五——十世纪敦煌的家庭与家族关系》，长沙：岳麓书社，1997 年，第 184 页。

阴氏的来源、阴叔玉家族在初唐的发展情况、敦煌阴氏的文化素养、阴叔玉的宦迹及交游情况等，均具有一定价值，有望解决敦煌学研究中的一些困惑。

（1）郡望武威

志文载："君讳叔玉，字儿儿，武威郡人也。其先管仲孙七世，自齐适楚，封阴大夫，因以为氏。"关于阴姓的来源，主要存在四种观点：武丁之后；阴康氏之后；管仲之后；阴饴甥之后。我们经过分析，认为前两种说法可能属于附会，后两种说法则更为准确。[①] 从阴叔玉墓志的记载来看，也认同阴氏乃"管仲之后，以封地为氏"的这一观点，而该观点被后来的《元和姓纂》《通志·氏族略》等书所沿用。

中古时期阴氏的郡望，主要有五地：南阳新野、武威、广乐、始平、吴兴。其中《元和姓纂》记载阴氏的前三个郡望。南阳新野望的形成时间最早，该郡望的始祖为阴子方。《元和姓纂》载：

> 【南阳新野】汉末居焉。阴子方、子公有祠灶之祥，至卫尉阴典（兴）孙邻，女为光武皇后，生明帝。邻子识，执金吾。孙纲，女为和帝皇后。[②]

武威望的始祖为阴纲，其孙阴常后来迁居武威：

> 【武威阴】后汉卫尉阴纲，孙常，徙武威姑臧。八代孙袭，家荆州作唐；曾孙子春，梁侍中，生钧、鉴。钧，度支尚书。鉴，晋安太守。钧孙弘道，唐礼部员外。孙行光，国子司业，即张燕公妹婿也。[③]

志文称："金吾推留镇之重，卫尉总征伐之权。"金吾，指的是阴识，他在东汉时曾任执金吾一职。据《后汉书·阴识传》记载："阴识字次伯，南阳新野人也，光烈皇后之前母兄也。其先出自管仲，管仲七世孙修，自齐适楚，为阴大夫，因而氏焉。秦汉之际，始家新野。……（建武）十五年，定封原鹿侯。及显宗立为皇太子，以识守执金吾，辅导东宫。……显宗即位，拜为执金吾，位特进。"[④] 西安出土的唐贞观十四年（640）《阴弘道墓志》载："公讳弘道，字彦卿，武威姑臧人，汉大将军识之后也。"[⑤] 志主也称是东汉阴识之后。卫尉，应指阴兴。《后汉书·阴兴传》载："兴字君陵，光烈皇后母弟也，为人有膂力。……（建武）九年，迁侍中，赐爵关内侯。……十九年，拜卫尉，亦辅导皇太子。"[⑥] 阴识和阴兴为同父异母的兄弟，徙居武威的阴常为阴识之曾孙，武威阴氏与南阳阴氏同出一族，因此阴氏的武威望实际上是从南阳望中析出而形成的新郡望。到晚唐五代时期，在敦煌文献中出现阴氏有以始平为郡望的记载。

---

① 马振颖《武威汉唐碑铭研究及校录》，兰州大学博士学位论文，2021年，第89-90页。

② ［唐］林宝撰，岑仲勉校记，郁贤皓、陶敏整理，孙望审订《元和姓纂（附四校记）》，北京：中华书局，1994年，第749页。

③ ［唐］林宝撰，岑仲勉校记，郁贤皓、陶敏整理，孙望审订《元和姓纂（附四校记）》，第749页。

④ ［南朝宋］范晔撰《后汉书》卷32《阴识传》，北京：中华书局，1965年，第1129-1130页。

⑤ 李明、刘呆运、李举纲主编《长安高阳原新出隋唐墓志》，北京：文物出版社，2016年，第52页。

⑥ ［南朝宋］范晔撰《后汉书》卷32《阴兴传》，第1130-1131页。

P. 4660《敦煌阴处士邈真赞并序》载："风云秀士，望重始平。"[①] 同卷《敦煌都毗尼藏主阴律伯真仪赞》载"前敦煌都毗尼藏主始平阴律伯真仪赞。……始平起仪（义），随宦敦煌。"[②] 我们认为，称始平郡望的敦煌阴氏是从南阳新野先迁徙到始平，后来又西徙敦煌。[③] 另据唐僖宗时期[④]抄写的 S. 2052《新集天下姓望氏族谱一卷并序》中记载"雍州始平郡，出四姓：冯、庞、宣、阴。……湖州吴兴郡，出十六姓：沈、钱、姚、吴、清、丘、放（施）、宣、萠、金、银、阴、洗、钮、木、丘明。"[⑤] 再结合敦煌文献中出现始平郡望的年代，我们认为敦煌的始平郡望是晚唐五代时期才形成的，而且称这一郡望的人群相对较少，影响有限。关于吴兴望的资料较少，暂不讨论。

敦煌阴氏最早是何时出现的，其发展脉络是怎样的？冯培红《汉晋敦煌大族略论》认为，阴氏为东汉时期由于避祸或征战等原因迁徙至河西并定居于此的中原汉室家族，并通过武力崛起。[⑥] 此说不确。我们根据汉简等材料研究发现，阴氏在敦煌的历史踪迹最早其实可以追溯到西汉时期，在马圈湾、悬泉等敦煌地区出土的汉简材料中，就多次记载到阴姓人物。如：

相私从者，敦煌始昌里阴凤，年十五，羊皮裘二领☐　羊皮绔二两☐　革履二两　☐（马·1146）[⑦]

☐里赵调　效谷步进里阴子公所贾钱五千☐（悬·I90DXT0110③：9）[⑧]

戍卒，何池耶里绿诩，年二十黍，上　益昌　府　绿诩代阴蓬　下（马·258）[⑨]

阴剩功　一斗一　一斗一　一斗一　一斗一　一斗一　一斗一　一斗一　一斗一　一斗一　一斗一　一斗一☐（马·1050）[⑩]

第一、二枚简的年代为西汉时期，说明当时在敦煌县、效谷县的乡里中都有阴姓人物居住，他们并非戍卒，而是有固定居所，应已定居在此。第三枚简在《敦煌汉简编年考证》中收录，据作者考证，将其年代系于新莽时期。简中出现的"绿诩代阴蓬"，当指省府戍卒轮换替代的情况。[⑪] 戍卒阴蓬的籍贯、去向等情况，因简文未载，不得而知。

---

① 郑炳林、郑怡楠辑释《敦煌碑铭赞辑释（增订本）》，上海：上海古籍出版社，2019 年，第 441 页。
② 郑炳林、郑怡楠辑释《敦煌碑铭赞辑释（增订本）》，第 570 页。
③ 郑炳林、郑怡楠辑释《敦煌碑铭赞辑释（增订本）》，第 634-635 页。
④ 王仲荦《〈新集天下姓望氏族谱〉考释》，北京大学中国中古史研究中心编《敦煌吐鲁番文献研究论集》第二辑，北京：北京大学出版社，1983 年，第 71-177 页。
⑤ 郑炳林《敦煌地理文书汇辑校注》，1989 年，第 323、327 页。
⑥ 冯培红《汉晋敦煌大族略论》，《敦煌学辑刊》2005 年第 2 期，第 100-116 页。
⑦ 张德芳《敦煌马圈湾汉简集释》，兰州：甘肃文化出版社，2013 年，第 337 页。此简中的"凤"字，书中录作"男"，误，今据简文改。
⑧ 甘肃简牍博物馆等编《悬泉汉简（一）》，上海：中西书局，2019 年，第 81 页。此简中的"阴"字，书中录作"陶"，误。汉简中的"阴"与"陶"二字，极易混淆，仔细对照简文，当释作"阴"。
⑨ 张德芳《敦煌马圈湾汉简集释》，第 351 页。
⑩ 张德芳《敦煌马圈湾汉简集释》，第 337 页。
⑪ 饶宗颐、李均明《敦煌汉简编年考证》，台北：新文丰出版公司，1995 年，第 137 页。

第四枚简的年代下限为东汉时期。通过上引简牍，我们可以发现，早期出现在敦煌地区的阴氏，他们的身份为普通百姓、戍卒等。

阴澹在前凉张茂时曾任敦煌太守，到张骏忌害阴氏门宗时，他从武威避居敦煌，后来成为敦煌人。据杨学勇《敦煌阴氏族源与郡望》研究，敦煌阴氏可能始于阴澹一支。[①] 北凉、北魏时期有敦煌人阴兴[②]，是河西地区的名士，以文学闻名。《魏书·刘昞传》载："刘昞，字延明，敦煌人也。……时同郡索敞、阴兴为助教，并以文学见举，每巾衣而入。"[③] 在西魏时期，敦煌阴氏家族参与285窟的营建，在该窟的北壁有阴苟生、阴无忌、阴胡仁、阴普仁等供养人题名，马德提出该窟的实际建造者就是敦煌阴氏家族。[④] 张景峰认为阴氏家族到东阳王统治瓜州时，因政治上追随敦煌的统治者，又与粟特史氏家族联姻而使其经济实力大增，因此阴氏家族供养人在石窟中排名位列第二，仅次于统治者。[⑤] 但之后至唐初，敦煌的阴氏人物鲜有见载于史籍者。P.2526《敦煌名族志》记载了唐前期敦煌大族阴氏的盛况，家族成员多人入仕，主要是担任武职，也有像阴嗣监一样任刺史等高官者。到晚唐五代时期，敦煌阴氏在叙述自己郡望时则出现多样化的情况。《敦煌碑铭赞辑释（增订本）》中共收录阴姓人物碑铭赞计11篇，涉及人物有8人，其中郡望称南阳新野的有1人，即阴嘉政；郡望称武威的有2人，即阴善雄、阴夫人；郡望称始平的有2人，即阴处士、阴律伯；称都护后裔的有2人，即阴文通、阴海晏；记载为敦煌的有1人，即阴法律。

在阴叔玉墓志出土以前，限于材料，有学者提出"敦煌的阴氏称为武威郡望，是在五代时期，而不是在五凉与唐代；张承奉之母阴氏从晚唐朝廷那里获得武威郡君太夫人的称号，可能五代阴氏就顺势改称武威郡望了。"[⑥] 不过这一观点并不正确，阴叔玉墓志的出土，为我们提供新的依据。现在看来至少在初唐时期，敦煌阴氏就有称郡望为武威者，以上观点可以更正。

北朝至隋代再到唐初，武威阴氏无论是在朝廷任官还是在河西地区，始终保持重要的政治地位与实力，有许多家族在当时社会影响很大。如从武力强宗到文学仕宦转变的阴铿家族[⑦]，成员中阴弘道，不仅在中央任太常博士，而且参与《大唐新礼》的纂修，有着深厚的文学造诣。再如军功世家阴嵩家族，其子赵郡公阴寿（云）历仕周隋，是

① 杨学勇《敦煌阴氏族源与郡望》，《寻根》2004年第4期，第96-100页。

② 据［北齐］魏收撰《魏书·索敞传》记载："初，敞在州之日，与乡人阴世隆文才相友。"（北京：中华书局，1974年，第1163页）《资治通鉴》卷123载："沮渠牧犍尤喜文学，以……索敞、阴兴为国师助教。"（北京：中华书局，1956年，第3877页）阴兴、阴世隆都记载为敦煌人，且均与索敞相友善，我们推测阴兴、阴世隆当为同一人，世隆或为阴兴的字。

③ ［北齐］魏收撰《魏书》卷52《刘昞传》，第1160-1161页。

④ 马德《敦煌莫高窟史研究》，兰州：甘肃教育出版社，1996年，第68-69页。

⑤ 张景峰《敦煌阴氏与莫高窟研究》，第73页。

⑥ 冯培红、孔令梅《汉宋间敦煌家族史研究回顾与述评（中）》，《敦煌学辑刊》2008年第4期，第68页。

⑦ 邵郁《出土石刻与晋唐时期武威阴铿家族研究》，《敦煌学辑刊》2022年第3期，第174-184页。

北朝时期武威阴氏的代表人物,[①] 参加过灭北齐、破突厥、平尉迟迥之乱等多场战事，立下赫赫战功，其卓越的军事才能在周隋政权中起到不可或缺的作用。因此，初唐时期敦煌阴氏自称郡望为武威，对于提升他们在政治上的地位以及提高他们在敦煌当地的声望均大有帮助。

总之，初唐时期在敦煌生活的阴氏，大致可以分为两支，一是自西汉时期就定居敦煌的阴氏；再就是从武威迁徙过来的阴氏。他们虽然在唐初也已发展成敦煌大族，但是却始终没有形成敦煌郡望，仍以武威为郡望。这就是为何志文中称志主为“武威郡人”的原因所在。目前所见的阴姓人物墓志中，尚未发现直接称志主郡望为敦煌的。

（2）明经及第

作为敦煌大族阴氏的子弟，阴叔玉与其父辈、同辈的入仕渠道不同，他是通过科举入仕的，也是我们目前所能见到的初唐时期敦煌地区明经擢第的唯一一人。

志文载“年廿六，明经及第”。阴叔玉卒于开元二十二年（734），享年五十岁，知其当生于武则天垂拱元年（685）。他考中明经的时间应在景龙四年（710）[②]。徐松《登科记考》卷四考证出景龙四年“进士五十二人：王翰（瀚）。知贡举：武平一。”[③] 许友根《〈登科记考补正〉考补》又补充该年进士科郑虔、明经科徐浚。[④] 王洪军根据《河南通志》卷 45《选举志》再补此年进士陈元光、方竦。[⑤] 据孟二冬估计，唐、五代科举的基本阵容（包括进士、明经、诸科、制科、武举等）约在三万人以上。[⑥] 徐松《登科记考》录存登科者近三千人，孟二冬《登科记考补正》辑补增加 1527 人，许友根、王洪军等又增补近千人。但以上诸家均未收录此人，阴叔玉可补《登科记考》。

志文称“君孝以扬名，文以会友。道惟一贯，学乃专门。”P. 2625《敦煌名族志》记载他“志敦经史，博览天听，奉国忠贞，承家孝悌”。结合这两个文献，可以看出阴叔玉不仅孝家忠国，而且有志于经史，通过科举的途径取得功名。无论《敦煌名族志》还是墓志，都突出强调一个“孝”字，客观反映了当时社会所重视的普遍价值观念。

阴叔玉之所以能够明经及第，我们认为除了个人努力之外，主要原因有两点：一是家族对于文化的重视及家族地位；二是唐初敦煌地区学校教育的发展。

五凉时期，敦煌阴氏对文化教育就非常重视，如阴兴就曾任河西大儒刘昞的助教，他对子弟的教育自然也有积极影响。西魏时期，阴氏作为经济上有实力的大族，参与 285 窟的修建。入唐以后，通过 P. 2625《敦煌名族志》的记载可以看出，阴氏家族俨

① 阴寿，墓志作阴云，实为同一人。《大隋使持节柱国司空公赵郡武公阴使君（云）墓志铭》录文参魏迎春、马振颖编著《凉州金石录》，第 487-491 页。

② 710 年共有三个年号：景龙、唐隆（六月改元）、景云（七月改元），但根据明经放榜的时间是在春季，阴叔玉及第时尚未改元唐隆，因此将其列为景龙四年庚戌科。

③ ［清］徐松撰，孟二冬补正《登科记考补正》，北京：北京燕山出版社，2003 年，第 179-182 页。

④ 许友根《〈登科记考补正〉考补》，南京：南京大学出版社，2011 年，第 153-154 页。

⑤ 王洪军《登科记考再补正》，桂林：广西师范大学出版社，2010 年，第 79-80 页。

⑥ ［清］徐松撰，孟二冬补正《登科记考补正》，自序第 12 页。

然发展成当地名族，该家族在文化上的表现首先是修窟造像。如贞观二十二年前后，阴义全、阴义本重修西魏第431窟，开启敦煌壁画的西方净土时代。在重绘壁画中，反映了阴氏家族对于佛教新思想及佛教艺术新内容的接受。到武则天时期，P.2005《沙州都督府图经》记载敦煌阴氏家族的阴嗣监和阴守忠通过刺史李无亏向朝廷献五色鸟、白狼等祥瑞，很明显是为武则天当皇帝制造舆论的。再加之延载二年（695）灵隐和阴祖联合敦煌当地大族塑造第96窟高达35米的弥勒大像，也迎合了武则天的意愿。因此武周时期，敦煌阴氏家族在仕宦上一路畅通，出现很多任官者，有些甚至做到刺史等级别。比如阴嗣监，在天授二年（691）时还是普通百姓，到开元年间，已经官至“正议大夫、北庭副大都护、瀚海军使、兼营田支度等使、上柱国”。这时候的阴氏家族，显然成为仕宦家族，在当时的敦煌社会占有重要地位。家族成员能够出仕为官，自然需要具备一定的文化知识，因此家族对文化的重视定当有所加强。除了家塾、私学对家族适龄子弟进行启蒙教育以外，阴氏家族雄厚的经济基础，也为阴氏子弟能够进入州县学安心学习提供物质保障。

唐高祖武德七年（624）二月己酉，诏“州县及乡皆置学校”，[①] 李正宇认为敦煌的学校历史自此始。[②] 根据P.2005《沙州都督府图经》的记载能够得知，在敦煌纳入唐朝版图后不久，就已经形成州学、县学、医学等完备的官学教育体系，私学也大为发展。州学的地址在敦煌城内，县学则紧挨着州学。《唐六典》对州县地方官学的员额有明确规定，沙州为下州，唐初沙州州学的规模为“经学博士、助教各一人，学生四十人。”[③] 敦煌为上县，县学规模为“博士一人，助教一人，学生四十人。”[④] 初唐时期，敦煌地区官学中使用的经学教材与中央规定的教材基本一致。从贞观四年（630）到永徽四年（653）历时二十多年编纂完成的《五经正义》的定本，是唐代科举考试的依据，也是儒家经典的权威版本，实现了儒家经学教材读本的统一。[⑤] 在朝廷颁布定本后的较短时间内，新版的《五经正义》就传到敦煌，成为州县学的教材。据许建平《敦煌经籍叙录》研究，经前人及作者考证，能够确定为开元及以前时代写本的敦煌文献中，与科举相关的经部文献众多，我们按照大、中、小经的顺序列举如下：《礼记》类写卷有郑玄《礼记注》，如P.3380《礼记注（大传、少仪）》等。《左传》类写卷有杜预《春秋左氏经传集解》，如P.4058C+2499《春秋左氏经传集解（僖公二十五年—二十六年）》、S.85《春秋左氏经传集解（文公十四年—十七年）》、S.6120《春秋左氏经传集解（宣公十四年）》等。《诗经》类写卷有P.2514郑玄《毛诗传笺（小雅鹿鸣之什）》、P.2506郑玄《毛诗传笺（小雅六月—吉日）》、S.498孔颖达《毛诗正义

