

敦煌文献与佛教 研究文集

李德龙摇著

中央民族大学出版社

敦煌文献与佛教研究文集

序摇摇言

李德龙同志的《敦煌文献与佛教研究文集》正式出版了，作为这个研究领域的同道，十分高兴，向他表示祝贺，并希望他能在学术研究的道路上越走越宽广。

我与德龙同志相识是在 1984 年，当时，他还在跟随我的好友著名史学家宁可先生读硕士研究生，当年成立了中国敦煌吐鲁番学会，季羨林先生任会长，宁可先生任副会长兼秘书长，我作为中央民族学院研究敦煌藏文文献的学人，参与了学会的部分工作，德龙同志有时受宁可先生所托与我联络些事情。三年之后，德龙同志分配到中央民族学院历史系任教，与我成了同校的同事，后来，他在教学之余翻译了日本学者冲本克己、木村隆德、原田觉、西冈祖秀、岩崎力诸君研究敦煌藏文文献和中国佛教的学术论文，陆续发表在西藏人民出版社出版的、由我组稿并主编的《国外藏学译文集》（已出版 5 辑）中。作为文章的译者，德龙同志与我的接触机会更加多了起来。

在与德龙同志的交往中，我体会到他是一位接受过严格系统专业训练、聪颖智慧、极有些才气又肯于用功的青年，当初我就觉得他会在学术研究上有所成就。果然不出所料，他撰写的 3 万余字的硕士学位论文《试论唐后期寺院经济的特点》被台湾学术界选为优秀佛教学论文，编进《中国佛教学术论典》全文出版。他撰写的 10 万余字的《敦煌写本〈授戒牒〉初探》一文，不仅以真实的敦煌资料匡正了学者对于度牒、戒牒性质的模糊认识，也纠正了日本研究中国佛教的权威学者中村元关

于“现存最早度牒为明代”这一欠妥的说法，该文在 1980 年代初发表在后来成为他博士生导师的王锺翰教授庆祝诞辰 80 周年学术论文集中，至今 30 年无人对他的观点提出任何异议，说明他言之有理。

德龙同志研究的重点一度集中在唐代寺院经济方面，他于 1982 年发表的《敦煌遗书所反映的寺院僧尼财产世俗化》、《唐代寺院经济与佛教宗派》等论文曾被一些复印资料专刊所转载，也被部分学者在专著中多次引用。尤其是他对禅宗在唐武宗灭佛后的兴起，能从各种佛教宗派对寺院经济的依赖程度上来考察，在理论方法上有所突破。

由于工作在中央民族大学，德龙同志也注重研究与民族相关的学术论题，他先后撰写了《敦煌遗书 4000 号研究——兼论唐末回鹘与唐的朝贡贸易》、《论日本学者对敦煌古藏文禅宗文献的研究》、《敦煌遗书〈茶酒论〉与藏族寓言故事〈茶酒仙女〉》等一系列论文，使不少从事回鹘（维吾尔）、吐蕃（藏族）等民族历史、文化研究的学者从中受到了不少启发。

由于德龙同志脚踏实地的研究工作以及每文必有新见解的成就，不仅使他在国内敦煌学界、佛学界有了一些影响，而且也受到了日本学术界的关注。20 世纪八九十年代，季羨林先生集全国众多敦煌学专家编写的《敦煌学大辞典》，诚邀德龙同志撰写其中近 1000 个辞条，可以说每一条都是一个新创造，因为以前没有任何一本哪怕是再小的敦煌学辞典。德龙同志也作为敦煌学者被列专条登载在辞典之中。新世纪伊始，日本大东文化大学、东洋研究所、岐阜圣德学园大学等单位，闻知德龙同志在敦煌学、佛学研究方面卓有成就，先后邀请其赴日讲学。德龙同志在异国他乡用日语为几所日本大学的教授会、研究生做了《敦煌汉文佛教文献的价值》的学术演讲，并回答了日本学者提出的各种问题，为我国学术界争了光。

据我所知，德龙同志是国内较少的几位通读过英、法和中国国家图书馆所藏全部汉文敦煌文献缩印胶片的学者之一，因此，他对敦煌文献的了解是比较全面的，他撰写的数万字的《千古文化的百科全书——漫谈敦煌文献》，是一篇典型的专家普及敦煌文献知识的力作，既通俗好懂，又不失学术水准。

其实，德龙同志在上大学之前是从事新闻工作的，大学毕业以后从事历史学专业，而他的学术兴趣也是非常广泛的，决不仅仅局限于敦煌学与佛教研究领域，他曾撰写并出版了《汉初军事史研究》（~~四~~万字），《黔南苗蛮图说研究》（~~四~~万字）等学术专著，曾经翻译并出版《古代中国的思想》（~~四~~万字）、《中国古代史论稿》（~~四~~万字）、《中国华南民族社会史研究》（~~四~~万字）等学术论著。~~四~~年，他继著名学者潘光旦（仲昂）、陈述两老先生之后，以历史学教授的身份担任中央民族大学图书馆馆长，果然不负前人所托，先后完成了多项古籍文献的研究整理工作，现已见到的正式成果有他主编的《国家图书馆藏历代日记丛钞》（~~四~~册）、《中国民族问题档案资料集成》（~~四~~册）《新疆巡抚饶应祺稿本文献集成》（~~四~~册）等等，卓然有成！