① ［宋］司马光编著，［元］胡三省音注《资治通鉴》卷190，第5976页。
② 李正宇《唐宋时代的敦煌学校》，氏著《敦煌史地新论》，台北：新文丰出版公司，1996年，第173页。
③ ［唐］李林甫等撰，陈仲夫点校《唐六典》卷30《三府都护州县官吏》，1992年，第746-747页。
④ ［唐］李林甫等撰，陈仲夫点校《唐六典》卷30《三府都护州县官吏》，第752页。
⑤ 屈直敏《敦煌文献与中古教育》，兰州：甘肃教育出版社，2013年，第232-233页。

（大雅民劳）》等。《易》类写卷有王弼《周易注》，如 P. 2530《周易注（噬嗑卦—离卦）》、S. 12282+5992《周易注（涣卦—节卦）》等。《尚书》类写卷有孔安国《古文尚书传》，如 BD14681/S. 9935《古文尚书传（尧典、舜典）》、P. 2533《古文尚书传（禹贡—胤征）》、S. 2074《古文尚书传（蔡仲之命—立政）》等。《谷梁》类写卷主要是范宁的《春秋谷梁传集解》，如 BD15345《春秋谷梁传集解（桓公十七、十八年）》、P. 2536《春秋谷梁传集解（庄公十九年—闵公二年）》、P. 2486《春秋谷梁传集解（哀公六年—十四年）》等。《论语》类写卷有 P. 2548 白文《论语（先进、颜渊）》、S. 3339 郑玄《论语注（八佾）》、S. 7003A 何晏《论语集解（八佾）》、S. 618 何晏《论语集解（阳货、微子）》等。[①] 通过以上统计可以看出，永徽四年颁布的《五经正义》，大多都可以在敦煌找到流传的实例。明经考试所需要掌握的九经中，除了《周礼》《仪礼》《公羊》外，其他经部书籍也都能在敦煌文献中找到材料。这些材料不仅反映当时敦煌地区学校教育的发展情况，也为阴叔玉后来通过科举入仕提供良好的条件。阴叔玉能在科举上取得功名，正是唐初科举制度在看似地处偏远的敦煌全面贯彻和实施的有利证据。其实在唐初或安史之乱以前，长安与敦煌的关系还是比较密切的，两地在文化上的交流也相对频繁。

关于唐前期敦煌地区通过科举入仕的人物材料非常少，在传世文献中，几无记载，而借助敦煌文献，我们可以发现一些线索。敦煌文献中，在阴叔玉科举及第之前，仅有两位人物参与科举的记载，即翟通、李怀□。

翟通，是翟奉达的先祖，见于莫高窟 220 窟供养人题记，[②] 他的生活年代为隋末唐初，入唐后为“乡贡明经，授朝议郎、敦煌郡博士”。翟通卒于龙朔二年（662），我们推测他中乡贡明经的时间应该在太宗或高宗时期。乡贡在贡举中始终具有重要地位，是指于本籍报名的州县学生员，经州县考试合格后，严格按规定人数举送到尚书省参加科举考试的人。科目主要有明经、进士、明法，这些人又称为“宾贡”“宾荐”。

李怀□，莫高窟 332 窟《李克让修莫高窟佛龛碑》记载有“弟应制举□（人）□□□□□”，可知此人应为碑主李克让之弟，据该碑碑阴中排题名，碑主有四个弟弟：怀节、怀忠、怀恩、怀操，应制举者可能是其中一人。制举区别于常科，是皇帝临时下制或诏举行的考试。制科在高宗时还属草创阶段，到武则天时期，大开制科。武则天临朝称制后，从嗣圣元年到长安二年（684–702），共有 12 年举行制举，共 21 科。据《登科记考》记载，垂拱四年到天授二年（688–691）、长寿三年至万岁通天三年

① 许建平《敦煌经籍叙录》，北京：中华书局，2006 年。

② 第 220 窟甬道南壁小龛外西侧供养人题记：“大成元年己亥岁迁于三危镌龛圣容立（像）。唐任朝议郎、敦煌郡司仓参军子翟通，乡贡明经，授朝议郎、敦煌郡博士，复于两大像中造龛窟一所，庄严素质，图写尊容。至龙朔二年壬戌岁卒，即此窟是也。……九代曾孙节（度押衙）守随军参谋兼侍御史翟奉达检家谱……”敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，北京：文物出版社，1986 年，第 101 页。

（694-697），这两个时间段，制举都是连年举行。[①] 吴宗国分析，武则天大开制科的目的，除了选拔经世治国之才的需要，仍然具有收天下人心的性质。[②]《李克让修莫高窟佛龛碑》刊刻的时间是圣历元年（698），结合当时的时代背景，武则天大开制举，我们认为李克让的弟弟应制举的时间大体在武周时期，此时李氏家族在敦煌地区的发展比较繁荣，不仅重修石窟，家族成员在政治上也多有进步。

在阴叔玉明经及第以后，出现在敦煌文献中的与科举考试有关的人物有阴庭诫、张俅。

阴庭诫是《敦煌名族志》记载的阴嗣瑗之子，即阴叔玉的堂侄。敦煌文献中关于阴庭诫的记载还有几处。莫高窟第148窟《唐陇西李府君修功德碑》（又称《大历碑》）碑文末尾刻："时大历十一年（776）龙集景辰八月有十五日辛未建，妹夫乡贡明经摄敦煌州学博士阴庭诫"。[③] P.4638《大番故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记》载："皇祖讳庭诫，唐朝左骁骑、守高平府左果毅都尉、赐紫金鱼袋，前沙州乡贡明经。师经避席传授，次于曾参；师尔凭河好勇，承于子路。拟鹖冠之爪利，致果毅雄；选黄鹦之未调，缓飞乡贡。洋洋百卷，易简薄于《籯金》；袅袅五株，性静闲于肱股。岁次己未四月壬子朔十五日丙寅建。"[④] 阴庭诫为乡贡明经出身，并且在敦煌的州学担任博士，经学博士掌《五经》教授诸生，说明他对经类文献特别熟悉。他对当时敦煌教育事业的最大贡献就是对成书于神龙年间[⑤]李若立编纂的《籯金》进行改编。现存敦煌文献中《籯金》主要有三类共10个卷号，其中阴庭诫改编本存4个卷号。[⑥] 他改编《籯金》的目的一方面是为了教授学生、普及文化的需要，[⑦] 很大程度上更是使其适应于科举考试。阴庭诫所依据的李若立《籯金》的原本，极有可能就是阴叔玉从长安带到敦煌的。

张俅，也作张球、张景球。归义军时期的重要文职僚佐，曾任归义军掌书记等职。善属文，有邈真赞、状文等作品十余篇传世。P.2488《贰师泉赋》署"乡贡进士张俅撰"，关于这篇赋的作者，之前学界还存在张侠、张俅、未知何字等争议，但据杨宝玉最新研究，她认为这篇赋完全不见于敦煌文献且传播范围仅限敦煌，是非常典型的敦煌文学作品，作者与敦煌关系密切，当是活跃于唐后期的敦煌地区的能文之士。并且根据"乡贡进士"这一称呼，再结合时代背景，得出《贰师泉赋》作者就是张俅的看法，并

① ［清］徐松撰，孟二冬补正《登科记考补正》，第103-120、127-149页。
② 吴宗国《唐代科举制度研究》，北京：北京大学出版社，2022年，第67页。
③ 李永宁《敦煌莫高窟碑文录及有关问题（一）》，《敦煌研究》创刊号，兰州：甘肃人民出版社，1982年，第63-66页。
④ 郑炳林、郑怡楠辑释《敦煌碑铭赞辑释（增订本）》，第214-217页。
⑤ 郑炳林、李强《唐李若立〈籯金〉编撰研究（上）》，《天水师范学院学报》2008年第6期，第22-29页。
⑥ 魏迎春《敦煌写本P.2966和P.3363〈籯金〉残卷考释》，《敦煌研究》2014年第6期，第82-90页。
⑦ 郑炳林、李强《阴庭诫改编〈籯金〉及有关问题》，《敦煌学辑刊》2008年第4期，第1-26页。

分析了这篇作品的创作情形。[①] 作为张俅归义军初期所创作的作品，当时他大概还没有在藩镇中担任具体职务，署乡贡进士的目的，除了突出自己在身份标识与荣誉头衔之外，也避免了没有职衔的尴尬。后来，张俅也对《籯金》作了删减改编，形成新的版本系统，名《略出籯金》《籯金字书》，成为学生们学习的参考，助力科举，在当时的敦煌地区影响深远。随着他在归义军政权中的身份地位的逐渐提高，张俅对敦煌文教事业的发展总体贡献不小。

此外，很可能是受到阴叔玉明经及第的影响，开元天宝时期，在州县学读书的阴叔玉家族子弟不少，如 P. 3274《御注孝经疏》尾题“天宝元年（742）十一月八日于郡学写了。阴庭□□张处记”，[②] 从辈分上来看，题记中的“阴庭□”就是阴叔玉的子侄辈。其中阴庭诫还成为贡士，被州县推荐到尚书省参加科举考试，虽未中第，不过也得到乡贡明经的称号，并且担任敦煌州学的博士。到张氏归义军时期，也有阴氏子弟就学的记载。散 665《论语集解卷第一》尾题有“大中五年（851）五月一日，学生阴惠达受持诵读，书记”[③]。曹氏归义军时期的相关记载则更多，兹不赘述。

综上，可以看出阴叔玉的中第，不仅对本家族的科举仕进起到鼓舞作用，进而对敦煌地区教育事业的发展也产生积极的影响。

（3）平乡县尉

志文中记载的阴叔玉仕宦比较简单，只知道他明经及第以后，担任过平乡县尉一职。志文称“以明经擢第，调补邢州平乡县尉”，根据唐代科举录取及选官等情况，我们可以大致推算出他担任平乡县尉的时间。

平乡县，《旧唐书·地理志》邢州条载：“平乡，汉巨鹿郡，故郡城在今县北十一里。古巨鹿城，即今治也。隋改平乡县。”[④]《新唐书·地理志》载：“平乡，上。武德元年置封州，四年州废，来属。贞元中，刺史元谊徙漳水，自州东二十里出，至巨鹿北十里入故河。”[⑤] 唐代县分赤畿望紧上中下，县尉的品级各不相同。平乡属上县，《唐六典》记载：“诸州上县……尉二人，从九品上。”[⑥] 平乡县尉应该为从九品上。

唐代科举及第后，一般都要守选，而守选的年限因科目、等第不同而有所差异。据王勋成《唐代铨选与文学》研究，初盛唐时期，进士及第的守选年限一般为三年，也就是三选。而明经及第的守选时间分两种情况，一是明经及第后，选去任国子监大成，三年学习考核合格后就可以选官；再就是按吏部的常调进行铨选，通常是七年。对于明

① 杨宝玉《〈贰师泉赋〉作者考辨》，《敦煌学辑刊》2021 年第 4 期，第 14–21 页。

② 上海古籍出版社、法国国家图书馆编《法藏敦煌西域文献》第 22 册，上海：上海古籍出版社，2002 年，第 345 页。

③ 李正宇《敦煌学郎题记辑注》，《敦煌学辑刊》1987 年第 1 期，第 26–40 页。

④ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 39《地理志二》，第 1500 页。

⑤ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷 39《地理志上》，第 1014 页。

⑥ ［唐］李林甫等撰，陈仲夫点校《唐六典》卷 30《三府都护州县官吏》，第 752 页。

经及第举子的铨选授官，是在守选期满的第二年，也就是冬集的第二年春。[①] 具体到阴叔玉来说，志文中不见他任国子监大成的记载，又有“调补”二字，他应该属于按吏部常调进行铨选，也就是明经及第守选的第二种情况。他是景龙四年明经及第，到开元五年（717）春守选期满，同年参加冬集，次年春注官，因此他任平乡县尉的时间当不早于开元六年（718）。在开元二十六年，专门就考课下过敕文：“十二月十六日，敕：内外六品已下官，依旧待替。其无替者，五考后满停。”[②] 因此在开元二十六年之前，县级官吏的考课一般是四考为满，《新唐书·选举志》载：“凡居官必四考”。[③] 通常情况下，县尉最多四年考满就停任，最长不超过五年。照此推算，阴叔玉任平乡县尉的时间约在开元六年至十一年（718-723）。

科举及第者的释褐官，主要有两条路：（一）到州府任参军，或在外县任主簿或县尉。（二）留在长安京城任校书郎、正字。尤以第一条路比较普遍。[④] 基于中第者的整体素质及文化功底，唐前期明经出身的，释褐授县尉的情况比较多见。欧阳詹《同州韩城县西尉厅记》称：“自紧而上，簿、尉皆再命三命已往而授，资历至之而至也。上县而下，则自解褐授。”[⑤] 也说明上县以下的县尉，往往不需要太高的资历，解褐便可授官。在唐代县级机构中，县令是长官，统筹全县政务，其佐官有丞、主簿、尉。县尉虽居县级官员之末，但身份比较特殊，是具体负责处理县中各项事务的人。

县尉的职掌，在《唐六典》有记载：“亲理庶务，分判众曹，割断追催，收率课调。”[⑥] 县尉除了需要追捕盗贼，维护基层的社会治安以来，还有一个重要职责就是判决县中出入各级文书、管理者县中各曹佐吏。[⑦] 从敦煌文书P.2979《唐开元廿四年岐州郿县县尉牒判集》保存的县尉判辞、牒文等材料，可以使我们进一步了解县尉判决文书的职能。因此，县尉的选任，有个很重要的条件就是善属文，只有文笔好，担任县尉撰写判文时才能发挥优势。而明经以儒家经典为考试内容，中第者大多具有一定文化功底，因此阴叔玉能任县尉，很大程度上可能与他的文化素养及能力有关。志文中的“文以会友”“学乃专门”，以及《敦煌名族志》记载的“志敦经史，博览天听”，都是他个人能力与文化素养的客观反映。

阴叔玉在平乡县尉的任上，是有一定政绩的。志文称：“宽而栗，愿而恭。清实畏知，刚亦不吐。”前一句实际上是写他的个人品行：为人宽厚而又庄敬严肃，谨厚而有干办之才。后一句是说他任县尉时的表现：为官清正朴实但不张扬，处理事务不欺软怕

① 王勋成《唐代铨选与文学》，北京：中华书局，2021年，第71-78页。
② ［宋］王溥《唐会要》卷81《考上》，上海：上海古籍出版社，2006年，第1778页。
③ ［宋］欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷45《选举志下》，第1173页。
④ 赖瑞和《唐代基层文官》，北京：中华书局，2008年，第14页。
⑤ ［唐］欧阳詹撰《欧阳行周文集》卷5，四部丛刊初编本。
⑥ ［唐］李林甫等撰，陈仲夫点校《唐六典》卷30《三府都护州县官吏》，第753页。
⑦ 张玉兴《唐代县官与地方社会研究》，天津：天津古籍出版社，2009年，第136页。

硬。“宽而栗，愿而恭。”引自《尚书·皋陶谟》：“宽而栗，柔而立，愿而恭。”[①] “刚亦不吐”出自《诗经·大雅·烝民》：“柔亦不茹，刚亦不吐。不侮矜弱，不畏强御。”[②] 砺波护在《唐代的县尉》中专门讨论了唐代县尉的升迁途径，[③] 张玉兴通过对唐代 201 名县尉可考的迁转去向制作了《唐代县尉迁出官统计表》。[④] 根据数据我们能够看出，县尉迁转为监察御史及三省官职的比重要高于迁转为州县级官员。通常情况下，有政绩的县尉在仕途上应该有所迁转，但阴叔玉自开元十一年（723）前后任满以后，直到他去世的开元二十二年，一直没有再担任新的官职，个中原因，有待进一步讨论。

值得注意的是，开元时期的宰相张嘉贞，在武则天时期就曾任过“邢州平乡县尉”一职，《旧唐书》卷 99《张嘉贞传》载：“张嘉贞，蒲州猗氏人也。弱冠应五经举，拜平乡尉。”[⑤]《登科记考》记张嘉贞为光宅二年（685）明经科进士。[⑥] 他任平乡县尉的时间当在武周前期。张嘉贞与阴叔玉都是明经出身，又都曾在邢州平乡任县尉，二人身上诸多相似经历。且阴叔玉平乡县尉任满后回到长安，张嘉贞卒于开元十七年（729），之前也居住在长安，他们大约有六年的时间都生活在同一城市，不排除两人有交往的可能。

（4）撰者裴士淹

阴叔玉墓志的撰文者，志文载“朝散郎、行长安县尉裴士淹撰”。朝散郎，为从七品上文散官。长安为赤县，长安尉是从八品下。位高官卑谓之“行”，因此墓志称“行长安县尉”。

裴士淹，正史无传，其事迹散见于两《唐书》《资治通鉴》《酉阳杂俎》《大唐新语》《唐会要》《唐语林》等传世典籍及《唐郎官石柱题名》《华山碑颂题名》等石刻文献。《唐尚书省郎官石柱题名考》首次对裴士淹相关记载加以汇总，并指出《旧唐书·代宗纪》的一处错误。[⑦] 傅璇琮的《唐代翰林学士传论》一书中，对当时所能见到的有关裴士淹的文献进行梳理，辨别谬误，基本理清他的仕宦履历。[⑧] 天宝年间，任司封员外郎、司勋郎中。天宝十一载（752）以给事中充翰林学士，并知制诰。十四载（755）三月，以给事中裴士淹为黜置使，巡河北道。四月，黜陟使行部至范阳，安禄