面对德龙同志的这些学术成果，我作为同事、同行，十分欣慰和感慨。我相信，德龙同志还会不断努力，勤奋钻研，刻苦工作，还会有更多的新成绩展示给他的老师和他的学生。

最后我想说的是德龙同志曾经师从我所崇敬的著名清史大家王锺翰先生，他从王先生身上不仅学到了丰厚的清史、满文等专业知识，更继承了钟翰先生忍辱为学、孜孜不倦、不屈不挠的精神和为人厚道、谦恭尊让的美德，德龙同志曾经把钟翰先生的《甲丁日记》（~~四~~—~~四~~ 手稿影印出版。如今，锺翰先生已经作古数年，德龙同志的文集出版在即，泉下有知，当以为慰。鄙人不才，愿意略述数语，以为序文，兼作纪念。不由得记起刘

禹锡《西塞山怀古》一诗中有句：

人世几回伤往事，山形依旧枕寒流。



于中央民族大学

二〇一〇年 愿月 愿日

自摇摇序

作为一名从事学术研究的学者来说，将自己多年的研究成果结集出版，如同一位学生通过努力考出了令人鼓舞的学习成绩一样、又像一位农民在付出了辛勤的劳动之后获得丰收一样，充满喜悦。

回顾我的学术历程，似乎有些“见异思迁”、“随波逐流”，用褒义的词汇形容，也可以说自己就像一名游击队员，在史学研究的阵地上灵活作战，而且间有战果。

在读大学之前，“文革”尚未结束，十六七岁的我，高中还未读完，就像初生的牛犊一样，创作了不少的诸如相声、快板书、锣鼓词之类的文艺作品，提供给群众演出队在北京乡间到处表演，甚至居然敢于抒写“诗歌”投稿于《北京文艺》等杂志，并且偶有发表。高中上了一年半，就算毕业了，提前参加工作，成了一名北京人民广播电台农村组的通讯员，在全国普及大寨县的热潮当中，奔跑于北京远郊九县，当时被称为“土记者”，采访生产队长、宣传劳动模范，发表了十几篇新闻通讯。记得 1970 岁那年（1970），竟然身背录音机，采访了唐山大地震灾害之后代表党中央、毛主席慰问北京郊区插队知青的国务院副总理乌兰夫，制作了一组录音新闻在北京人民广播电台“对郊区农村广播”节目里播放，并同时将自己写好的新闻稿件在《北京日报》上发表。现在想来，当时自己真是不知天有多高地有多厚。

1977 年恢复高考，我的初中班主任朱（健增）老师（后任国家新闻出版署人事司司长）知道我在报纸、电台发表了一些小文章，叮嘱我一定要报考新闻专业。可是，在离高考还有两个

来月的一天，我在驻队公社机关食堂吃饭时，一位公社教育革命领导组的董（泰昌）老师不经意地对我说，“听说你要考文科，可你知道唐太宗叫什么吗？”我没有底气地回答：“是不是叫李世民？”董老师又问：“那唐太宗他爸爸叫什么？”我答不上来了。说实话，从我上小学二年级就开始了轰轰烈烈的“无产阶级文化大革命”，直到1968年离开中学校门，从来没有正经上过一节历史课，我哪能回答董老师的问题，便反问董老师：“您知道吗？”董老师不屑地对我说“我当然知道，唐太宗叫李世民，他爸爸叫李渊，我还知道他爷爷叫李虎呢！”董老师是“文革”前北京市重点中学的老高三毕业生，在人民大会堂听了周恩来总理的一次报告后，自愿到农村当了一名教师，他的学问功底很好。我那顿饭没吃完就一头扎进宿舍，下定决心要考上大学，不学别的，就学历史！第二天，立即到原来读书的中学和老师家里寻找历史课本，但是，在1968年的北京郊区，怎么也找不齐一套中国历史和世界历史的教科书。没有办法，只有夜以继日地拼命背诵政治、练习作文，后来在高考中，由于我的这两门分数较高，终于在当年北京市录取率10%的情况下，如愿以偿地被北京师范学院（今首都师范大学）历史系录取，开始了历史学科的学习。当一个人带着强烈的愿望从事一个专业的学习时，他绝对会不遗余力，各级大学生几乎人人如此，我这个亟需恶补历史知识的人更是夜以继日都在拼命地吸允着历史专业的营养，玩命读书自不待言，为了学习常常是通宵达旦。一二年级两门通史课学完之后，从大学三年级我们系开设了三门选修课供学生选修，我自然是多多益善，只要有时间就去听各种专业选修课。记得我选修了由北京大学王永兴教授在北京师范学院历史系开设的“敦煌文献研究”和北京大学张广达先生在我校开设的“国外敦煌学与中亚历史”的讲座以及本系宁可教授开设的“中国古代社会经济史”等课程，就是从那时起，我喜欢上了敦煌吐鲁番

文献，热爱上了敦煌学。我的本科毕业论文就是《从西州退田文书看唐代均田制的演变》，毕业时获得了学校首届学生优秀毕业论文二等奖。从此，我对敦煌学、佛教学的兴趣更加浓厚。

1952年考上了宁可先生的硕士研究生，三年间饱览了全部英藏、法藏和北京图书馆（今国家图书馆）所藏的汉文敦煌文献的缩微胶片，写出了数千张资料卡片，为后来编辑《英藏敦煌文献》（汉文非佛经部分，四川人民出版社出版，全15册）奠定了基础，也积累了大量的学位论文资料，我的硕士学位论文就是利用敦煌文献资料，对唐后期佛教寺院经济进行探讨，题目是《试论唐后期寺院经济的特点》，由于论文材料准备充足，在毕业答辩时，以著名教授何兹全先生为主席的答辩委员会委员给与了一致的好评。后来，这篇源万多字的论文作为优秀佛教学术论典在台湾全文刊载。

硕士研究生毕业以后，被分配到中央民族大学历史系任教，最初几年，仍和我的导师宁可先生、中国佛教协会的周绍良先生、中国社会科学院历史研究所的张弓先生、宋家钰先生和北京大学的荣新江教授、中国人民大学的沙知教授以及我的师兄首都师范大学的郝春文教授、我的师弟徐庆全等学者一起编辑大型敦煌资料丛书《英藏敦煌文献》，众多学者或各自查阅资料，分析一件件千余年的敦煌文献，或一起开会，畅所欲言，共同研讨每一件英藏敦煌汉文文献名称、性质。其间，我也在教学之余，撰写了两篇敦煌文献研究的论文，一篇是《敦煌写本〈授戒牒〉初探》，一篇是《敦煌遗书S.491号研究——兼论唐末回鹘与唐的朝贡贸易》。此间还撰写了《唐代佛教宗派与社会经济》，也是利用敦煌佛教寺院文书，探讨佛教宗派形成演变的论文。另外，通过近15年整理敦煌文献的感受，当时我有一种强烈的愿望，就是要把富有中国古代文化的内涵的敦煌文献介绍给学术界，因此应北京燕山出版社之邀，撰写了《千古文化的百科全书——

漫谈敦煌文献》的长文，较为全面地介绍了敦煌文献的丰富内容及其宝贵价值。

由于自己在学术上的“见异思迁”，到了 20 世纪 30 年代后期，受中国军事科学院的邀请，与同室好友刘曙光一起，参加了《中国军事通史》的研究项目，撰写出了《中国军事通史·西汉卷》和《汉初军事史研究》两部著作，研究领域从隋唐向前跳到了西汉。30 年代末到日本留学，回国后考上了著名清史、民族史专家王钟翰先生的博士研究生，又开始攻习满文，并在《清史稿》、《清实录》以及《清史列传》等文献中苦读，最后选定了清代的南方少数民族文献《苗蛮图》作为研究对象，撰写并出版了《黔南苗蛮图说研究》的专著，研究领域又从西汉跨到了清代。

虽然如此，大学本科和硕士研究生期间所钟爱的敦煌文献和佛教寺院经济的研究，始终没有彻底放弃，在各个阶段的教学和学术研究当中，敦煌文献与佛教研究一直在魂牵梦绕在我的心间。就在我从事西汉军事史和清代民族史研究的过程中，我还是撰写了《论日本学者对敦煌古藏文禅宗文献的研究》、《敦煌遗书〈茶酒论〉与藏族寓言故事〈茶酒仙女〉》等论文，同时翻译了《敦煌发现的藏文禅宗文献的内容》（冲本克己著）、《吐蕃译经史》（原田觉著）、《敦煌出土藏文禅宗文献的性质》（木村隆德著）、《敦煌藏文禅宗文献目录初稿》（木村隆德著）等日本学者研究敦煌文献在论著近 100 万字，分别发表在《国外藏学研究》等书刊上。1944 年 1 月，我受日本大东文化大学教务委员会委员长冈田洪二教授的邀请，到该校及东洋大学举办学术讲座，我讲演的题目是《敦煌汉文佛教文献的价值》。由日本佛教团体支持的岐阜圣德学园大学，是我曾经留学的学校，听说我正在日本举办学术讲座，又是专门讲述敦煌佛教文献，于是特邀我到岐阜去讲演，我的讲演日文原稿全文登载在日本大东文化大学