① 顾颉刚、刘起釪《尚书校释译论》，北京：中华书局，2005 年，第 400 页。
② 程俊英译注《诗经译注》，上海：上海古籍出版社，1985 年，第 593 页。
③ ［日］砺波护《唐代的县尉》，《史林》1974 年第 5 期，第 705–731 页；后收入氏著《唐代政治社会史研究》，京都：同朋舍，1986 年，第 137–169 页。译文见黄正建译《日本学者研究中国史论著选译》第 4 卷《六朝隋唐》，北京：中华书局，1992 年，第 558–584 页。
④ 张玉兴《唐代县官与地方社会研究》，第 147–148 页。
⑤ ［后晋］刘昫等撰《旧唐书》卷 99《张嘉贞传》，第 3090 页。
⑥ ［清］徐松撰，孟二冬补正《登科记考补正》，第 99 页。
⑦ ［清］劳格、赵钺著，徐敏霞、王桂珍点校《唐尚书省郎官石柱题名考》，北京：中华书局，1992 年，第 326 页。
⑧ 傅璇琮《唐翰林学士传论》，沈阳：辽海出版社，2018 年，第 216–222 页。

山失礼而见。十五载（756）随玄宗幸蜀，以礼部侍郎出院。至德二载（757）春，在成都知贡举试。乾元三年（760）五月，撰《内侍陈忠盛神道碑》。宝应二年（762）三月，任兵部侍郎，撰《肃宗大宣孝皇帝哀册文》《章敬皇后哀册文》。永泰二年（766）八月，以检校礼部尚书裴士淹充礼仪使。大历五年（770）五月，贬礼仪使、礼部尚书裴士淹为虔州刺史。同年六月，《华岳碑颂》左侧题名刻："礼部尚书裴士淹出为饶州刺史，大历五年六月六日，于此礼谒。"① 饶州刺史，当是。九年（774），卒于温州刺史任上。②

我们通过新出土的墓志，又可以补充数条他的仕宦。本文重点讨论的《阴叔玉墓志》记载他在开元二十二年，任朝散郎、行长安县尉。国家图书馆收藏有天宝四载（745）《卢儇墓志》拓本，撰文者为裴士淹，当时的官职是水部员外郎。宝应二年十月《卫国公向公妻李氏墓志》为裴士淹撰文，当时其阶衔为大夫、行左散骑常侍、上柱国、绛郡开国公。③ 榆阳区古代碑刻艺术博物馆藏咸通十一年（870）《卢洵妻裴氏墓志》载："高祖士淹，当开元、天宝之际与明皇帝契君臣之分。为翰林学士，号为大手笔，遗文解范，至今在人。潼关不守，公从狩于蜀，马上侍明皇，语当时奸臣，公抉剔讽谕，以至犯颜终不顾，竟以是忌而不相，礼部尚书终位，赠司空。"④ 可知裴士淹卒赠司空。借助这些墓志，我们可以大致了解其早年的部分仕宦及卒后的赠官等情况，还能补充订正《新唐书·宰相世系表》裴士淹一支的四代世系。

裴士淹传世的作品不少，《全唐文》收录有《内侍陈忠盛神道碑》《肃宗大宣孝皇帝哀册文》《章敬皇后哀册文》《对大夫祭判》《对不供夷盘判》。后两篇，傅璇琮认为："似为吏部诠试时所作，具体年月不详。"⑤ 诗作仅见两首，《全唐诗》存1首《白牡丹》（录自《酉阳杂俎》）；孙望辑录、陈尚君修订《全唐诗补逸》补1首《游石门洞》（录自《永乐大典》）。《白牡丹》诗云："长安年少惜春残，争认慈恩紫牡丹。别有玉盘承露冷，无人起就月中看。"⑥《游石门洞》诗云："溪竹乱花鸟，是月春将暮。登栈过崖畔，空间瞻瀑布。千龄无断绝，百尺恒奔注。高岩进似珠，半壁洒如雾。澹滟水澄澈，欹倾石回护。药房森自闲，苔径窅谁遇。天翠落深沼，云华生轻树。班轮齐效功，严马何能喻。胜迹盖为寡，斯游诚可屡。谢公镌旧词，安得寝章句。"⑦ 这些都是研究唐代文学史的重要资料，对于探索裴士淹的写作风格也大有帮助。

---

① 张江涛编著《华山碑石》，西安：三秦出版社，1995年，第257页。
② 郁贤皓《唐刺史考全编（增订本）》卷150《江南东道》，南京：凤凰出版社，2022年，第2070页。
③ 卫国公向公妻李氏墓志，目前尚未刊布，感谢裴新辉惠示该墓志拓本。《新唐书·宰相世系表》载："士淹，礼部尚书，绛郡公。"据此墓志可知，裴士淹封绛郡公的时间当在宝应二年（762）及之前。
④ 卢洵妻裴氏墓志，榆阳区古代碑刻艺术博物馆藏石，感谢裴新辉惠示此墓志拓本。
⑤ 傅璇琮《唐翰林学士传论》，沈阳：辽海出版社，2018年，第222页。
⑥ ［唐］段成式撰；许逸民校笺《酉阳杂俎校笺》，北京：中华书局，2015年，第1384页。
⑦ ［明］解缙撰《永乐大典》卷13074，台北故宫博物馆藏明嘉靖隆庆间内府重写本。

三、相关时间的判定

通过前文对阴嗣玉即阴叔玉的考察，以及对阴叔玉墓志关键内容的重点解读，我们能够大致了解敦煌人阴叔玉的生命历程。阴叔玉墓志还有一个很重要的价值就是它或许可以为解决敦煌学研究中有些悬而未决的问题提供新的线索，如 P. 2625《敦煌名族志》的撰写时间、莫高窟第 217 窟的营建时间等。

P. 2625《敦煌名族志》，原卷前后残缺，现存张、阴、索三氏相关内容，其中阴氏内容完整。关于这件文书的撰写时间，目前学界还存在争议，大体有三种观点，即池田温景龙四年（景云元年，710）说、[①] 陈国灿神龙元年（705）之后不久说、[②] 郑炳林开元十一年至十五年（723-727）说。[③] 刘安志认同池田温说，结合有邻馆文书并考吐鲁番文书 TAM506 中的阴嗣环与《敦煌名族志》阴嗣环为同一人。[④] 但我们通过《敦煌名族志》记载的“（阴仁干）次子嗣监……唐见任正议大夫、北庭副大都护、瀚海军使、兼营田支度等使、上柱国”，与有邻馆 12 号文书背面记载的“牒检校北庭都护借紫金鱼袋阴……大使延王在内”进行对比，发现检校北庭都护阴，与阴嗣环的“昭武校尉、岐州邵吉府别将”品级相差太大，当非一人。却很可能是阴嗣监，他在开元年间由北庭副大都护升任北庭都护，任都护的时间上限为开元十五年（727）。张景峰考证认为，阴修己任“节度使差专知本州军兵马”一职的时间在开元九年十月至十一年四月（721-723）间王君㚟代河西节度使时。[⑤] 他赞同郑炳林的观点。

随着阴叔玉墓志的出土，为判定 P. 2625《敦煌名族志》的撰写时间提供了新的证据。志文中明确记载阴叔玉任邢州平乡县尉一职，我们根据志文的整体内容结合唐初的选官制度，考证出阴叔玉任平乡县尉的时间约在开元六年至十一年（718-723）。而《敦煌名族志》记载阴嗣玉为“现任邢州平乡县尉”，因此写卷的撰写大约在这个时间及以后，不会相差太远。池田温和陈国灿的观点可能不确，综考阴叔玉、阴嗣监的仕宦履历，我们发现 P. 2625《敦煌名族志》的撰写时间应该在开元十一年当年或之后不久，而不晚于开元十五年，实际上更接近郑炳林的观点。

---

① ［日］池田温《唐朝氏族志研究——关于〈敦煌名族志〉残卷》，《北海道大学文学部纪要》第 13 卷第 2 期，1965 年，第 3-64 页；辛德勇译文见氏著《唐研究论文选集》，北京：中国社会科学出版社，1999 年，第 68-121 页。

② 陈国灿《武周瓜沙地区吐谷浑归朝案卷研究》，氏著《敦煌学史事新证》，兰州：甘肃教育出版社，2002 年，第 167-197 页。

③ 郑炳林、安毅《敦煌写本 P. 2625〈敦煌名族志〉残卷撰写时间和张氏族源考释》，《敦煌学辑刊》2007 年第 1 期，第 1-14 页。

④ 刘安志《唐代安西、北庭两任都护考补——以出土文书为中心》，《武汉大学学报（人文科学版）》2001 年第 1 期，第 62-66 页，收入氏著《敦煌吐鲁番文书与唐代西域史研究》，北京：商务印书馆，2011 年，第 343-353 页。

⑤ 张景峰《敦煌阴氏与莫高窟研究》，第 371-377 页。

唐前期总共三次编修氏族志，分别是贞观六年至十二年（632-638）编纂的《氏族志》、永徽六年至显庆四年（655-659）编纂的《姓氏录》、神龙三年至开元二年（707-714）编纂的《姓族系录》。每次编纂氏族志都有特殊的时代背景。编纂《姓族系录》时正值武后退位以后，李唐复兴，其目的主要是为了消除武后时代的色彩，重塑贞观治世的面貌。而通过对P.2625《敦煌名族志》内容分析，文书所记载人物的官职，均写作“唐任”“现任”，只字不提武周时期的任官，可见在撰写时是有一定忌讳的，刻意淡化武周色彩，符合当时的政治形势。池田温称“《敦煌名族志》注重官品和限制登载者等情况和氏族志的内容是一致的，足以证明其修撰时间同中央编纂《姓族系录》有联系”。[①] 他认为《敦煌名族志》是为中央编纂《姓族系录》提供的素材，但这一观点是基于他对《敦煌名族志》撰写年代判断错误所得出的。从我们最新的考证来看，很明显《姓族系录》成书在前，《敦煌名族志》撰写在后，后者依据参考前者而撰写的可能性更大。

莫高窟第217窟位于南区南段第二层，是一个殿堂窟，窟内绘有尊胜经变、金刚经变、观无量寿经变等壁画，该窟建成后又经重修，窟内有刘氏、阴氏等供养人题记。关于217窟的建窟年代，学术界众说纷纭，主要有神龙之前说（贺世哲）、神龙年间说（段文杰）、神龙前后说（樊锦诗、刘玉权）、景云年间说（《敦煌石窟内容总录》）、神龙至景云年间说（史苇湘）、8世纪初说（马德）等观点。张景峰《敦煌阴氏与莫高窟研究》中专门有一章写《武周时期的阴家窟第217窟》，文中不仅对前人观点进行归纳总结，更重要的是，他通过对窟内所绘壁画内容的解读、对供养人画像的分析以及结合敦煌写卷相关题记的记载，最终得出第217窟的营建年代当在武周天册万岁元年（695）之后至圣历三年（700）年间。在神龙至景龙二年间的某年，阴嗣玉等对该窟进行重修，晚唐时期刘氏家族又重修此窟。[②] 这是目前学界对于217窟营建年代的最新研究成果。

因为第217窟供养人题记中出现“嗣玉”的人名，我们借助阴叔玉墓志及P.2625《敦煌名族志》的记载，可以对该窟的始建时间再作进一步推理。

第217窟西壁龛下共有两层壁画，张景峰对此进行过专门研究，暴露于外的供养人画像属于表层壁画，其下方还有一层底层壁画。[③] 西壁龛下北侧画男供养人像十身，其中第十身供养人像已模糊不清，但旁边有题记“……品子嗣玉/……男嗣玉”，[④] 这则题记在伯希和《敦煌石窟笔记》中记载为“□□□品子嗣玉/□男嗣主”，[⑤] 嗣主当为嗣玉之误抄。伯希和在这条题记前解释到“这同一条题识涉及了先前时代”，很明显伯希

① ［日］池田温《唐朝氏族志研究——关于〈敦煌名族志〉残卷》，第104页。
② 张景峰《敦煌阴氏与莫高窟研究》，第138-260页。
③ 张景峰《敦煌莫高窟第217窟主室供养人画像调查新发现》，《敦煌研究》2016年第2期，第32-39页。
④ 敦煌研究院编《敦煌莫高窟供养人题记》，第100页。
⑤ ［法］伯希和著，耿昇译《伯希和敦煌石窟笔记》，兰州：甘肃人民出版社，2007年，第122页。

和已经注意到这条题记实际上书写时间不同。我们认为“品子嗣玉”题记的书写时间要晚于“男嗣玉”，除了表层、底层的区别以外，二者在年龄上也有所差别。品子，以文武官六品以下，勋官三品以下、五品以上成年子充。据王永兴《敦煌唐代差科簿研究》研究：唐前期，天宝三年以前，中男的年龄是十六到二十岁，男子成丁的年龄是二十一岁。[①] 因此阴嗣玉所处的时代，任品子者，年龄当在二十一岁及以后。又据《阴叔玉墓志》载“年二十六，以明经擢第”，明经及第以后，题记中再写“品子”似乎就不合时宜了，故根据题记中“品子嗣玉”可以推测，第 217 窟在阴叔玉二十一岁至二十六岁（705–710）间有过一次重修，又因为题记中没有出现武周新字，因此重修时间可以缩短到武后退位之后到景龙四年春季阴嗣玉中明经之前。而“男嗣玉”的年代则更早，当时他还不具备品子的资格，应当在他二十一岁之前，也就是 705 年之前，所以将第 217 窟的始建时间定在武周时期应无问题。

因此我们认为，第 217 窟最初营建于武周时代，当时敦煌阴氏家族正处于鼎盛时期。石窟建成后不久，武后退位、李唐中兴，在神龙元年至景龙四年间（705–710），为适应时局的变化，阴氏家族对该窟进行过一次重修。至于晚唐时期刘氏家族的再次重修，仍有可探讨的空间。

四、馀论

阴叔玉是唐前期敦煌阴氏家族的代表性人物，在敦煌文书、莫高窟壁画题记中都有相关记载，借助于近年西安出土的《阴叔玉墓志》，我们可以对他的生平及当时阴氏家族的发展状况有更深入的了解。阴叔玉生于武则天时期，卒于开元后期，他在景龙四年（710）明经及第，开元年间任邢州平乡县尉，任满后回到长安，定居皇城西墙边的颁政坊，死后葬于高阳原，子孙仍在长安生活。在对志文解读时，还有几个问题无法说清，如裴士淹与志主或阴氏家族的关系、高阳原是否有其他敦煌阴氏成员的墓地等，只能留待将来。最后我们想对今后的敦煌学相关碑铭研究谈三点看法：一，墓志中籍贯没有提到敦煌的，未必不是敦煌人，有些可能以河西或中原某地为郡望自称；二，敦煌人迁到长安、洛阳等地定居后，他们与敦煌当地的联系如何，需要注意；三，对敦煌相关碑铭的解读，在利用传世典籍的基础上，还应该多关注敦煌写卷及石窟壁画等材料。

① 王永兴《敦煌唐代差科簿研究》，《历史研究》1957 年第 12 期，第 71–100 页，后收入沙知、孔祥星编《敦煌吐鲁番文书研究》，兰州：甘肃人民出版社，1984 年，第 289–336 页。

“层累造成”的高欢家族世系

——以高氏家族墓志所见“饰官”与“改名”为中心

邹芳望

（兰州大学　敦煌学研究所，甘肃　兰州　730020）

摘要：高欢家族并非出自渤海高氏，其与渤海高氏谱系的结合，肇端于高欢脱离尔朱氏控制，东向河北地区，与冀州渤海土著强宗高昂高乾兄弟合作之时。在他们编排的谱系中，高欢一族并未收于共同主导了这次宗族结合的高昂曾祖高展名下，而是排定在高展弟高泰之后，高欢曾祖高湖也就与北魏名臣高允的父亲高韬成了亲兄弟。但当时只是初步排定，之后在北魏末、东魏和北齐的各个时期，高欢家族对其先世的谱系信息的各个方面不断进行调整、修饰、完善，通过出土文献中所见高欢家族各阶段的碑刻墓志材料，可见其斧凿之迹。最终这一谱系定格在北齐史臣魏收的《魏书》之中，并在唐代高欢家族后裔高士廉一支的谱牒中得到继承。

关键词：高欢　渤海高氏　世系塑造　中古士族　谱牒

中图分类号：K239.2　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2023）02-0193-12

高欢家族世系伪造的问题，是中古家族史和北朝史研究的一个热点，民国以来众多学者在此耕耘，发表了一批高水平的成果。[①]除了张金龙等少数学者，大多数研究者都

收稿日期：2022-03-03

基金项目：兰州大学中央高校基本科研业务费专项资金资助优秀研究生创新项目“中古士族的交游仕进与家学门风”（21lzujbkyxs016）；国家社科基金冷门绝学研究专项学术团队项目“敦煌河西碑铭与河西史研究”（21VJXT002）

作者简介：邹芳望（1991-　），男，贵州遵义人。博士研究生，主要从事中古士族文化、石刻文献研究。

① ［日］滨口重国《高斉出自考——高歓の制霸と河北の豪族高乾兄弟の活躍》，氏著《秦漢隋唐史の研究》下卷，东京：东京大学出版会，1966年，第685-736页。周一良《领民酋长与六州都督》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第20本上册，上海：商务印书馆，1948年，第75-92页，收入氏著《魏晋南北朝史论集》，北京：北京大学出版社，1997年，第190-214页；缪钺《东魏北齐政治上的汉人与鲜卑冲突》，氏著《读史存稿（增订本）》，北京：北京大学出版社，2017年，第239-256页；原载四川大学史学系编印《史学论丛》1949年第1期，第1-10页。吕春盛《北齐政治史研究——北齐衰亡原因之考察》，台湾大学文史丛刊，1987年，第13-25页。李培栋《高欢族属家世辨疑》，氏著《魏晋南北朝史缘》，上海：学林出版社，1996年，第85-94页。陈群《渤海高氏与东魏政治》，《中国史研究》1997年第5期，第30-33页。仇鹿鸣《“攀附先世”与“伪冒士籍”——以渤海高氏为中心的研究》，《历史研究》2008年第2期，第60-74页。姜望来《论“齐当兴，东海出天子”——兼论高齐氏族问题》，《魏晋南北朝隋唐史资料》第26辑，武汉：武汉大学文科学报编辑部，2010年，第62-75页。张金龙《高欢家世族属真伪考辨》，《文史哲》2011年第1期，第47-67页。邹芳望《高树生夫妇墓志与高欢家族之追崇先世、迁葬先茔》，《敦煌学辑刊》2022年第2期，第169-179页。

在一些基本问题上达成了共识，如确定高欢并非来自渤海高氏，现今史籍中所载的高欢家族谱系乃是出于伪造，但是在一些具体的细节上，仍然众说纷纭，缪钺主张高欢将其父冒附于无子的渤海高氏高谧之后，更多的学者则对此提出修正，认为是整个高湖一系冒入了高泰名下，与真正的高泰之子高韬比肩为兄弟行，滨口重国、吕春盛、姜望来等学者均持这种观点。至于高欢家族是如何将谱系嫁接到高泰名下，如何与渤海高氏成为了同宗，这一谱系如何最终成型，学界尚缺乏一个深入的研究。仇鹿鸣的《“攀附先世”与“伪冒士籍”——以渤海高氏为中心的研究》一文虽有所涉及，但是在探讨“伪冒士籍”这一问题是，主要是据高丽高氏冒入渤海高氏的事例进行论证，于高欢一支，除了沿袭前人的观点外，着墨不多。有鉴于此，本文拟通过梳理相关史料，并借鉴前辈学人的研究成果，以出土文献所见高欢家族对先世官职的修饰和名字的修改为切入点，考察在高氏家族谱系未定型以前，在不同时间节点呈现出的不同面貌，观其流变，以期增进我们对高欢家族谱系生成过程的认识。。

事实上，以往的研究者常常将反映高欢家族谱系信息的各种材料混杂在一起进行讨论，虽然也能得到一些有价值的结论，但是在不分辨史源和时代先后的情况下，常常会使得论述变得纠缠不清，反倒不利于相关问题的疏通证明。本文将从历时性的角度，先确定高欢一系进入渤海高氏谱系的年代，再探讨这一谱系得到行用的时间，以及在魏齐之际历次行用中对谱系的调整和修饰。在史源方面，首先要明确最早的材料来自于高齐建国后高欢家族的墓志材料，这是最原始可靠的一手材料，其次是《魏书》的记载，《魏书》成书于北齐，其对高欢家族的记载有为现实政治服务的需要，再其次是《北齐书》、《北史》的材料，最后是高欢家族后世尤其是高士廉一支的谱牒材料。只有正确认识不同材料的时间性，才能有效地提炼出高欢家族不断修饰谱系的蛛丝马迹，为我们讨论“高欢家族世系伪造”这一问题奠定一个可靠的基础。

一、高欢家族与渤海高氏结合的时间

高欢家族世系的伪造，必定是在高欢发迹以后才进行的，在高欢之前，高氏一族既无伪造世系的需求也无此能力。高欢之初起在孝昌元年往投杜洛周，而真正的人生转机在投奔尔朱荣以后得到尔朱荣的宠信，得以出任晋州刺史，在尔朱荣被诛以后，高欢从尔朱兆那里得到了葛荣余众的领导权，并得到允许率众前往“山东”就食。[①]《北史·齐神武纪》云：

> 葛荣众流入并、肆者二十余万，为契胡陵暴，皆不聊生。大小二十六反，诛夷者半，犹草窃不止。兆患之，问计于神武。……兆以神武为诚，遂以委焉。……乃建牙阳曲川，陈部分。……兵士素恶兆而乐神武，于是莫不皆至。居无何，又使刘

① 高欢发迹史参见王怡辰著《东魏北齐的统治集团》，台北：文津出版社，2006 年，第 41–133 页。

贵请兆。以并、肆频岁霜旱，……请令就食山东，待温饱而处分之。兆从其议。……神武乃自晋阳出滏口。……兆心腹念贤领降户家累别为营。神武伪与之善，观其佩刀，因取之以杀其从者，尽散。于是士众咸悦，倍愿附从。①

从此，高欢手握强兵，又脱离了尔朱氏的控制，成为了当时能够左右天下局势的一方势力。当是时，高欢东向山东，名义上仍是尔朱氏一方，因此“扬声以讨（高）乾为辞”，这就必然会与高乾兄弟发生关系，同时这也是记载中高欢与渤海高氏高乾的第一次接触。

高乾一支是当时河北地方豪强的代表性人物，其父高翼“豪侠有风神，为州里所宗敬。孝昌末，葛荣作乱于燕、赵，朝廷以翼山东豪右，即家拜渤海太守。至郡未几，贼徒愈盛，翼部率合境，徙居河、济之间。魏因置东冀州，以翼为刺史，加镇东将军、乐城县侯。及尔朱兆弑庄帝，翼保境自守”。高乾本人“少时轻侠，数犯公法，长而修改，轻财重义，多所交结”，河阴之变以后“乃率河北流人反于河、济之间，受葛荣官爵，屡败齐州士马”。后被孝庄帝招降，但不见容于尔朱氏，于是回乡“招纳骁勇”，②及孝庄帝杀尔朱荣，高乾“驰赴洛阳。庄帝见之大喜，以乾兼侍中，加抚军将军、金紫光禄大夫，镇河北。又以弟昂为通直散骑常侍、平北将军。令俱归，招集乡闾，为表里形援。帝亲送于河桥上，举酒指水曰：‘卿兄弟冀部豪杰，能令士卒致死。’”③ 其弟高慎，太昌初“时天下初定，听慎以本乡部曲数千人自随”。④ 高乾三弟高昂“还本乡，招集部曲。……所在义勇，竞来投赴”。又“随高祖讨尔朱兆于韩陵，昂自领乡人部曲王桃汤、东方老、呼延族等三千人。高祖曰：‘高都督纯将汉儿，恐不济事，今当割鲜卑兵千余人共相参杂，于意如何？’昂对曰：‘敖曹所将部曲练习已久，前后战斗，不减鲜卑。’”⑤ 高乾四弟高季式“自领部曲千余人，马八百匹，戈甲器仗皆备，故凡追督贼盗，多致克捷”。⑥ 由此可见，高乾高昂一门父子兄弟，均在地方上声望卓著，具有号召力，且掌握着一支很有战斗力的部曲武装。

高欢初来河北，若要站稳脚跟与尔朱氏相抗衡，就不得不与以渤海高氏家族高乾、高昂兄弟为代表的河北地方势力相合作。高欢与渤海高氏结为宗族最有可能萌芽于此时。姜望来注意到了《北史·李元忠传》的记载：

会齐神武东出，元忠便乘露车载素箏浊酒以奉迎。……谓神武曰：“天下形势可见，明公犹欲事尔朱乎？”神武曰：“富贵皆由他，安敢不尽节。”元忠曰：“非英雄也。高乾邕兄弟曾来未？”是时，高乾邕已见，神武因给曰：“从叔辈粗，何

① ［唐］李延寿撰《北史》卷6《齐本纪上》，北京：中华书局，1974年，第213–214页。
② ［唐］李百药撰《北齐书》卷21《高乾传》，北京：中华书局，1972年，第289–290页。
③ ［唐］李延寿撰《北史》卷31《高祐传附高乾传》，第1141页。
④ ［唐］李百药撰《北齐书》卷21《高乾传附高慎传》，第292–293页。
⑤ ［唐］李百药撰《北齐书》卷21《高乾传附高昂传》，第294页。
⑥ ［唐］李百药撰《北齐书》卷21《高乾传附高季式传》，第296页

肯来?”元忠曰：“虽粗，并解事。”神武曰：“赵郡醉!”使人扶出，元忠不肯起。①

高乾邕即高乾，姜望来因此得出结论：“北魏节闵帝普泰元年高欢与李元忠言及高乾兄弟时谓之‘从叔辈’，说明此时高氏已标称渤海郡望，否则不会有称高乾‘从叔辈’之语，而从此‘辈’字，似又可见高欢并不以高乾为近属，不过因年辈称为从叔而已，而且无论李元忠、高欢之问对还是高欢出山东时高乾之议论，均无任何强调二高为同祖近属之痕迹。”② 从事实层面来说，这一推论无疑是正确的。然而，高欢何以突然标举渤海郡望，具体又是怎样与高乾兄弟扯上宗属关系的，则不得其详。实际上二人本传中已有明确记载。

据《北史·高乾传》：

属齐神武出山东，扬声以讨乾为辞，众情惶惧。乾……乃间行，与封隆之子子绘，俱迎于滏阳。因说神武曰：“尔朱氏酷逆，痛结人神，凡厥生灵，莫不思奋。明公威德素著，天下倾心，若兵以忠立，则屈强之徒不足为明公敌矣。鄗州虽小，户口不减十万，谷秸之税，足济军资。愿公熟详其计。”神武大笑曰：“吾事谐矣!”遂与乾同帐而寝，呼乾为叔父。乾旦日受命而去。③

又《高昂传》：

神武至信都，（高乾）开门奉迎。昂时在外略地，闻之，以乾为妇人，遗以布裙。神武使世子澄以子孙礼见之，昂乃与俱来。④

高乾兄弟最初起事即站在反对尔朱荣的立场，后虽降于尔朱氏拥立的孝庄帝，并深相托付，但与尔朱氏始终不能相容，孝庄帝为尔朱氏所弑后，高乾兄弟在冀州杀尔朱氏派来的监军，为孝庄帝举哀，更是公然站在尔朱氏的对立面。此时高欢拥大军西来，名义上仍是奉尔朱兆的命令，高乾如不能与高欢相协，顷刻就有覆亡之祸，故而高乾远迎高欢，见面即以反尔朱氏自立为辞，且愿意提供粮草军资为助。从高欢的角度来说，此时刚刚脱出尔朱兆的控制，拥兵自立，如何在河北站稳脚跟实是第一要务，能够与河北土著强宗的渤海高氏结盟是不可多得的上佳选择。因此两人一拍即合，双方因同姓同盟而结为同宗，是顺理成章的事情。在排定谱系以后，高乾成了高欢名义上的叔父。同时，结为同宗又是双方同盟关系的一种保证和纽带，性格桀骜如高昂，不肯轻易自下于人，在高欢遣世子高澄“以子孙礼见之”后，也接受了双方的合作关系。可见结为同宗这一手段，在当时来说是具有重要的现实意义的。

有趣的是，在他们编排的这一个谱系中，高欢一族并没有被收入在共同主导了这次宗族结合的高乾所在的乾曾祖高展一支下面，而是排定在高展弟高泰之后，高欢曾祖高

① ［唐］李延寿撰《北史》卷 33《李灵传附李元忠传》，第 1202–1203 页。
② 姜望来《论“齐当兴，东海出天子”——兼论高齐氏族问题》，第 74 页。
③ ［唐］李延寿撰《北史》卷 31《高祐传附高乾传》，第 1141–1142 页。
④ ［唐］李延寿撰《北史》卷 31《高祐传附高昂传》，第 1145 页。

湖也就与高允的父亲高韬成了亲兄弟，但高欢家族与高乾一支关系密切，而与高韬之后则全不见来往，形成了鲜明的反差。还需要特别说明的是，通过以上分析可以看出，高欢与高乾这种宗族结合的方式，与我们通常所称的伪冒士族的情况尚有一定的距离，而更像是一种经双方同意的利益结合，与历史上“通谱联宗”的现象更为接近，这一点作者将另文专门讨论。

二、高欢家族对本族先世的谱系塑造
——以高湖、高树生为例

由前论我们可以断言，高欢家族进入渤海高氏谱系的时间就在节闵帝的普泰元年，具体说是当年上半年，高欢与高乾会面之后。但当时正是戎马倥偬之际，很多谱系中的细节恐尚无暇釐清，到次年，高欢入洛，拥立孝武帝，改元太昌以后，局势初定，高欢开始追崇过世宗亲，为在世的同宗加官进爵并将分葬在各地的一部分亲属迁葬到洛阳，[①] 这时才有机会对他的世系进行塑造和修饰，而这个经过初步整理的谱系信息，就反应在了当时被迁葬者的碑志之中。现在能见到的这一阶段的碑志材料只有高欢父高树生的墓志。据《高树生墓志》：“祖讳湖，燕散骑常侍、征虏将军、燕郡太守。归国，为凉州镇将、河东侯。”这是现存各种史料中能见到的对高湖最早的记载，但这一记载与我们通常所依据的《魏书·高湖传》的记载却有一定的差异：

> 高湖，字大渊，勃海蓨人也。……少历显职，为散骑常侍。登国十年，垂遣其太子宝来伐也，湖言于垂……言颇切厉。垂怒，免湖官。……宝立，乃起湖为征虏将军、燕郡太守。宝走和龙，兄弟交争，湖见其衰乱，遂率户三千归国。太祖赐爵东阿侯，加右将军，总代东诸部。世祖时，除宁西将军、凉州镇都大将，镇姑臧，甚有惠政。年七十，卒。赠镇西将军、秦州刺史，谥曰敬。[②]

据《传》文，高湖在燕曾为散骑常侍，又为征虏将军、燕郡太守，入魏以后，获封东阿侯，做过右将军，后又为宁西将军、凉州镇都大将。这份记录与《高树生墓志》已有不同，“右将军”“宁西将军”均为志文所无，而“东阿侯”“凉州镇都大将”墓志作“河东侯”“凉州镇将”，此外两种记录中间还藏有更大的玄机，即树生墓志没有记载高湖的赠官与追谥，我们知道赠官和追谥是来自皇帝和朝廷的饰终重典，是死者子孙显示宗族荣宠的夸耀之资，就《高树生墓志》而言，在此高湖名讳官爵之后就详细记录了其子高谧在太昌元年所得的赠官与赠谥，墓志的缺载，只能说明在高树生迁葬并撰写这方墓志的永熙二年，高湖并无赠官与谥号可言。《魏书》的记载，乃是出于后来的夸饰，即如“镇将”与“镇都大将”的差异也当作如是解。但这种记载的不同关涉到

① 邹芳望《高树生夫妇墓志与高欢家族之追崇先世、迁葬先茔》，第169–179页。

② ［北齐］魏收撰《魏书》卷32《高湖传》，北京：中华书局，1974年，第751–752页。

高齐皇室的先世，绝非魏收个人敢于率尔操觚的，其内容当有所本。

再检高氏家族的其他出土文献，《高盛碑》所述先世事迹有："燕散骑常侍、殿中尚书。入国为凉州镇都大将、东阿侯。"① 又高盛侄《高建墓志》："曾祖湖，燕散骑常侍、吏部尚书，魏凉州镇都大将、秦州刺史、东阿侯。"②《高盛碑》残缺，今已无从得见碑文所记载的这位高氏先祖的名讳，但参照《魏书·高湖传》和高氏家族墓志所载高湖事迹，此处缺失的名字必是高湖无疑。高盛卒于东魏天平三年、高建卒于北齐天保六年，二人的墓志中记载的高湖官职又是另外一番光景。下面以表格的形式，将四份记录分类列举出来：

高氏诸碑传载高湖官爵对照表

	撰成时间	在燕官职	入魏官职	授爵	赠官	赠谥
《高树生墓志》	北魏永熙二年（533）	散骑常侍、征虏将军、燕郡太守	凉州镇将	河东侯	无	无
《高盛碑》	东魏天平三年（536）	散骑常侍、殿中尚书	凉州镇都大将	东阿侯	无	无
《高建墓志》	北齐天保六年（555）	散骑常侍、吏部尚书	凉州镇都大将、秦州刺史	东阿侯	无	无
《魏书·高湖传》	天保五年初成，孝昭帝、武成帝时两次修改	散骑常侍、征虏将军、燕郡太守	右将军、宁西将军、凉州镇都大将	东阿侯	镇西将军、秦州刺史	敬

由上表可知，对高湖历官、事迹的记载，从最初的《高树生墓志》到定型期的《魏书·高湖传》，中间至少经历了两个阶段。《高盛碑》的撰写，去《高树生墓志》不远，此时所作的改动，仅是将品秩较低的太守、镇将改写为殿中尚书和都大将，至二十年后，北齐早已立国，此时《高建墓志》中不仅将殿中尚书修改为吏部尚书，更关键的是出现了原先没有的"秦州刺史"。之所以说这是一个关键，是因为东魏孝静帝武定五年高欢薨于晋阳，有营建宗庙之举，据《隋书·礼仪志》：

> 后齐文襄（高欢子高澄）嗣位，犹为魏臣，置王高祖秦州使君、王曾祖太尉武贞公、王祖太师文穆公、王考相国献武王，凡四庙。③

高湖在武定五年（547）已经拥有了秦州刺史的身份，因此才会有"秦州使君"的称谓，这也说明在高欢死前的东魏后期，持续对谱系中的先世信息有所修改，至此，高湖作为"秦州使君"进入了官方最庄重正式的宗庙祭祀体系中。④《高建墓志》反映的正

① 毛远明校注《汉魏六朝碑刻校注》，北京：线装书局，2008 年，第 7 册，第 161 页。

② 毛远明校注《汉魏六朝碑刻校注》，第 8 册，第 372 页。

③ ［唐］魏徵等撰《隋书》卷 7《礼仪志二》，北京：中华书局，1973 年，第 135 页。

④ 高齐宗庙制度参赵永磊《神主序列与皇位传承：北齐太祖二祧庙的构建》，《学术月刊》2018 年第 1 期，第 162-174 页；姜望来《祖宗与正统：北齐宗庙变迁与帝位传承》，《首都师范大学学报（社会科学版）》2015 年第 1 期，第 19-27 页。