的学报《大东亚学论集》第 源号上。

圆源年 源月我担任了中央民族大学图书馆第八任馆长一职，还是由于我在史学道路上的“见异思迁”，当我见到图书馆内有许多珍贵的民族古籍之后，便开始了民族文献的整理和研究工作，首先撰写了圆万多字的《乾隆御笔〈平定西域战图〉考》的论文，对乾隆年间在法国印制的铜版画《平定西域战图》进行了详细考证，这项研究成果当时在国内还是首次发表。接着又对清代的民族文献《御制外苗图》、《黔南苗蛮图说》等文献进行研究，先后发表了七、八篇论文，并以“清代民族图册综合研究”的课题投标教育部重大项目而一举中标，进行了长达猿年的古代云南、贵州民族专题研究。

众所周知，新中国成立以后，曾经组织全国众多专家学者，进行了历史上最为全面、最为科学的民族调查和民族识别工作，我发现，那次持续了几十年的大规模民族调查和民族识别工作的档案及其成果，全部保留在中央民族大学图书馆之中，于是，我又用两年多的时间，整理、编辑出版了 员卷的当代民族文献丛书《中国民族问题资料档案集成》，如果说学术研究领域的时间跨度，似乎是从公元前猿世纪的西汉，来到了 圆世纪的新中国。

由于我在学术上喜欢“见异思迁”，我在从事民族文献研究的同时，还会接受国家图书馆的邀请，承担了国家图书馆馆藏《历代日记丛钞》大型古籍文献的研究整理项目，历时两年半，组织力量并亲自动手对数百种古代文臣武将、驻外使节、驻藏大臣等人的珍贵日记进行版本鉴别、作者研究和价值分析，最后形成了 圆卷的古籍文献丛书，圆年由北京学苑出版社正式出版。

虽然如此，对于古代敦煌文献的研究，始终难以割舍，不但在教学中为研究生开设了“敦煌学基础”、“敦煌文献研究”等专业课程，也曾赴韩国忠南大学等地进行敦煌佛教的讲座，现

在，当取得了项目经费准备将自己的部分学术论文结集出版时，我首先想到的还是敦煌文献与佛教的研究，于是，便有了本书的问世。

这部文集共收集了 500 篇研究敦煌文献和佛教方面的文章，大部分曾经在一些书刊上发表，这次结集出版时，在内容上未作修改，少数文章的个别文字作了一些修订，因此保持了 50 多年前、60 多年前的原貌。正因为如此，这些文章在带有旧时学术水准的同时，也一定带有自己学术研究还较稚嫩的特点，有些研究或许还不够深入，结论还不够成熟，语言文字方面也许存在不少错误，对于这些不足之处，恳请希望专家、学者不吝赐教，我将十分感谢。

作者序于中央民族大学社区 508 号楼

目 录

敦煌写本《授戒牒》初探	(员)
唐代佛教宗派与社会经济	(猿)
试论唐后期寺院经济的特点	(源)
敦煌遗书 卷四 源号研究	
——兼论唐末回鹘与唐的朝贡贸易	(怨)
论日本学者对敦煌古藏文禅宗文献的研究	(员)
日本龙谷大学所藏十三件敦煌古写经	(员)
敦煌遗书《茶酒论》与藏族寓言故事《茶酒仙女》	(员)
敦煌汉文佛教文献の価値について	(员)
千古文化的百科全书——漫谈敦煌文献	(员)
后记	(圆)

敦煌写本《授戒牒》初探

在数万件的敦煌遗书中，较完整地保存了几十件沙州（今甘肃敦煌）寺院为男女佛教信徒授戒的写本文书《授戒牒》。^①这些《授戒牒》多数首尾完整，书写清晰，格式规范。每件牒文上均有千佛印或僧官印信，除一件尾缺者外，其余都有传戒师的署名。牒文涉及的年代，从北宋太祖乾德二年（~~972~~至太宗雍熙四年（~~985~~，前后二十四载。因此，这批文献是宋初沙州寺院授戒活动的真实记录，为我们探讨宋初沙州地区的佛教状况及僧俗大众的社会生活提供了第一手资料。

佛教认为：“一切众生，初入三宝海，以信为本；住在佛家，以戒为本。”^②“夫受戒者，超凡鄙之秽流，入圣众之宝位也。”^③可见，释家十分重视戒律问题，将授戒、守戒看得无比重要。我们从另一个角度看，授戒又是俗人出家或在家从佛修行的关键步骤之一。授戒既是佛教内部的重要活动，又反映着世俗百姓的某种社会意识形态，揭示着一般民众的社会生活，因此，研究授戒问题具有探求僧、俗社会生活的双重意义，对弄清历史发展的本来面貌大有裨益。本文打算首先对有代表性的几件沙州寺院的《授戒牒》文书进行考释，澄清前人对《戒牒》、《度