是这一时期不断修饰的结果。更有意思的是，《建志》将《高盛碑》中的“殿中尚书”一职改为了“吏部尚书”，而在魏收的《魏书·高湖传》中，吏部尚书一职本来是属于高湖父高泰的。这就提示我们，《魏书》中不但对高欢一族的先世大加粉饰，即便是高欢一族所嫁接的真渤海高氏先世也是有所崇饰的，此点后文还会讨论。至于《魏书》中对高湖历官的记载，在《高湖传》中，高湖在慕容燕的官职又恢复到了《高树生墓志》时期的状态，入魏以后的官职则在凉州镇都大将的基础上，加入了此前不见记载的“右将军、宁西将军”，最值得注意的是，《高建墓志》中的“秦州刺史”，被移植到了赠官之中，成了高湖死后的两个赠官之一。魏收的《魏书》成书于北齐文宣帝的天保五年，《高建墓志》当撰于高建卒葬的天保六年，二者之间不应相差如此之大。按《北齐书·魏收传》：“（孝昭）帝以魏史未行，诏收更加研审。收奉诏，颇有改正。及诏行魏史，收以为直置秘阁，外人无由得见，于是命送一本付并省，一本付邺下，任人写之。”又“其后群臣多言魏史不实，武成复敕更审，收又回换。”[①] 可知《魏书》在天保五年成书以后，在孝昭、武成之世，又进行了两次修改，现在看到的《魏书》自然是修改过后的面貌。《魏书》颁行于世，曝在众目之下，其中反映的应当是高齐皇室修改世系的最终结果。

以上以高欢曾祖高湖的历官事迹的记载为例，通过比对现今能见到的四种文本，揭示高齐皇室对先世谱系中的信息不断修改的痕迹，为我们探讨高欢家族与渤海高氏的谱系结合以及谱系塑造，提供了有力的佐证。又如《高树生墓志》记载：

> 王……逍遥礼乐，优游射驭。自得丘壑，不事王侯。虽翘翘车乘，辟引相望；戈戈玉帛，礼命交至。乃独步南山之南，高蹈北山之北。钟鼓不能动其心，轩冕岂足回其念。及孝昌在运，天步多阻。王室如毁，国家若缡。役车未休，杈烽讵已。愿言良将，梦想幽人。乃以王为镇远将军、北征都督。[②]

明确记载高树生壮岁不慕荣利、高隐不仕，至孝昌元年以后方出任“镇远将军、北征都督”，而到了《魏书·高湖传》中却说：

> 长子树生。性通达，重节义，交结英雄，不事生产，有识者并宗奇之。蠕蠕侵掠，高祖诏怀朔镇将、阳平王颐率众讨之。颐假树生镇远将军、都将，先驱有功。树生尚气侠，意在浮沉自适，不愿职位，辞不受赏，论者高之。……孝昌初，北州大乱，诏发众军，广开募赏。以树生有威略，授以大都督，令率劲勇，镇捍旧蕃。二年卒。[③]

则高树生在孝文帝之世已担任过“镇远将军”“都将”，至孝明帝孝昌初年又当了“大都督”。二者的表述应当都得到了高欢家族的确认，但其内容却自相违逆如是，足见高

① ［唐］李百药撰《北齐书》卷37《魏收传》，第491、494页。

② 图版见赵文成、赵君平编《秦晋豫新出墓志蒐佚续编》，北京：国家图书馆出版社，2015年，第85页。录文参考王连龙《北魏高树生及妻韩期姬墓志考》，《文物》2014年第2期，第80-82页。

③ ［北齐］魏收撰《魏书》卷32《高湖传附高树生传》，第752页。

欢家族对家族谱系塑造之用心，以及不断使相关记载显得合理化的努力，恰可与上文揭示的高湖历官的例子等量齐观。

高欢家族之所以如此不遗余力的崇饰先世谱系，归根结底在于其先世事迹的匮乏，其先人本无多少事迹可述，就不得不出之以编造。今天我们见到的《魏书·高湖传》，与其他各传比起来，感觉并无立传的必要，与其说是记录高湖及其诸子诸孙的事迹，不如说是为了存下这一份谱系。但就是这篇“感觉并无立传必要”的《高湖传》，就已经是高欢家族不断塑造、努力崇饰装点的结果了。

盖高欢家族自高湖以来，只能算是一个中下层的地方家族，其长子高真一支相比之下算是仕履最为顺遂的，也不过浮沉下僚，无人做到高官，高欢一支更为不济，高欢“家贫，及娉武明皇后，始有马”，[①] 又高欢将废立世子，司马子如劝解道：“妃是王结发妇，常以父母家财奉王，……贫困，然马屎，自作靴，恩义何可忘?”[②] 其家境可知，这样一个地方小家族，不一定有成文的家族谱系，能记得以上三、四世的名字已属不错，其他生卒年月之类，自不得不出于编造。我们试观侯景篡梁自立后欲立宗庙而不知先世名字的窘境，“前世吾不复忆，唯阿爷名摽”，“自外悉是王伟制其名位”[③]，正可与本节所论互相参照。

三、高欢家族对先世名字的修改与雅化

1942 年，陈寅恪为姚薇元的《北朝胡姓考》作序时，为论证“胡名亦亟待研讨”，曾以宇文泰、高欢之名为例来作说明：“凡入居中国之胡人及汉人之染胡化者，兼有本来之胡名及雅译之汉名。如北朝之宇文泰，《周书》、《北史》俱称其字为黑獭，而《梁书》兰钦、王僧辩、侯景诸传，均目为黑泰，可知‘泰’即胡语‘獭’之对音，亦即‘黑獭’之雅译汉名，而‘黑獭’则本其胡名，并非其字也。由此推之，胡化汉人高欢，史称其字为贺六浑，其实‘欢’乃胡语‘浑’之对音，亦即‘贺六浑’之雅译汉名，而‘贺六浑’则本其胡名，并非其字也。”[④] 这种胡名雅化并进而退为小字的情况，适与我们下文将讨论的高欢家族对先世名字的修改与雅化的方式后先辉映，并为我们的论述提供了佐证。

过去学者如滨口重国等在研究高欢的家族谱系时，多少都注意到高欢先世及宗人们的名字有很多不类汉名的情况，并由此来推论高欢的族属，但高欢究竟是鲜卑化汉人抑或是鲜卑人终究还是难以确指。很少有学者注意到高欢家族在修饰谱牒时，也在对先辈名字进行美化，或者说是雅化。张金龙注意到了“高各拔/高拔”的名字，并与北魏文

① ［唐］李延寿撰《北史》卷 6《齐本纪上》，第 209 页。
② ［唐］李延寿撰《北史》卷 14《后妃传下》，第 519 页。
③ ［唐］李延寿撰《南史》卷 80《贼臣传》，北京：中华书局，1975 年，第 2012 页。
④ 陈寅恪著《金明馆丛稿二编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2011 年，第 274 页。

成帝《南巡碑》中的名字相对照，但是他重点在论证高欢之“高”并非来自鲜卑“是娄氏”，并没有对高欢家族修饰先世名字的问题进行系统研究。[①] 因此，本节拟从高欢家族修饰谱牒的角度，考察他们对先辈名字的修改状况，至于名字究竟反映出哪个民族的特色等问题，则暂不涉及。

高欢家族名字最引人注目的是高湖次子亦即高欢从祖高各拔，及高湖长子高真之子高拔，北朝胡人常见以“拔”为名的，滨口重国及张金龙已举出很多例证。单名之“拔”字通常都是两字或三字的胡名汉译的省称。《南巡碑》中出现了三个高氏的名字：“内行内三郎高平国，内行内小高□各拔，内三郎高长城。”[②] 参照《源子雍传》“曹阿各拔”和同碑“内三郎直懃阿各拔”的名字，此处残损不全的“高□各拔”应该就是高阿各拔。但张金龙进而推定这个高阿各拔就是高真子高拔，高平国就是高欢祖高谧，高长城就是高真子高觌儿，则未免过于牵强。盖《魏书·高湖传》所载三人事迹本甚为简略，与《南巡碑》所载三人官职名字全不相同，唯一能将两者联系起来的就是高阿各拔名字与高拔、高各拔相似，仅凭这些微薄的证据怎么能遽断《南巡碑》的三人就是《高湖传》的三人呢？

《南巡碑》给我们真正有价值的启发是，从当时命名习惯来看，高湖次子高各拔应该就是高阿各拔的省称（但没有证据表明此高阿各拔与《南巡碑》的高阿各拔是同一人），《魏书》中称为“高各拔”应该已经经过了一次简化，但是我们再看高各拔孙高建的墓志，其中已将其祖高各拔的名字再次简化为“高拔”：

> 曾祖湖，燕散骑常侍、吏部尚书，魏凉州镇都大将、秦州刺史、东阿侯。皇上之高祖也。德高王季，藩屏殷朝，功迈景皇，匡辅魏室。祖拔，广昌镇将、燕州刺史。屯兵蒲类，徵充国之殊勋；都督祁连，追广明之茂绩。父猛，鄯善镇录事参军。任居心腹，似见取于焚林；职参谋议，如有求于榜道。[③]

不难看出，高各拔的名字，在家族谱系上经历了“高阿各拔——高各拔——高拔”的变迁。阿各拔是鲜卑语中的嘉名，太武帝屡以此向臣下赐名：“（于栗磾）子洛拔……有姿容，善应对，恭慎小心。世祖甚加爱宠，因赐名焉。”[④] 又：“（薛辩）长子初古拔，一曰车辂拔，本名洪祚，世祖赐名。”[⑤] 周一良认为“初古拔、车辂拔、受洛跋、阿各拔皆一字之不同译写方法。洛拔则其省称……洛拔更进而省为拔”[⑥]，与我们看到的的高各拔的名字省略情形是一致的。

---

① 张金龙《高欢家世族属真伪考辨》，第 63 页。又张金龙《南巡碑所见姓氏丛考》，氏著《魏晋南北朝文献丛稿》，兰州：甘肃教育出版社，2017 年，第 465–466 页。

② 山西省考古研究所、灵丘县文物局《山西灵丘北魏文成帝〈南巡碑〉》，《文物》1997 年第 12 期，第 70–79 页。

③ 毛远明校注《汉魏六朝碑刻校注》，第 8 册，第 372 页。

④ ［北齐］魏收撰《魏书》卷 31《于栗磾传》，第 737 页。

⑤ ［北齐］魏收撰《魏书》卷 42《薛辩传》，第 942 页。

⑥ 周一良著《魏晋南北朝史札记（补订本）》，北京：中华书局，2015 年，第 347 页。

可能是“高各拔”仍然不类汉名之故，其后世在谱牒中才进一步修改为高拔。[①] 但是这样修改的结果是，与高各拔长兄高真之子高拔名字出现了重合。高真子高拔，张金龙认为就是《南巡碑》的高阿各拔，此“拔”也就是“阿各拔”的省称，但是北朝结尾有“拔”的胡名甚多，何以一定是阿各拔的省略呢？如北魏前期的名臣源贺，本秃发傉檀之子，名为破羌，“源贺”姓名二字均为太武帝所赐，“贺”为“贺豆跋/贺头拔”的省称，据其家后人墓志的记载也可省称为“跋”。[②]揆诸情理，高拔不当与嫡亲的二叔高各拔同名，高拔之“拔”应当是其它胡名汉译的省称。总之，从这些名字来看，高欢家族当时的先辈已经胡化甚深，又或者本身即是胡人血统，更不必待高真、高各拔之弟高谧谪居怀朔后才“累世北边，遂同鲜卑”了。[③]

同时这也提醒我们不但高湖的子辈名字经过了修改，孙辈名字也有被修改的情况，除了高拔，最显著的一例就是上引的《高建墓志》，高建父鄯州镇录事参军高猛，在《高湖传》中是记作“高猛虎”的，高建卒时已在北齐建国之后，可能是认为以兽为名，不太雅观，因此，“高猛虎”被改作了“高猛”。高湖的孙辈命名大多有一个特征，即以一种动物为名。高真三子高拔、高腒儿、高徽（字荣显，小字苟儿），高各拔二子高猛虎、高盛，高谧二子高树生、高翻（字飞雀），高稚二子高陀（字难陀）、高兴。高陀字难陀，其名字显然有佛教特色，而高兴事迹不详，此姑不论。猛虎、飞雀都是飞禽走兽，不待烦言，腒儿、苟儿则尚需分疏：

> 李慈铭曰：“六朝人往往以苟、狗通用，如张敬儿本名苟儿，其弟名猪儿，及敬儿贵后，齐武帝为名，傍加‘犭’字作‘敬’。梁世何敬容自书名，往往大作‘苟’小作‘犭’，大作‘父’小作‘口’，人嘲之曰：‘公家狗既奇大，父亦不小。’是皆以‘苟’为‘狗’之证。”李详曰：“《世说新语·文学篇》：‘许掾年少时，人以比王苟子。’刘孝标注：‘苟子，王修小字。’南朝俗字，有假‘苟’为‘狗’者，何敬容曾为人所戏‘苟子’，即‘狗子’。”[④]

又据《玉篇·肉部》：“腒，豕也。亦作猪。”[⑤] 可知高腒儿即高猪儿，高苟儿即高狗儿。这样，高湖三子的儿辈中都有人以兽为名，参照高腒儿、高猛虎的命名情况，高徽应当原名高狗儿，由猪儿到腒儿，由狗儿到苟儿，应该已经经历了一次修饰，但是其后人尚嫌不够雅观，又有了第二次修改，一方面饰以美名，另一方面又将“苟儿”退为小字。因为这种名字在当时绝不雅驯，甚至招人非笑。除了“猪、狗”本意之外，尚有更深

---

① “拔”字还有更进一步修改为“音同而义美”的“馺”字的例子，参周一良著《魏晋南北朝史札记（补订本）》，第 347 页。

② 罗新《说北魏孝文帝之赐名》，氏著《王化与山险：中古边裔论集》，北京：北京大学出版社，2019 年，第 217 页。

③ ［唐］李延寿撰《北史》卷 6《齐本纪上》，第 209 页。

④ ［北齐］颜之推撰，王利器集解《颜氏家训集解（增补本）》卷 2《风操第六》，北京：中华书局，1993 年，第 67-68 页。

⑤ ［梁］顾野王著《大广益会玉篇》，北京：中华书局，1987 年，第 37 页。

一层的原因。据颜之推《颜氏家训》：“长卿名犬子，王修名狗子，上有连及，理未为通，古之所行，今之所笑也。”王利器在解释这句话时引述了四川前辈学者林思进的观点：“如名狗子，则连及父为狗之类。”① 这种名字不但有辱自身，且辱及先人，也就无怪乎高氏后人在修改先人名字方面用力甚勤了。

同理，高翻的名字应该也经历了从高飞雀到高翻的转变，但是，“飞雀”虽退为小字，其后人却仍不满意。高翻个人信息最详尽的资料《高翻碑》在清末出土，但残损过甚，题有姓名信息的首行已不可复见。幸而宋人范成大在衔命北上使金的途中曾亲眼见过当时尚屹立不倒的《高翻碑》，据他说：

> 过漳河，入曹操讲武城，周遭十数里。城外有操疑冢七十二，散在数里间。传云操冢正在古寺中。高翻墓在道旁，碑云“魏侍中黄钺太尉录尚书事渤海高公墓”。翻字飞爵，其事迹不见于史。②

所谓曹操七十二疑冢，其实是迁都邺城以后，高齐皇室宗属的族葬之地，③ 高翻墓也是其中之一。范成大既然说高翻“事迹不见于史”，则他自当没有看到过《魏书·高湖传》所附的高翻小传，所谓“翻字飞爵”必定是直接得自碑文的记载。由此可知，至少在东魏元象二年，高翻后人为高翻迁葬立碑时，将他的字由“飞雀”改成了“飞爵”。爵、雀古通，但比雀更加雅观，看来高翻表字的修改，也遵循了与高猪儿、高狗儿改为賭儿、苟儿同样的使名字美化、雅化的原则。④

剩下的两个名字中，高盛因为活到了高欢发迹之后，是北魏末至东魏甚受高欢倚重的宗室长辈，他的单名“盛”字恐怕是显贵以后自己做的改动，他原来应该与他的大多数兄弟辈一样，有一个以某种动物命名的名字。而高树生贵为渤海王之父，将此本名隐去，更不在话下，因此《高树生墓志》只单说他“讳树生”。⑤ 又《高盛碑》记：“高盛，字盆生。”⑥ 高盆生与高树生也显示出同辈起名的特征。综合起来看，颇疑当时高树生的兄弟辈大都应该取了一个某种动物的名字，同时字“某生”，只是后来他们的后生随高欢的崛起，也跟着鸡犬升天，就感到父祖的名字“其文不雅驯”，故而纷纷修饰改动，不过这种改动只是在雅观美化的大原则下进行，并未强求统一，因此有的兽名退为小字，有的则直接隐去，有的径行删削，有的则在字的基础上继续修改。这就表明这种改动是各支的后人各自进行的。

---

① ［北齐］颜之推撰，王利器集解《颜氏家训集解（增补本）》卷 2《风操第六》，第 67-68 页。

② ［宋］范成大撰《揽辔录》，顾宏义、李文整理标校《宋代日记丛编》，上海：上海书店出版社，2013 年，第 798 页。

③ 刘毅著《中国古代物质文化史（陵墓）》，北京：开明出版社，2016 年，第 128 页。

④ 这种名字的修饰方式在当时并不罕见，如杜黑骡之修改为杜墨骡、杜黑螯、杜墨螯，见朱季海撰《南齐书校议》，北京：中华书局，2013 年，第 5-6 页。

⑤ 图版见赵文成、赵君平编《秦晋豫新出墓志蒐佚续编》，第 85 页。录文参考王连龙《北魏高树生及妻韩期姬墓志考》，第 80-82 页。

⑥ 毛远明校注《汉魏六朝碑刻校注》，第 7 册，第 161 页。

从这个角度来看，又为一个令人困惑的问题提供了解决的思路。即当时的高氏后裔虽然对先世名字进行了精心的修改，但是却没有反映在魏收创作的《魏书·高湖传》中，要不是历年高欢家族墓志的出土，这种修改甚至都不会为我们所知。如果是高氏各支后人各自进行的，则可理解为并非东魏、北齐的官方行为，自然也就不会为魏收所完全采纳。事实上，高欢及高齐皇室对先世的谱系修改主要集中于直系的先祖，从前文已经揭示的来看，对高欢的父、祖、曾、高的生平事迹、官职爵位极尽夸大之能事，但对其他各从祖支系，除了一些追崇官爵、迁葬等安排外，[①] 基本未对他们的事迹进行虚构，因此就更谈不上去美化他们的名字了。自然地，由各支系后人自己动手修改的内容，也就没有放映在高齐官方的谱牒中，当然也就没有体现在魏收的《魏书》中了。

四、结语

高欢家族从《魏书·高湖传》透露的信息以及高欢的早年事迹来看，是一个地方中下等家族，就其真实的家族谱系而言，只能上溯到高欢曾祖高湖，家族中虽然代代都有出仕者，但从来没有跻身达官贵人的行列，在高欢崛起之前，始终处于北魏权力核心之外。同时，这一家族也并非以诗书传家的文化世家，从他们命名的情况来看，恐怕文化水平不会太高，反倒胡风甚盛，与河北高门渤海高氏迥不相侔。从家族成员生平事迹和死后葬地来看，高欢家族应当没有聚族而居的传统，也没有一块固定的家族墓地。直到高欢在乱世崛起，其家族才有了一人得道、鸡犬升天的机会。

在高欢成功掌握北魏朝政之前，最大的敌人是故主尔朱氏集团，当他取得葛荣残余势力的领导权后，东出太行，来到河北地区，为了与尔朱氏抗衡，最好的选择就是与河北地区的土著强宗代表高乾高昂兄弟合作，这也成了高欢一族与渤海高氏结为同宗的契机。这种双方利益基础上的家族结合，并不能简单地用“伪冒”“冒认”来解释，而应当看作是一种“通谱联宗”的行为。宗族的结合也意味着谱牒的结合，虽然这种结合是由高欢和高乾主导，但高欢家族并没有加入高乾一支，而是依托在高泰之后，这样高欢曾祖高湖也就与北魏名臣高允的父亲高韬成为了兄弟。在这个新的谱系中，高欢先辈本无多少事迹可述，故不得不出之以虚构与夸饰，这些向壁虚构的内容最终就反应在魏收的《魏书·高湖传》中，随着历年高欢家族墓志的出土，我们得以审视不同时段高欢家族对先世事迹的表述，通过比对这些差异明显的文本，使我们能够动态的观察高欢家族谱系生成的过程，其精心塑造先世谱系的良苦用心与虚造官职、修饰名字的行为也就昭然于世了。

① 邹芳望《高树生夫妇墓志与高欢家族之追崇先世、迁葬先茔》，第 169–179 页。

李征与新疆文物考古研究所藏敦煌写本《大乘入楞伽经》

袁　勇
（北京大学　历史学系，北京　100871）

摘要：吐鲁番学家李征先生具有丰富的考古经历与文书整理经验。今新疆维吾尔自治区文物考古研究所所藏6叶敦煌梵夹装《大乘入楞伽经》写本即是经由李征鉴定后入藏的。一方面，李征通过与通一（刘明渊）的通信确知了写本的内容为实叉难陀所译《大乘入楞伽经》，并遵照文书整理的科学规范，完成了写本的录文。另一方面，他委托轻工业部造纸工业科学研究所，对纸张进行了科学的检验，分析了纸张的纤维成分，测量了纸张的厚度，为后续的研究工作奠定了坚实的基础。遗憾的是，李征的研究计划虽已十分成熟且取得了一部分成果，但他未能将其研究成果成文以呈诸学界。总之，李征的研究，实际是后续梵夹装《大乘入楞伽经》写本研究的新起点，我们不应遗忘他的贡献。

关键词：李征　新疆文物考古研究所　敦煌写本　《大乘入楞伽经》
中图分类号：K870.6　　**文献标志码**：A　　**文章编号**：1001-6252（2023）02-0205-11

一、引言

吐鲁番学家李征（1927-1989）先生去世前夕，曾将部分遗稿交给时任新疆文物考古研究所所长王炳华先生保存。2019年，在李征逝世三十周年之际，王先生将这批文献郑重托付给新疆师范大学黄文弼中心保管并利用。笔者受黄文弼中心委托，整理和研究这批遗物中与“写本《大乘入楞伽经》”相关的一组材料。

1958年，李征经黄文弼先生推荐调进新疆博物馆，后转入新疆文物考古研究所，从事文物保护及考古研究。此后，李征一直在考古所工作。自五十年代始，他长期置身于新疆的田野考古工作之中，先后九次参加了对吐鲁番阿斯塔那、喀拉和卓晋—唐古墓的抢救清理和发掘工作；1975年，国家文物局组织吐鲁番出土文书的整理、出版工作，李征被借调到北京，参加整理工作，先后十二个寒暑，在国家文物局古文献研究室从事

收稿日期：2022-10-08
基金项目：国家社科基金重大招标项目“中国西北科学考查团文献史料整理与研究”（19ZDA215）
作者简介：袁勇（1995-　），男，四川泸州人。博士研究生，主要从事于阗史、敦煌吐鲁番出土文献研究。

这一工作[①]。得益于自身的考古经历与文书整理经验，李征在文物鉴定方面积累了丰富的经验。李征在申报考古所副研究员的“述职报告”中写到“在古代文物鉴定方面，我三十年积累了实践经验”。

今新疆维吾尔自治区文物考古研究所（以下简称考古所）所藏 6 叶汉文写本《大乘入楞伽经》即是经李征鉴定，而入藏考古所的[②]。但是，李征在这批写本入藏过程中所发挥的作用一直鲜为人知，这 6 叶写本自入藏考古所以来，也长期无人问津。直至近年，才有骆慧瑛（香港中文大学）与索琼（考古所）两位学者先后撰文研究这 6 叶写本，并公布了写本的彩色图片[③]。两位学者的研究将这 6 叶《大乘入楞伽经》写本再次呈现给了学界，但囿于材料的限制和种种原因，上述研究都存在不同程度的缺陷，特别是无法了解李征对这 6 叶写本的鉴定工作和先期研究成果，影响了她们对写本出土地点的判断[④]。

本文在李征遗留的材料的基础上，一方面梳理李征与写本《大乘入楞伽经》（6 叶）入藏考古所的因缘，另一方面也揭示李征关于《大乘入楞伽经》写本的研究工作与研究计划。

李征遗留的资料封装在一个文件袋中，封面题名“写本《大乘入楞伽经》研究报告（李征）”。文件袋中资料内容庞杂，其中包括写本《大乘入楞伽经》研究计划 1 份、写本《大乘入楞伽经》照片 12 张[⑤]、写本录文 6 页、写本纸张检验报告 1 份、纸张的麻纤维分析图 3 张、资料便笺 2 张和书信 4 封。其中，两封书信出自李征，一封书信出自文物收藏人张逌，另一封出自刘明渊。

二

文物收藏人张逌的信件揭开了 6 叶汉文《大乘入楞伽经》写本入藏考古所的序幕（图 1）。我们对这封信件的内容录文整理如下：

文物商店：佛经六页系过去家里老人（祖父张绍伯）在南疆时所得（大约是

① 参见《吐鲁番学家李征同志》，《新疆文物》1989 年第 4 期，第 1 页。

② 新疆考古研究所最早成立于 1960 年，隶属新疆科学院哲学社会科学部。1962 年精简机构，考古研究所撤销，工作人员调至该院所属民族研究所，成立考古组。1972 年，又并入新疆维吾尔自治区博物馆，与原博物馆文物队合并成立文物考古队。1978 年 9 月，博物馆内考古队从博物馆分出，成立新疆考古研究所，隶属于新疆社会科学院。1986 年，新疆社会科学院考古研究所改称为新疆文物考古研究所，归自治区文化厅领导。参新疆维吾尔自治区地方志编纂委员会编《新疆通志・文物志》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，2007 年，第 643 页。

③ 骆慧瑛《新疆出土〈楞伽经〉——考究其出处、因缘与内容特色》，沙武田主编《丝绸之路研究集刊》第 3 辑，北京：商务印书馆，2019 年，第 187–205+420 页；索琼《新疆文物考古研究所藏六页手抄经书考》，《大众考古》2020 年第 9 期，第 49–52 页。

④ 具体论证参袁勇《敦煌梵夹装〈大乘入楞伽经〉写本研究》，待刊。

⑤ 李征遗留的写本《大乘入楞伽经》的照片共有两套，每套 12 张。此文件袋中为其中一套，编号 K. 1–K. 6，“K”应为“考古所”的拼音字母缩写，同时用字母 a、b 分别表示写本正、背面。

库车千佛洞），请鉴定，是否你馆收购？请研究后告知。

文物收藏人张逌

住乌市天山区和平北路八号

一九七九．二．五

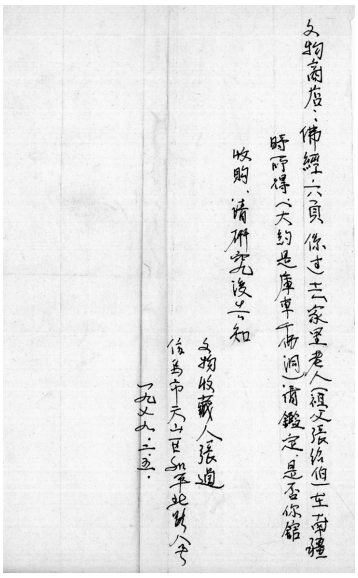


图 1　张逌致文物商店的信

这封信件提供了几点重要信息：第一，张逌在信件开头直称“文物商店”，可见这封信件并不是直接写给李征的，而是写给新疆维吾尔自治区文物总店（简称“文物商店”）[①]。此处的“文物商店”充分体现了时代特色，结合信件后文中的称呼“你馆”可以看出，这个“文物商店”应当就是当时设置在乌鲁木齐地区负责收集社会流散文物的收购站和临时保存所，其主要任务之一便是将收集的流散文物提供给博物馆、研究单位和学校作为陈列展览和研究对象。而考古所是当地重要的文物部门和研究单位，所以这封信件才会辗转送达李征的手中。因此，这 6 叶写本实际是经由文物商店这一媒介，才最终得以入藏考古所的。第二，张逌称“佛经六页系过去家里老人（祖父张绍伯）在南疆时所得（大约是库车千佛洞）”。这说明 6 叶写本是其祖父张绍伯所得[②]，而非其父亲张其英，因此索琼论文中称这 6 叶写本为张其英得自杨增新的信息不确[③]。不过考虑到张绍伯曾是杨增新的重要幕僚，我们也不能完全排除这 6 叶写本确有张绍伯得自杨增新的可能。今重庆市博物馆所藏敦煌写本《大智度论卷廿一》，即为杨增新旧藏（敦煌县令张筱珊所赠），卷后附有杨增新 1908 年所书题跋[④]。至于文书的来历，张逌所谓得自“南疆库车千佛洞”似乎表明这一写本就是出自库车千佛洞，这一说法恐怕有误（详见另文）。按：张绍伯从俄文学馆肄业后，长期在喀什噶尔、蒲犁（今塔什库尔干塔吉克自治县）等地任职，后来又任沙雅县知县（1908 年 1 月至 1909 年 7 月），修撰了《沙雅县乡土志》[⑤]。沙雅县（今属阿克苏地区）的地理位置毗邻库车市（县级市），距离库车千佛洞咫尺之遥，这或为张逌推测这 6 叶写本是

① 新疆维吾尔自治区文物总店于 1977 年开业，参见蒲开夫等主编《新疆百科知识辞典》，西安：陕西人民出版社，2008 年，第 941 页。

② 张绍伯（1867–1932），字述侯，光绪十二年（1886）随时任新疆臬司（按察使）荣霈入疆，后考入俄文学馆（中俄学堂）。民国杨增新主政新疆时期，协助其处理新疆外交事务。参见刘学堂《张其英遗稿考》，荣新江、朱玉麒主编《西域考古·史地·语言研究新视野：黄文弼与中瑞西北科学考察团国际学术研讨会论文集》，北京：科学出版社，2014 年，第 375–386 页；吴轶群、郭静伟《张绍伯政治与外交活动初探》，《西域研究》2021 年第 3 期，第 35–43 页。关于张绍伯的生卒年，此处综合了两文的考证成果。

③ 索琼《新疆文物考古研究所藏六页手抄经书考》，第 52 页。

④ 参见杨铭《杨增新等所藏两件吐鲁番敦煌写经》，《西域研究》1995 年第 2 期，第 43–44 页。

⑤ 关于张绍伯这一时期的任职经历，参见吴轶群、郭静伟《张绍伯政治与外交活动初探》，第 35–37 页。

其祖父得自库车的主要依据。第三，张逌写这封信的目的是“请鉴定是否你馆收购”。张逌是否随信附上了写本或写本照片，我们不得而知，但他的初衷正是希望文物商店（或考古所）收购这 6 叶写本。而这封信的落款时间为 1979 年 2 月 5 日，距离索琼论文中提到的“捐赠”时间——“1981 年 3 月”①，中间相隔了两年时间，在这期间张逌似乎改变了心意，由“收购”改为“捐赠”。

三

2022 年 8 月 4 日，笔者访问考古所，申请阅览了收藏在所中的这 6 叶写本的原件。写本原件保存良好，存于一木盒中，其中一同保存的还有两封信文，其内容大致相同，目的是为了表扬张逌捐赠佛经写本，并决定为此奖给张逌“捐献文物奖金 24 元”。两封信文抬头并不相同，一封是致“新疆大学人事处”，因为张逌当时是新疆大学的一名锅炉工，另一封是致“张逌”。前者修改较多，应该是首先完成的，第二封则基本沿袭前者的内容。据笔迹判断，二信应为王炳华所拟。信文书于“新疆维吾尔自治区社会科学院考古研究所”稿纸，落款时间为“1981 年 3 月”（无具体日期），信件最后为时任副所长穆舜英的批复意见，落款时间为“1981 年 4 月 22 日”，这两封信件后来应该正式行文并加盖公章后分别交给了新疆大学人事处和张逌本人，有穆舜英批复的底稿则作为档案文件，与文书一同被保存在考古所。至此，我们才真正弄清了张逌捐赠这 6 叶《大乘入楞伽经》写本的来龙去脉。

张逌写信给“文物商店”之时，李征原本正被借调到北京参加吐鲁番出土文书的整理工作。不过李征曾因事匆匆返回新疆，收到张逌的来信和写本后，他不久便着手鉴定。在文件资料袋中，保存了李征为鉴定写本内容而写给“明渊（通一）”的两封信件，以及“明渊（通一）”给李征的一封回信（图 2）。

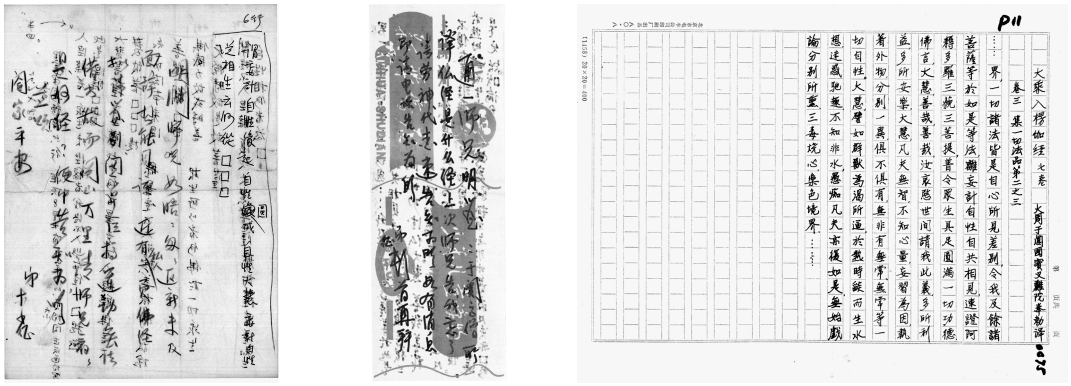


图 2　李征与刘明渊的通信

① 索琼《新疆文物考古研究所藏六页手抄经书考》，第 49 页。

我们整理录文如下，繁体字改作简体字，标点符号据现行规范：

书信（一）[①]

墨笔，墨书（26.7×8.9），乌丝栏，六行，距顶 8 厘米有孔穿，六页大小均同，正反面均写。

“半四”

1 行：入涅槃，若一众生未涅槃者，我终不入。此亦住一□提趣，此是［无］涅槃□□□。

2 行：大慧菩萨言：“世尊！此中何者毕竟不入涅槃？”佛言：“大慧！彼菩□□□提，

3 行：知一切法本来涅〇槃，毕竟不入，非舍善根。何以故？舍善根一阐□□

4 行：佛威力故，或时善根生。所以者何？佛于一切众生无舍时故。是故，菩萨［□］

5 行：阐提不入涅槃。复次，大慧！菩萨摩诃萨当善知三自性相。何者为□［□］

6 行：谓妄计自性，缘起自性，圆成自性。大慧！妄计自性从相生。云何从□□□

明渊师兄如晤：匆匆返新，未及面辞，想能见谅。近有私人六页佛经，拟请鉴别。因单位搞运动，无法借书，故而关山万里，请师兄看看是何经？便中告知，为盼。

并颂

阖家平安

弟李征

书信（二）[②]

1. 界，一切诸法皆是自心所见［差别，令］我及余诸菩萨等于如是等法，离

2. 妄计自性自｛相｝共相见[③]，速证阿耨多罗三藐三菩提，［普］令众生具足圆

3. 满一切功德。”佛［言］：“大慧！善哉善哉，汝哀愍世间，请我此义，多所利益，多

4. 所安乐。大慧！凡夫无智，不知心量，妄习为因，执着外物，分别一异、俱

① 按：正面描述佛经写本的样式特征，并墨书摹抄佛经半叶 6 行，背面附朱笔信文。原信件为竖行书写，笔者录文改作横书，标点符号为笔者所加，“〇”表示穿绳孔，“［］”表示李征漏抄的字。

② 按：书于一书签，上有“少年儿童读物”，“北京新华书店”等字样；正面墨书摹抄佛经半叶 6 行，未保留写本原格式，背面附信文。下加标点表示录文中经人用蓝色字迹修改的部分，行号为笔者所加。