① 英、法所藏敦煌遗书中，有沙州《授戒牒》~~5~~件，本文仅以这些资料为对象进行探讨。

② 《菩萨瓔珞本业经》下，载《大正新修大藏经》（以下略称《大正藏》）第~~9~~册~~55~~卷第~~55~~页中。

③ 《大正藏》第~~9~~卷第~~55~~号《四分律删繁补阙行事钞》卷上之三，〈受戒缘集篇〉，第~~9~~页中。

牒》的模糊认识，然后对宋初沙州寺院的《授戒牒》进行整体研究，最后谈谈沙州《授戒牒》所反映的社会问题。不妥之处，渴望方家指教。

一、沙州《授戒牒》考释

日本佛教史专家中村元在其巨著《中国佛教发展史》中指出：宋初规定，僧尼死后，度牒、戒牒、六念等凭证，需由寺主及地方公人予以作废，还俗者、逃亡者一样，因此，很少有古度牒存在。^① 照中村的说法，戒牒、六念等佛家文献同样很少留传至今。的确，在浩如烟海的佛教载籍中，度牒、戒牒等文书实属罕见，如果没有敦煌遗书的面世，今人简直无法弄清戒牒等文书的原貌。几十件沙州《授戒牒》写本，本身就具有十分重要的资料价值。通观几十件沙州《授戒牒》，其形式与内容大体一致，许多戒牒除授戒时间、授戒弟子及戒品不同外，文字几乎相同。为了具体了解戒牒的实相，现根据敦煌遗书的缩微胶片，将几件典型的沙州《授戒牒》移录于下，并对戒牒中的难解词汇进行考释，然后谈谈戒牒与度牒的区别。

（一） 乾德二年五月廿三日沙州三界寺授娘子张氏五戒牒^②
 南澹部州〈员 娑诃世界〈圆 沙州三界寺授五戒牒〈猿
 授戒女弟子〈源 娘子张氏

^① 中村元《中国佛教发展史》上册，第二篇第二章第五节，天华出版有限公司版， 缘月。

^② 以下录文均以缩微胶片为准，以 杂代表斯坦因携至英国的文书，孕代表伯希和携至法国的文书。

獐牒得前件弟子，久慕良缘〈缘，夙怀善意，求
 灑出尘〈远之捷径〈苑，祈入圣〈愿之广途，遂乃离火
 纒陀〈怨之苦空〈园，向无涯之觉路〈员。吾今睹
 斯真

遯隠，方施戒条〈员。仍牒知者，故牒。

雍乾德二年五月廿三日

愿奉请阿弥陀佛〈员 为坛头和尚。〈员

愿奉请释迦牟尼佛〈员 为教授阿闍梨。〈员

愿奉请弥勒菩萨〈员 为羯磨阿闍梨。〈员

愿奉请十方诸佛〈员 为证戒师。〈员

愿奉请诸大菩萨摩訶萨〈员 为同学伴侣〈员

愿授戒师主释门僧正赐紫道真。

(二) 孕 太平兴国八年正月八日沙州三界寺授李憨儿八
 戒牒

愿南赡部州娑诃世界沙州三界寺授八戒牒

愿授戒弟子李憨儿

獐牒得前件弟子，白月〈员 垂光，八寒谭〈员 而是
 幻。〈员 红

灑莲出水〈员，悟生死之〔无〕余。〈员，今则方驾牛
 车〈员，将辞

纒火宅。欲纲裂〈员 而须坚固，尘世出而坐宝华〈员。

遯吾今睹斯直意，方施戒条〈猿，仍牒知者，故牒。

雍太平兴国八年正月八日授戒弟子李憨儿

愿奉请阿弥陀佛为坛头和尚。

愿奉请释迦牟尼佛为阿闍梨。

愿奉请弥勒菩萨为羯摩阿闍梨。

愿奉请十方诸佛为证戒师。

愿奉请诸大菩萨为同学伴侣。

愿授戒师主释门道真

(三) 南澹部缘雍熙四年五月某日沙州三界寺授智惠花菩萨戒牒

愿南澹部州大宋国沙州三界寺授菩萨戒牒

愿授菩萨戒女弟子智惠花

愿牒得前件弟子，久慕胜因，〈愿〉志闻妙法，欲悟

愿无为〈愿〉之教，先持有想〈愿〉之心，是故六根净

〈愿〉而烦

愿恼尘消，一性真如〈愿〉，轮回路息〈愿〉。伏恐幽关有阻，

愿执此为凭。事须给牒知者，故牒。

雍熙四年五月□日授菩萨戒智惠花牒

愿奉请阿弥陀佛为坛头和尚

愿奉请释迦牟尼佛为羯磨阿闍梨。〈愿〉

愿奉请弥勒尊佛为校授师。

愿奉请十方诸佛为证戒师。

愿奉请诸大菩萨摩訶萨为同学伴侣。

愿传戒师主都僧录大师赐紫沙门道真牒。

考释：

〈愿〉南澹部州：澹，沙州《授戒牒》中或作瞻，同意异写。州，亦作洲。南澹部州梵语作 ~~南澹部~~ 早期佛译为阎浮提。阎浮，澹部州之树名，提，洲之意。《释氏要览》卷下载：“阎浮提，又云剌部，即此洲名，在弥卢山南，故称南阎浮提。”^① 玄应《一切经音义》卷 愿以为：“瞻部，树名也。旧经中或言剌

① 《大正藏》第 缘册，第 愿号，第 愿页上。

浮，或作闫浮，讹也”。^① 慧琳《一切经音义》卷缘云：“赡部洲，此大地之总名也。”^② 《释迦方志》上：“须弥山，在大海中，……用分方面，东洲名毗提诃，南洲名赡部，西洲名瞿陀尼，北洲名拘卢也”^③

〈圆 娑诃世界：娑诃，译自梵语 𑖦𑖜𑖳𑖹 又作娑婆、索诃、奈诃等，意为“堪忍”或“忍土”。《法华经玄赞》卷圆：“梵云索诃，此云堪忍。诸菩萨等，行利乐时，多诸怨疾，众苦逼恼，堪耐劳倦，而忍爱故，因以为名。”^④ 《悲华经》云：“云何名娑婆，是诸众生，忍受三毒及诸烦恼，故名忍土。”^⑤ 娑诃世界简称“娑界。”《大唐西域记》卷员：“索诃世界三大千国土，为一佛之化摄也。”^⑥ 玄应《一切经音义》卷猿：“沙诃，又云娑诃楼陀，或云娑婆。皆讹也，正言索诃，此云能忍。或言堪忍，一言杂会世界”。^⑦

〈猿 牒：沙州《授戒牒》中均写作“𑖦”，是唐初以来避唐太宗李世民之讳而成的俗体字，宋初写本文书沿用不替。^⑧

〈源 弟子：梵语作 𑖦𑖜𑖳𑖹 意为所教，就师而受教者为弟子。《四分律删繁补阙行事钞》上有云：“学在我后名之为弟，解从义生名之为子。”^⑨

① 《高丽大藏经》（下称《高丽藏》）第猿册，第猿猿页，影印新文丰出版公司版。

② 《大正藏》第缘册第圆源号，第猿页中。

③ [唐]道宣《释迦方志》卷上《统摄篇》，中华书局点校本，第远页。

④ 《大正藏》第猿册第员圆号，第远页下。

⑤ 《大正藏》第猿册第员圆号，《妙法莲华经文句》卷二下所引。

⑥ 《大唐西域记》卷第一《序论》，中华书局标点本，第猿页，贞观元年。

⑦ 《高丽藏》第猿册，第猿页中。

⑧ 卢向前：《牒式及其处理程序的探讨——唐公式文研究》，载《敦煌吐鲁番文献研究论集》第三辑，北京大学出版社，贞观元年。

⑨ 《大正藏》第源册第员圆号，第猿页上。

〈缘 良缘：佛教将心识向境界而动之作用称之为缘，即以心识攀缘境界。良缘即向往理想境界之心识。

〈逃 出尘：出离烦恼之尘垢。

〈苑 捷徑：《授戒牒》多寫作“捷徑”。為敦煌遺書中常見之俗體字。

〈愿 入圣：断惑证理之人曰圣。入圣，入于圣位，成为断惑证理之人。《俱舍论》愿：“入圣得果，离染漏尽。”^①

〈怨 火宅：《法华经·譬喻品》：“三界无安，犹如火宅，众苦充满，甚可怖畏，常有生老病死忧患，如是等火，炽燃不息”。参“牛车”条考释。

〈**苦空**〉：有漏果报四相之二。有漏，即有烦恼之法或为增长烦恼缘之法。有漏之果报，为三苦八苦之性，故云苦。无男女一异等实相，故曰空。三苦指自寒热饥渴等苦缘所生之苦苦、乐境坏时所生之坏苦和为一切有为法无常迁动之行苦。^② 一说三苦指依内、依外、依天之苦，即身心之苦、人物害来之苦和风雪等来之苦。^③ 八苦指生、老、病、死之苦加爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦和五盛阴苦。

〈**最** 觉路：正觉之道路，菩提之道。《楞伽经》卷 远曰：“无上觉路”。

〈同〉条：唐耕耦释此字为“牒”，误。唐将 **马融圆** **马融圆** **马融圆** **杂姓圆** **马融圆** **杂姓圆**惠弘戒牒、**马融圆** **马融圆** **杂姓圆**雍熙二年惠意戒牒中的“方施戒条”之“条”字统释为

① 《大正藏》第 84 冊第 518 號，第 95 頁中。

② 丁福保：《佛学大辞典》“三苦”条，第510页第7栏、第511页第1源。

③ 丁福保：《佛学大辞典》“三苦”条，第305页上栏“八苦”条。

“牒”，均误^①。敦煌所有戒牒文书中，只有 S.460v 号戒牒明载“方施戒牒”，其余全部为条。授戒又称传戒或放戒，施放的应是戒条，以使求戒者守之，故戒牒中应是“方施戒条”。

〈S.460v 阿弥陀佛〉：梵语作 *Amitayus*，净土宗称该佛为“西方极乐世界”的教主，能接引念佛人往生“西方净土”，故又称“接引佛”。密宗称其为“甘露王”。佛经中还有“无量寿佛”、“无量光佛”等数十种称呼。