③ 按“｛｝”表示冗余的字，“相”字有两处修改痕迹，（刘明渊）先用蓝笔划去，（李征）后又用朱笔圈去。

5. 不俱、有无、非有无、常［无常］等一切自性。大慧！譬如群兽为渴所逼，于热

6. 时焰而生水想，迷惑驰趣，不知非水。愚痴凡夫亦□如是，无始戏论分

通一师兄明鉴：于阗高僧所译佛经是什么经？上次师兄告我忘了，请劳神代查，速告知为盼。如有消息，即请电话告知为盼。

弟征顿首再拜

书信（三）①

《大乘入楞伽经》七卷 大周于阗国三藏法师实叉难陀奉敕译

卷三 集一切法品第二之三

……界，一切诸法皆是自心所见差别，令我及余诸菩萨等于如是等法，离妄计自性自共相见，速证阿耨多罗三藐三菩提，普令众生具足圆满一切功德。”佛言：“大慧！善哉善哉，汝哀愍世间，请我此义，多所利益，多所安乐。大慧！凡夫无智，不知心量，妄习为因，执着外物，分别一异、俱不俱、有无、非有无、常无常等一切自性。大慧！譬如群兽为渴所逼，于热时焰而生水想，迷惑驰趣，不知非水。愚痴凡夫亦复如是，无始戏论分别所熏，三毒烧心，乐色境界……

书信（一）和（二）都是李征写给“明渊（通一）”信件的底稿。信件中的“通一师兄”和“明渊师兄”实为同一人，即中国佛学院的通一法师。他本名刘明渊（1925–1986），自 1942 年起开始学习藏文和藏传佛教，长达 14 年。1956 年 9 月，考入中国佛学院（设在北京法源寺），1965 年毕业，留院从事佛学研究和教学工作，1980 年，当选为中国佛教协会理事②。关于通一（刘明渊）的相关资料并不多，其中最引人注目的是其亲身参与了北京大学教授阎文儒主持的石窟调查组③。为了编写《佛教百科全书》的“中国石窟”部分，在 1961 至 1965 年的四年间，阎文儒受中国佛教协会的委托，与中国佛教协会的通一（刘明渊）行程几万里，先后三次对全国的石窟进行了全面系统的调查。阎文儒在《中国石窟艺术总论·序言》中写到：“……尤其值得提到的是中国佛教协会的刘明渊同志，他陪同我历经银山东西，大河、长江南北，为期数年，未曾离开我一步……我行程数万里，历时四年的石窟考古调查所需之经费，主要由中国佛教协会提供。”④ 据敦煌研究院研究员刘玉权回忆：

阎文儒教授组建起一个全国石窟调查组，先后招纳了几个弟子和助手。一位是中国佛教学院刚毕业分配到中国佛教协会的研究生通一法师（俗名刘明渊），一位

① 书于北京市电车公司印刷厂出品稿纸（八〇．八），20×20（cm）。

② 李豫川《佛学家刘明渊先生》，《乐山文史资料》第 14 辑，1995 年，第 181–183 页。

③ 阎文儒（1912–1994），字述祖，又名成凡，1933 年考入东北大学史地系，1939 年考入北京大学文科研究所，师从著名历史学家向达教授。1944 年参加“西北科学考察团”，与向达、夏鼐等同赴河西地区考察。1948 年后历任北京大学讲师、副教授、教授，主要研究领域为石窟寺考古，是中国石窟寺考古的开拓者之一。

④ 阎文儒《中国石窟艺术总论》，桂林：广西师范大学出版社，2003 年，序言：第 1 页。

是敦煌文物研究所年轻摄影师祁铎，还有一位是敦煌文物研究所刚刚参加工作不久的青年美术工作者刘玉权。后来当调查工作进行到天水麦积山时，甘肃省博物馆又派遣董玉祥、张宝玺两人加入了调查小组。①

可见，通一（刘明渊）作为中国佛教协会的代表成员全程参与了石窟调查，是石窟调查组的核心成员。在调查过程中，通一的主要任务之一是测量洞窟（亦协助绘制洞窟平面图）。阎文儒在《新疆天山以南的石窟》一文的按语部分提到“石窟平面图是新疆自治区博物馆沙比提同志和中国佛学院通一测绘的”②。刘玉权也提到“通一法师负责洞窟测量和事后协助先生对相关佛经内容的查考”③。通一是中国佛学院的研究生，熟谙佛典，对他的工作安排可谓得人。1963 年，通一和董玉祥二人在中国佛教协会主办的刊物《现代佛学》上，联名发表了《云冈石窟第五〇窟的造像艺术》一文④。这篇论文是考察云冈石窟的结果，也是通一在整个石窟调查期间发表的唯一一篇学术论文，文中广泛征引佛典，正体现了通一的特长。

李征与刘明渊年龄相仿，二人具体是如何相识的，我们不得而知，但笔者推测有两种可能：一者在新疆相识；二者在北京相识。1961 年，通一随阎文儒至新疆考察石窟时，李征正在新疆维吾尔自治区博物馆工作，二人有可能因此结识。此外，自 1975 年起，李征到北京参加吐鲁番出土文书的整理工作，长期待在北京，而刘明渊当时也在中国佛学院任教，二人亦有可能在此期间相识。

总之，从李征信中“匆匆返新，未及面辞”可以看出，这封信应当是李征在新疆所写，而二人在北京的交往应当是比较密切的。书信（一）没有落款时间，但信中“近有私人六页佛经，拟请鉴别”一语表明，李征写信给刘明渊的时间，应当就在他收到张逌的来信和写本后不久。上文已经提到，张逌的信件写于 1979 年 2 月 5 日，则这封信也很可能写于同一年或稍晚。李征在信中提到因为单位搞运动无法借书的客观原因，故而请刘明渊代为鉴别写本的内容。刘明渊是中国佛学院的教师，对于佛经必定相当熟悉，这恐怕也是李征请刘明渊鉴定的主要原因。李征在信中摹写的半叶写本，即 K. 4（a），他在信中试图原样摹抄写本，勾画出了写本中的界栏，描摹了穿绳孔。但是，李征的初次摹抄多有缺漏和讹误，如所谓“半四”即为页码“卌一”之误。又李征摹抄的内容在第 1、4 和 5 行分别遗漏了一个字，从写本照片中可以看出，写本的这几处地方缺损都比较严重，故致有此误。

书信（二）同样缺少落款时间，不过从书写材料上有“北京新华书店”的字样，

① 刘玉权《遗失的画稿——纪念敦煌研究院成立七十周年》，《敦煌研究》2014 年第 3 期，第 25 页。此文作者亲身参与了石窟调查，文中揭示了 1961–1962 年的调查详情，并附有与阎文儒、通一等的集体合影。

② 阎文儒《新疆天山以南的石窟》，《文物》1962 年第 7–8 期，第 41 页。

③ 刘玉权《遗失的画稿——纪念敦煌研究院成立七十周年》，第 25 页。

④ 通一、董玉祥《云冈石窟第五〇窟的造像艺术》，《现代佛学》1963 年第 2 期，第 29–35 页。按：董玉祥也是石窟调查组的成员，后为甘肃省文物考古研究所研究员。

以及“如有消息，即请电话告知”等信息判断，李征此时应当已经从新疆回到了北京，这封信应当是写于北京。书信（二）和书信（一）的时间应当相隔不久，李征在书信中又摹抄了半叶佛经，即 K. 6（a）。李征这次仅仅是抄录了 K. 6（a）写本中的文字，并未像书信（一）中一样模仿写本的书写形式，比如抄写时未按写本格式分作 6 行，未在穿绳孔处留白，也未指明写本右上角的页码数字。在李征留下的资料中，我们并未发现刘明渊对书信（一）的回信。但从信件（二）中“于阗高僧所译佛经是什么经？上次师兄告我忘了”一句可以看出，刘明渊对李征书信（一）中所摹抄的写本已经有了初步的鉴定结果，明确了此写本属于于阗高僧的译经，且已经将这个结果告知了李征，只是尚未确定佛经的经名。而李征给刘明渊写第二封书信的目的也正是为了弄清楚佛经的确切经名。

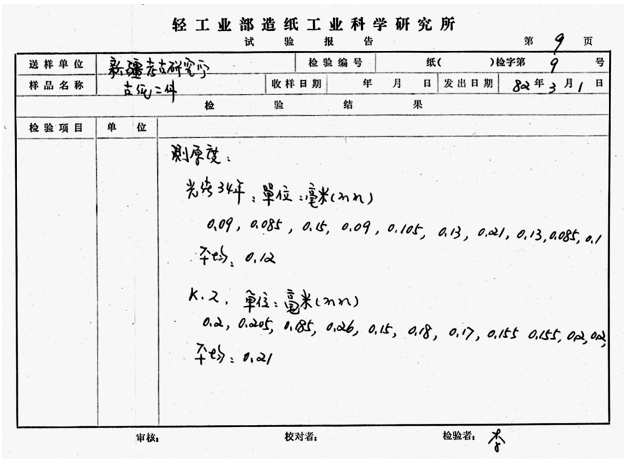
书信（三）没有署名，但是字体明显不同于李征所书。从内容上看，回信者一方面用蓝色字迹抄录了实叉难陀《大乘入楞伽经》译文中与 K. 6（a）写本所对应的部分，这符合书信（二）中所摹抄写本的内容；另一方面还用同样的字迹对李征书信（二）中摹抄的经文内容进行了修改。因此，从这两点可以看出，书信（三）应即刘明渊对李征书信（二）的回复[①]。书信（三）书于北京市电车公司印刷厂出品稿纸（八〇．八），“八〇．八”应即表示此纸张为 1980 年 8 月生产。刘明渊给李征回信的时间应当在此之后不久。又据上文提到的写本“捐赠”时间，这 6 叶写本至晚于 1981 年 3 月已入藏考古所，则书信（三）应即书于这一期间（1980/8–1981/3）。这表明，正是通过与刘明渊的通信，李征在这时已经完全弄清楚了这 6 叶写本的内容就是实叉难陀所译的《大乘入楞伽经》[②]。应当指出，这一比定是通一（刘明渊）的研究成果和贡献。通一在当时完成这一比定殊为不易，李征亦诚有识人之明。而骆慧瑛和索琼似未曾了解到这一信息，因此二人在论文中均未提及这一点。

四

通过与刘明渊的通信，李征鉴定了写本的内容，确定其内容属于实叉难陀《大乘入楞伽经》译本；另一方面李征也通过科学技术手段检验了写本的纸张，这也是李征写本《大乘入楞伽经》研究计划和工作的一部分（详见下文）。在资料袋中，留下了两份关于写本纸张检验结果的资料，其中一份是纸张厚度测量结果（图 3），另一份是纸张的麻纤维分析图（图 4）。

① 信件上另有“0075”“P11”字样，未知何意，俟考。

② 在资料袋中的一张便笺上，李征记录了对 K. 4（a）写本的比定结果：《大乘入楞伽经》卷二，大周于阗国三藏法师实叉难陀奉敕译（《大正藏》卷十六，五九七页，下（断）［段］，十五行三字“入……”至二十五行止）。


轻工业部造纸工业科学研究所
试验报告 第 9 页

送样单位	新疆考古研究所	检验编号	纸( )检字第 9 号
样品名称	古纸二件	收样日期 年 月 日	发出日期 82 年 3 月 1 日

检验结果

检验项目	单位	
		测厚度：
		光绪34年：单位：毫米(mm)
		0.09, 0.085, 0.15, 0.09, 0.105, 0.13, 0.21, 0.13, 0.085, 0.1
		平均：0.12
		K.2. 单位：毫米(mm)
		0.2, 0.205, 0.185, 0.26, 0.15, 0.18, 0.17, 0.155, 0.155, 0.22, 0.2
		平均：0.21

审核： 校对者： 检验者：李

图 3　纸张厚度测量报告

这份纸张厚度测量报告是由北京轻工业部造纸工业科学研究所（即今中国制浆造纸研究院）完成的，而送样单位则是“新疆考古研究所”，由此可以推测这很可能是李征返回北京继续参加吐鲁番出土文书整理工作时，将样本从考古所带到北京进行检验的。报告中虽然没有收样的的具体日期，但是从检验报告的发出时间 1982 年 3 月 1 日来看，送检的时间应当就在此前不久。而 6 叶《大乘入楞伽经》写本在 1981 年 3 月就已入藏考古所，则此次检验恐怕不仅仅是为了鉴定文书，而更有可能是李征为自己研究写本《大乘入楞伽经》而做的准备工作（详见下文）。值得注意的是送检的样品是“古纸两件”，而与我们此处所讨论的写本《大乘入楞伽经》相关的仅是第二件样品“K. 2”。第一件送检的样品没有具体的文物编号，仅提及“光绪三十四年”这一信息，而在李征遗物中恰有吐鲁番出土的光绪三十四年（1908）“福聚当”当票的彩色和黑白底片各一张。因此，笔者推断检验报告中的第一件送检样品应即这张光绪三十四年的当票①。

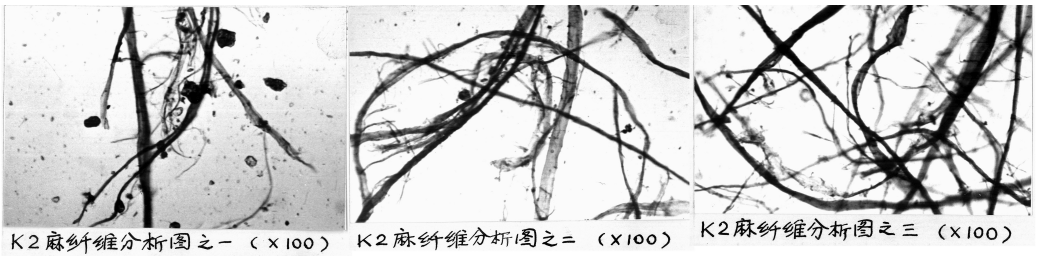


图 4　纸张麻纤维分析图

资料袋中同时留存了 3 张纸张的麻纤维分析图（图 4），同样是针对“K. 2”纸张的检验结果，可见这应当也是轻工业部造纸工业科学研究所检验结果的一部分。麻纤维分析图是在 100 倍偏光显微镜下的观察结果。虽然在黑白照片中我们无法准确判断纤维

① 在李征遗物中，同时存留有这张当票的纸质纤维分析图一张（黑白照片），照片背面标注“清朝 1 件，×75，皮类纤维”，表明这是在 75 倍（偏光）显微镜下的观察结果，纸张属于皮纸。

在染色试剂作用下的显色效果，但从图中可以看出纤维上有节纹，纤维表面可见分丝帚化①，这都是麻纤维的特征②，说明其确为麻纸。但图像表明其分丝帚化现象并不严重，可见舂捣强度并不高，而纤维之间分布有淀粉颗粒，说明曾用淀粉作为施胶剂处理过纸张。

而上述纸张的厚度检验报告表明（图 3），《大乘入楞伽经》写本的纸张厚度并不均匀，在 0.155–0.26 毫米之间波动变化，平均厚度约为 0.21 毫米，这说明纸张较厚，且不均匀。据李际宁对国家图书馆藏敦煌写本的厚度测量结果，卷轴装用纸自南北朝至隋唐早期，不论是官写经用纸，还是“土纸”，纸张都比较薄，且均匀；八世纪中叶开始，纸张品质下降，质地粗糙；九世纪以后，纸张变得色滞张厚，更粗糙。而与卷轴装用纸相比较，梵夹装的纸张更厚且不均匀③。考古所收藏的这 6 叶写本的纸质特征与国家图书馆藏梵夹装写本用纸的测量结果相吻合，造纸原材料也符合唐代写经纸的一般原材料——麻，这为判定这些写本的年代提供了科学依据，不仅从纸张的角度证明了其确为唐写本，也为推断其出土地（敦煌）提供了佐证。

李征请通一鉴定了这 6 叶写本的内容，也请人检验了写本的纸张，这些其实都是他的写本《大乘入楞伽经》研究计划和研究工作的一部分（图 5）。在资料袋中留存的这份研究计划，既揭示了李征已经取得的研究成果，也表明了他下一步的研究计划。

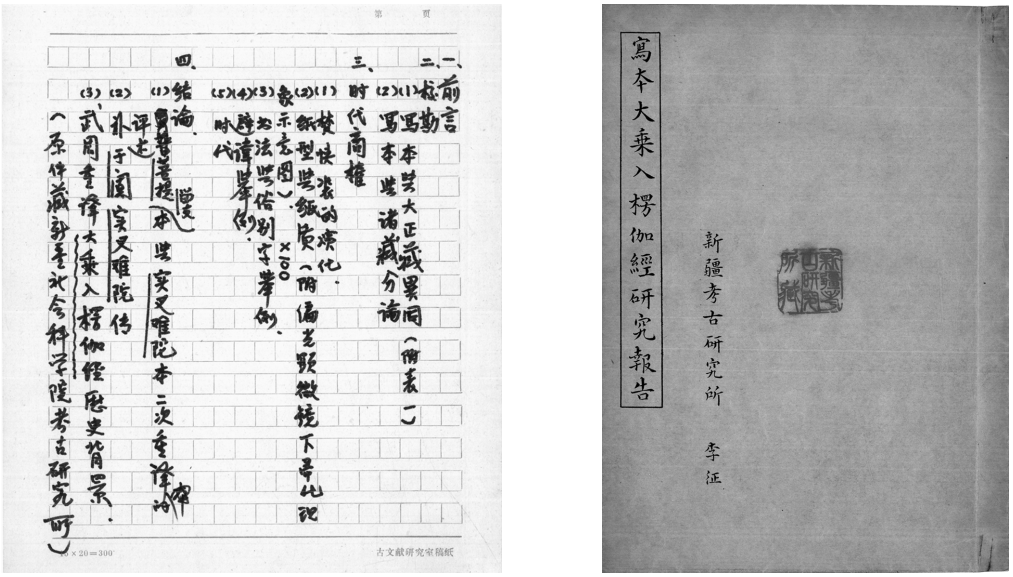


图 5　李征写本《大乘入楞伽经》研究计划

① 按：帚化（fibrillation）是指制浆造纸生产中纸浆经过打浆，使纤维细胞壁产生起毛、撕裂、分丝等现象。

② 本部分参考：王菊华主编《中国造纸原料纤维特性及显微图谱》，北京：中国轻工业出版社，1999 年，第 163–180 页；王菊华等《中国古代造纸工程技术史》，太原：山西教育出版社，2006 年，第 188–205 页。

③ 李际宁《敦煌遗书中的梵夹装》，《敦煌吐鲁番学研究论集》，北京：书目文献出版社，1996 年，第 542–544 页。李际宁的测量结果也与戴仁（Drège）对英藏和法藏敦煌写本的测量结果相符，参见：Jean-Pierre Drège, *Papiers de Dunhuang. Essai d' analyse morphologique des manuscrits chinois datés*, T' oung Pao, Second Series, Vol. 67, Livr. 3/5 (1981), pp. 318–338.