〈S.460v 坛头和尚〉：即临坛和尚。坛即受戒之坛，有四角、圆形、三角、半月等形式，分别称为地轮坛、水轮坛、火轮坛和风轮坛。阿弥陀佛能接引众生往生净土，故授戒时首请阿弥陀佛为坛头和尚，安置坛中供养。和尚，又作和上，源于印度俗语，古印度称吾师“乌社”，于阗等地称“和社”、“和阇”。《魏书·释老志》载：“有天竺沙门浮图澄……号为大和尚。”^②玄应《一切经音义》卷 S.460v “和尚菩萨，内戒经作和阇，皆于阗国等讹也。应言郁波弟耶，此云近诵。以弟子年少不离于师，常逐近受经而诵也。又言邬波陀耶，此云亲教，旧译云知罪知无罪名为和尚也。”^③

〈S.460v 释迦牟尼佛〉：释迦牟尼，佛教创始人，印度迦毗罗城主净饭王之子，名乔达摩悉达多。生后七日丧母，及长，思人生众苦，遂出家，在菩提树下思维七七日，观四谛、十二因缘法，成觉者世尊，为人天之上师。后游历四方 S.460v 余年，化导群类，终成大涅槃。《中阿含经》卷 S.460v 《增一阿含经》卷 S.460v 《有部律杂事》卷 S.460v 《大涅槃经》、《本行经》均言释迦牟尼 S.460v 岁出家，S.460v 岁成道，《六度集经》等言 S.460v 岁出家，S.460v 岁成道。前者

① 唐耕耦、陆宏基编：《敦煌社会经济文书真迹释录》第四辑，第 S.460v 第 S.460v 第 S.460v 第 S.460v 第 S.460v 第 S.460v 第 S.460v 页。全国图书馆文献缩微复制中心印，S.460v 年 S.460v 月。

② 《魏书》卷 S.460v 《释老志》，中华书局标点本，第 S.460v 页。

③ 《高丽藏》第 S.460v 册，第 S.460v 页中。

有史可考。^① 摇摇摇

〈员〉教授阿阇梨：即教授师，教授弟子威仪作法等。授戒时必须请三师之一。授戒中，设有请教授阿阇梨作法之仪式。阿阇梨，梵文为 𑖀𑖦𑖫𑖞𑖦 又译作阿遮利耶等，意亦为教授。一般用于称呼轨范正行、可矫正弟子行为之高僧。玄应《一切经音义》卷 员曰：“阿阇梨……应言阿遮利夜，此云正行，又言阿遮梨耶，此云轨范。旧云，于善法中，教授令知，名阿阇梨也”。^②《南海寄归内法传》卷 猿曰：“阿遮利耶，译为轨范师，是能教弟子法式之义。”^③阿阇梨又有五种区分。《翻译名义集》卷 员：“〈南山钞〉云，四分律，明五种阿阇梨：一出家阿阇梨，依所得出家者；二受戒阿阇梨，受戒作羯摩者；三教授阿阇梨，教授威仪者；四授经阿阇梨，所从受经；五依止阿阇梨，乃至依住一宿者。”^④

〈苑〉弥勒菩萨：亦称慈氏菩萨，梵文作 𑖀𑖦𑖫𑖞𑖦 音译弥勒，意译慈氏。传说该菩萨姓阿逸多，曰慈氏。又有说他姓弥勒，字阿逸多。中国僧人解释弥勒为慈氏，认为他曾为王，名耆摩流支，慈育国人，国人故称其为慈氏。^⑤生于南天竺婆罗门家庭，本将继承释迦如来佛位，曾为佛之弟子，但先于佛入灭，住于兜率天内院，佛教称其为补处菩萨。后经四千岁（人间 缘亿苑千岁）降生人间，在华林园龙华树下成正觉，乃至成佛，独立称佛名。开始在树下说法，当第三次法会说法时，普化一切人、

① 《大正藏》第 员册第 圆号、第 圆册第 员号、第 圆册第 员号、第 员册第 苑号、第 源册第 员号、第 猿册第 员号。

② 《高丽藏》第 猿册，第 员页中。

③ 《大正藏》第 缘册第 圆号，第 圆页上。

④ 《大正藏》第 缘册第 圆号，第 员页中。

⑤ 《维摩经》卷 员《法华经吉藏疏》卷 圆等。

天，法会被称之龙华会。另，阿逸多，汉僧也意释为无能胜。^① 摇摇头

〈羯磨阿阇梨〉：羯摩，又作揭摩，羯磨等。梵文 *kyam* 音译，意为“业”。是释家作授戒、忏悔等事业之一种宣言仪式。《四分律删繁补缺行事钞》卷上一对羯摩的解释是：“明了论疏，翻为业也，所作是业，亦翻为作。《百论》云事也。若约义求，翻为办事。”^② 玄应《一切经音义》：“羯磨，此译云作办事”。^③ 慧苑《音义》上：“羯磨，此云办事，谓诸法事由兹成办也”。^④