此研究计划书于“古文献研究室稿纸”上，15×20cm，共 1 页，并无落款时间。据纸张推测，应当写于李征在北京参加吐鲁番出土文书整理工作期间。而研究计划第三项中提到“纸型与纸质（附偏光显微镜下帚化现象示意图）×100”，结合上文所述检验报告的发出时间，可见这份计划应当写于 1982 年 3 月之后。这份研究计划分成了四个部分，各部分下也分列了小节，从各节中拟定的各项标题来看，这俨然已具备了一篇论文的完整结构，可见李征对于研究计划的思考已经十分成熟，可能由于当时正忙于《吐鲁番出土文书》的编辑工作，之后又遽然离世，最终没能完成。

这份计划以及资料袋中留存的资料揭示了李征已经取得的研究成果或者思考成果：第一，他按照标准的录文规范①，完成了对这 6 叶《大乘入楞伽经》写本的录文工作，意识到了其文字与《大正藏》本的差异，并希望结合其它大藏经版本进行校勘与讨论。第二，他希望从四个角度探讨写本的年代，一方面他认识到了此写本的形制为“梵夹装”，并在为此搜集相关论文资料②，而他通过检验“纸型与纸质”，确定了纸张的材质和厚度，为判定写本年代提供了充分的科学依据。他也注意到了写本内容中的书法、俗字与避讳现象，希望从内容角度确定写本的时代特征。这些工作已经是标准的写本学研究，可惜他只完成了纸张检验的部分工作。第三，李征对结论的思考也超越了写本本身，他希望结合另一译本（菩提留支的译本）和译者（实叉难陀）的传记综合讨论《大乘入楞伽经》的翻译背景。

五、馀论

上文所述详细揭示了这 6 叶《大乘入楞伽经》写本入藏考古所的因由，以及李征为写本鉴定所做的工作。一方面李征通过与刘明渊的通信鉴定了写本的内容，遵照文书整理的科学规范，完成了写本的录文；另一方面他也委托轻工业部造纸工业科学研究所，对纸张进行了科学的检验，分析了纸张的纤维成分，测量了纸张的厚度，为后续的研究工作奠定了坚实的基础。李征的研究计划已经十分成熟且已取得了一部分成果，但遗憾的是李征未能将其研究成果成文以呈诸学界，因而也就在岁月中湮没无闻。

无论如何，考古所藏《大乘入楞伽经》面世之后，我们不能忘记李征先生的贡献，李征的研究，实际是后续梵夹装《大乘入楞伽经》写本研究的新起点。

---

① 资料袋中留存了他整理的录文，严格遵照写本形制摹写录文，并用朱笔句读。相比之下，骆慧瑛的录文完全忽视了写本中字迹的缺失与残损，也未注意到写本右上角的页码标记，完全不符合录文规范。参见骆慧瑛《新疆出土〈楞伽经〉——考究其出处、因缘与内容特色》，第 188–196 页。

② 在资料袋中留存了一张便笺，书于“新疆维吾尔自治区社会科学院考古研究所”稿纸，20×15cm：“李致（中）［忠］：《旋风装》，《文物》1981 年第 2 期。”当指李致忠《古书“旋风装”考辨》，《文物》1981 年第 2 期，第 75–78 页。

比析诸本出新解　纠误释疑呈灼见

——《金刚经集注校笺》评介

米文靖

作为般若经典总纲的《金刚经》历来备受关注，其版本之多、注释之丰不失为众经之首。在众多注疏校笺当中，李小荣、卢翠琬 2021 年在巴蜀书社出版的《金刚经集注校笺》（以下简称校笺本）将《金刚经》研究推向了新的高度。此书以朱棣《金刚经集注》（以下简称集注本）为底本，以杨圭所编《金刚经十七家释义》（以下简称《十七家释义》）和洪莲修补增订重刊的《金刚经五十三家注》（以下简称《五十三家注》）为参校本进行校记笺注，其开拓之功有三：前言部分考辨众说确定《集注本》的版本沿革情况；笺注部分逐一考辨注家生平，辨析注文的出处与引用情况；校记部分通过对比同一注文不同本子的异同，以不同文献交互佐证，全面而详尽地纠正了《集注本》文字和引用问题。《校笺本》以跨时空的文献梳理法和跨学科的考据法将《金刚经》和《集注本》研究推上了新的研究维度。

一、考辨众说确定《集注本》的版本沿革情况

《金刚经》的译本较多，其注疏讲义亦达千八百家，因此众多有关《金刚经》的“注释集”应运而生。影响较大者如唐释道世著《金刚经般若经集注》收录了姚秦罗什、东晋谢公、隋代昙琛、唐朝慧净等人的注释，以训诂之法一以贯之，可惜后世未有传本；南宋杨圭折衷诸本著《十七家释义》，富有文学性的语言使其颇受文人居士的青睐；明初朱棣编《金刚经集注》博采众长，以博而返约、广而专精的书写特征广泛地流传于民间；明洪莲编《五十三家注解》海纳百川，新增《金刚般若波罗蜜经目录》《金刚经五十三家注解姓号目录》《金刚经道场前仪》《金刚经道场后仪》及洪莲序、杨圭序等，因此洪莲本又被称为《五十三家注解》或《金刚经注解》，多种著称也让此书在后期传播过程中产生书名与版本的混乱与争议；另有丁小平以无著、世亲的注释思想为核心，点校《金刚经注释集》，共收录了影响甚广的十一家注释。因此，作者在众多“注释集”中选用朱棣《集注本》为点校底本，以杨圭《十七家释义》和洪莲《五十三家注》为参校本具有特殊意义。

一则《金刚经》“注释集”虽多，但各有所长，难以并美，简约者多有遗漏之憾，广博者却失于精要，详于事相者却失思想精粹，偏重科分者却失义理大宗。在众多注本中，《集注本》一方面能够集众家之所长，疏解字词、详谈名相、深阐义理、阐幽唱颂等应有皆有，可谓折衷诸本、晓畅精微，其流传之广、影响之深远超其他注本；另一方面《集注本》所选取的注家生活年代跨及两晋至南宋，既有高僧大德，又有禅师居士，亦有文人学者，所收录的注文具有典型的时代特色和丰富的思想内涵。

二则众多“注释集”之间相互继承。学界历来的观点是“《金刚经集注》，原有南绍定杨圭十七家释义四卷，后演为五十三家注四卷，明御纂本摒除五十三家本中传为梁昭明太子所作三十二分分目，略减注者数家，而益以三十余种经文或注文，衰成一卷（此观点见《金刚经集注》出版说明部分第 2 页）。”李小荣等在《校笺本》比析考辨后则否定了这种说法，他们认为“朱棣之《集注本》是在杨圭《十七家释义》基础上添加李文会一家而成，后洪莲又以朱棣本为底本进行重刊校订为五十三家”（前言第 4 页）。一方面，作者对朱棣本和杨圭本的注文及出处进行逐条考证，经过对比发现，《集注本》实则是在杨圭本的十七家注本之上，增加李文会一家注文，其他禅师则源于李文会注文中的引用内容；另一方面，作者对洪莲本新增的洪莲序和杨圭序仔细辨析，确定洪连本新增列的三十六家注家是对朱棣本十八家的重刊校订。同时在李小荣指导下，李艺敏在硕士论文《朱棣〈金刚经集注〉之注家研究》中对比了两个本子之间的细微差异，佐证了洪连本对朱棣本的相承关系（福建师范大学，2010 年）。

经李小荣等考辨，此三本著作书名和版本的沿革情况是：杨圭本→朱棣本→洪莲本是依次继承和发展的关系。《校笺本》亦梳理了杨圭本十七注家的姓号，对比之下，朱棣本十八家和洪莲本以“某某曰”的形式增列三十六注家的姓号一目了然。可见，朱棣本的《金刚经集注》具有上承下启之功，因此《校笺本》梳理正名集注的版本沿革过程对《金刚经》的研究具有重要意义。

二、考辨注家注文助益于《集注本》注文思想的理解

《金刚经》前后共有六个译本，其中以语言优美精审、义旨圆通的罗什译本最为通行。《集注本》以罗什译本为底本，择取从晋到宋诸多文人学者的注文合辑而成，其语言晓畅精微，不仅对注文进行字词疏解和义理深阐，而且在注文后附有小字夹注，或释佛教知识，或注典故出处，故在民间和文人居士中间颇为盛行。但因注解中多引禅入经、援儒释佛，导致出现新的较为晦涩难懂的注文，且注文中有文字和引用之误，因此《校笺本》通过笺注部分对注文重新进行注解和说明，在校记部分对注文内容进行纠误，双重校订下极大的方便了读者的阅读和使用。

一则《校笺本》利用地方方志、地理总志等各种文献，对《集注本》中所引注家的生平事迹逐一进行考辨。《校笺本》考证较为详致者有杨圭、周史卿等 43 人（另有

对诸佛诸菩萨等佛教中人进行注释说明，此处皆略），考辨之人按照思想派系可归纳如下表：

《校笺本》考辨之人

思想教派	人数	人　　名
儒	5	杨圭　陈雄　李文会　逍遥翁　范丹
道	1	周史卿
佛	32	川禅师　僧肇　慧能　僧子荣　僧若讷　西明和尚　黄檗禅师　临济禅师　佛鉴禅师　大慧宗杲　大阳禅师　云门大师　慈受禅师　圆悟禅师　觉海元禅师　百丈禅师　无业禅师　大安禅师　首山省念禅师　无德禅师　智常禅师　保宁仁勇禅师　察常禅师　马祖道一禅师　景岑禅师　玄沙师备　龙牙和尚　微师　牛头融禅师　国一禅师　踈山如本禅师　克文禅师
居士	5	颜丙　王日休　傅大士　龙蕴　张无尽

因居士弃儒入释的特殊经历，故此单独罗列，因此《校笺本》按照人物继承的思想派系可归类为儒士、道士、佛僧和居士四大类。《校笺本》考辨了此四类人的籍贯、生平、作品等，尤其对佛教人士和居士所属的思想派系梳理极为清晰，这对研究者进一步研究《金刚经》及注文思想功不可没。对考辨之人颇有争议的地方，《校笺本》亦做出合理推测，实不能盖棺定论的地方，也会呈学界之观点，从而供读者参考。如考辨僧了性时，笺记部分载：

> 了性：杨圭《十七家解注金刚金姓号目录》中题做“云庵僧了性”。据史料记载，在杨圭之前或与杨圭同时名为“了性”的僧人有两位：一是宋代泉州开元寺僧人，俗姓黄，福建安溪人。宋绍兴中（1131–1162），曾主持重建开元寺东西两塔。一位是真州灵严东庵了性禅师，为南岳下十六世，径山大慧宗杲禅师法嗣。这两位僧人与杨圭的活动年代接近，且一位为福建人，一位为浙江人。因杨圭所选取的注家多居闽北江浙一带，故此处的了性可能是真州（今属江苏仪征）灵严东庵了性禅师，“云庵”疑为“东庵”之误。（第 47–48 页）

《笺注本》依据杨圭生活的年代及注家生活的地域特征，合理的推测“了性禅师”的住寺，这对读者研究注文集结过程及了解注文的思想有重要意义。《校笺本》亦对佛教之诸神、诸菩萨和诸名物等，回归梵语本意重新释读，为读者正确理解经文或注文的思想内容提供了保障，亦解决了不少争议与困惑。

二则《校笺本》逐一考辨注文的出处，对比同一注文不同本子的异同，呈列尚未定论的观点以供读者参考，这是《校笺本》最为浓墨重彩的部分。《集注本》的十八家注文涉及范围之广、作品之丰、思想之深远非一般作品可比，因此《校笺本》深入经论，从读者角度出发逐一解决阻碍阅读的困难。

首先，《校笺本》对生僻用典或名词进行注释说明。如傅大士注曰“人空法亦空，

二相本来同。遍计虚分别，依他碍不通。圆成沉识海，流转若飘蓬。欲识无生理，心外断行踪。”《校笺本》笺注“无生”曰：

> 无生：涅槃，因其超越生死而无生灭，故云无生。北宋智圆述《维摩经略疏垂裕记》卷第二曰：“无生寂灭，一体异名”。（第 129 页）

涅槃有灭度、不生、解脱等意，但以“无生”释其意者不多见，若不能理解无生之意，就无法理解傅大士对“心无所住而生其心”的注释“欲识无生理，心外断行踪”之意。《校笺本》释意的同时，也会标注该生僻词在其他地方的应用，加强了读者对词句，尤其对佛义的深入理解。

其次，《校笺本》亦对同一用语在儒、佛不同文化的不同意义分类注释。如川禅师曰“官不容针，私通车马”，《校笺本》笺注曰：

> 官不容针，私通车马：本意指法律森严，不容一丝含糊，却可私下通融。禅林多用来喻指接引学人时可随机应物，灵活采用多种方便法门。（第 362 页）

《校笺本》随后注明此语出于《镇州临济慧照禅师语录》，是沩山与仰山论“石火莫及，电光罔通。从上诸圣将什么为人”时，仰山的回复之语。此笺注对禅林之义的注释有助于读者更好的理解“如来不应以具足诸相见”的思想。

《校笺本》的注文详尽而全面，对注文的考辨之功和对内容的补充与说明都值得肯定，不仅解决了阅读时候的很多障碍与困惑，也为读者更好的理解《集注本》注文的思想内容提供了便利。

三、去伪纠误校正《集注本》的文识讹误

《笺注本》的校记部分多是经过对比分析之后的纠误，包括对《集注本》文字之误和引用之误的校记，对不能定论的众说观点亦有呈列。

一则纠正《集注本》原文及注文的文字之误，这是在传抄过程中出现多种版本及誊写错误造成的。如《集注本》载：“须菩提！于意云何？如来可以具足诸相见不……”，《校笺本》校记曰：“足：底本作‘之’，误”，底本即《集注本》，若按照底本“之”则无法理解句意。再如王日休注曰：“此分与第五分、第十三分之意同，于此再言者，为续来听者说也。（夹注曰：傅本十三分，王本十六分）”《校笺本》校记曰：“傅本：戚本作‘什本’，误。”《金刚经》作为般若部的总纲，词约义丰的语言特征使得每个字都富含深意，《校笺本》通过对比众多本子，纠正《集注本》的文字错误，这是《集注本》锦上添花的成就，亦是助益《金刚经》文学传播的新路径。

二则纠正《集注本》注文或注家的引用之误，众多注释集所辑录的注家各不相同，在传播途中必然会出现张冠李戴等问题。《集注本》载：“所谓不住色布施，不住声香味触法布施”，张文进注曰：“不住声色布施者，谓智慧性，照见一切皆空也。梵语檀那，此云施……”《校笺本》校记为：“查张无尽藏内外著作，未见有此段文字。按，

据明韩严集解、程衷懋补注《金刚经般若波罗蜜经补注》所载，此段文字出自逍遥翁，但无‘梵语檀那，此云施’一句。又，张无尽及此后之所有注文（下段经文之前），戚本皆无。从下文之引文风格及行文特色分析，此处之‘张无尽’疑为‘李文会’之误。”此校记有三点重要意义：查阅张无尽著作确定注家引用错误，对比不同版本之间该注文的异同及确定此注文的出处，以现有文献推测最为合适的注家进行纠误。通过对比同一注文不同本子异同和考辨众注家的作品集，从而得出正确结论是《校笺本》校记的重要方法。

除此之外，《校笺本》的校记部分也呈列了不能盖棺定论的引用，以供读者参考，对同一注文注家但不同本子略有差异的部分会给予说明解释，对《集注本》引用不合理的地方，会根据现有文献进行合理的校补等，具有考辨与研究双重意义，如：

《集注本》“须菩提！若菩萨心住于法而行布施，如人入暗，即无所见。若菩萨心不住法而行布施，如人有目，日光明照，见种种色”，其中一注本不显名曰：“有所著，则为无明所障，不悟真如妙理，犹昏昏而不能使人昭昭；无所著，则洞达无礙，圆悟如来无上知见，自觉已圆，又能觉他”。（第 275 页）

《校笺本》校记曰：“此条注文，不知出自何处。众善堂本无此条注文，仅将‘自觉已圆，又能觉他’几字换陈雄注之‘如有目者，处于皎日之中，黑白自分，而毫发无隐矣’一句。”《校笺本》笺注曰：“一注本不显名：杨圭《十七家解注金刚经姓号目录》将其作为一单独注家，列于‘武当山居士刘蚪（虬）’和‘梁朝傅大士颂’之间，可能为魏晋南北朝时期的注本。底本所辑此注本之注文仅两条”。

《校笺本》全面收集并整理了《金刚经集注》的相关注本，并利用文献考据法对其进行真伪考辨，可见《校笺本》校记与笺注的严谨与细致。一方面，《校笺本》详解说明现存的注本，包括不显名的注本，并在笺注部分根据已有相关注本的佐证，对其流行时间进行合理推测，对进一步研究金刚经的相关注本有重要的参考价值；另一方面，《笺注本》对现有的各种注本进行详细比较，并在校记部分列出众注本之不同，这种横向对比，大大方便了研究者对金刚经相关注本的版本研究。

诚如李小荣所言：“对《集注本》这样重要的本子，学界目前只有点标本而无校对本及注释本”，这确实是一种遗憾。《校笺本》以跨时空的文献法和周密详实的参校法填补了这一空白，这是《金刚经》研究新的里程碑，也是儒、道、释三家文化融合的典范之作。

本文系国家社科基金重大招标项目“敦煌佛教文学艺术思想综合研究（多卷本）”（19ZDA254）；新疆维吾尔自治区普通高校人文社会科学重点研究基地边疆中华文史研究中心开放课题“敦煌写本多民族民俗的文化重构”（BJWSY202301）阶段性成果。

（米文靖，1993 年生，福建师范大学博士研究生，主要从事敦煌学、唐宋文学研究。）