授戒之作法，称为一白三羯磨，略作“四白”，亦谓之“白四羯磨”。一白，读表白文。三羯磨，三读羯磨之表文。均是表白，但最初对大众告白某某行授戒作法之表文称为白，次记授法于受者之表文，谓之羯磨。白四羯磨是授戒作法之量为郑重之仪式。受具足戒之白文为：“大德僧听，此某甲从和尚某甲，求受具足戒，此某甲今从众僧，乞受具足戒。某甲为和尚，某甲自说。清净无诸难事，年满二十，三衣钵具，若僧时到，僧忍听授某甲具足戒。某甲为和尚，白如是”。羯磨文首都与白文同，尾为“某甲为和尚，谁诸长老，忍僧与某甲受具足戒，某甲为和尚者默然，谁不忍者说”。^⑤

〈十方诸佛〉：佛经称东、西、南、北、东南、西南、东北、西北、上、下为十方，十方各有一佛。诸经之十方佛名不一。

〈证戒师〉：证得求戒弟子授戒之教授师，一般由高僧充

① 《弥勒上生经》、《弥勒下生经》等。

② 《大正藏》第 22 册第 100 号，第 100 页上。

③ 《高丽藏》第 22 册，第 100 页中。

④ 《高丽藏》第 22 册，慧苑《新译大方广佛华严经音义》卷上，第 100 页。

⑤ 《大正藏》第 22 册第 100 号《僧羯磨》卷上，第 100 页上、中。

当。比丘具足戒要三师七证，证戒师为之首。

〈圆缘〉诸大菩萨摩诃萨：摩诃萨，即摩诃萨垂之略。意为大有情，即菩萨之通称。《智度论》卷缘：“摩诃名大，萨垂名众生，或名勇心，此人心能为大事，不退不还大勇心，故为摩诃萨垂。”^①隋唐时僧人吉藏同样释摩诃为大，萨垂为众生，他引《十地论》说大有三种：大行大乘众生大。^②诸大菩萨摩诃萨，总言为大菩萨众生。

〈圆缘〉同学伴侣：同学即同所习者。《维摩经菩萨品》曰：“乐近同学”。注云：“我学大乘，彼亦如是，是名同学”。^③

〈圆缘〉白月：《大唐西域记》卷圆：“月盈至满，谓之白分，月亏至晦，谓之黑分。黑分或十四日、十五日，月有大小故也，黑前白后，合为一月”。^④黑分、白分即黑月、白月。白月当指印度历法中之一日至十五日。这里之白月垂光当指日月，喻时间流逝。

〈圆缘〉寒潭：即寒潭，寒冷之深渊。

〈圆缘〉幻：辽代僧人觉圆说：“幻者，化也。无而忽有之谓也。先无形质，假因缘有，名为幻化。又幻者，诈也。或以不实事惑人眼目，故曰幻也。”^⑤《智度论》卷缘：“众生如幻，听法者亦如幻。”^⑥

〈圆缘〉红莲：即红莲花，佛教认为，入寒地狱之第七为红莲地狱，入此地狱，为寒而皮肉分裂如红莲花。佛论中解释说：“红莲那落迦（地狱），与此差别，过此青已，色变红赤，皮肤

① 《大正藏》第 5 册第 512 号，第 395 页上。

② 吉藏：《法华经疏》卷圆

③ 《大正藏》第 5 册第 512 号，第 395 页中。

④ 《大唐西域记》中华书局标点本，第 512 页，1983 年版。

⑤ [辽] 觉圆：《演密钞》卷源

⑥ 《大正藏》第 5 册第 512 号，第 395 页下。

分裂，或十或多，故此那落迦，名曰红莲”。^①

〈圖〇〇〉 悟生死之无余：彻悟生死。

〈圖〇〇〉 牛车：《法华经譬喻品》认为，羊、鹿、牛三车为成佛之道。该经品言：“有大长者，其年衰迈，财富无量。多有田宅及诸童仆。其家广大，唯有一门……欻然火起……父知诸子先心各有所好种种珍玩奇异之物，情乐必著，而告之言：‘……如此种种羊车、鹿车、牛车，今在门外’。（诸子）争出火宅……长者各赐诸子等一大车。其车高广，众宝庄校……驾以白牛，肤色光洁，形体殊好……舍利佛、如来亦复如是，则为一切世间之父……但以智能方便于三界火宅，拔济众生……若有众生从佛世尊闻法信受，利益天人，度脱一切，是名大乘，菩萨求此乘，故名摩诃萨，如彼诸子，为求牛车而出火宅。”^②

〈圖〇〇〉 纲裂：即刚烈，喻意志坚固。马建忠号乾德二年张氏授五戒牒有“頭纳裂而须坚固”，其“头纳裂”应为“欲纲裂”之误写。

〈圖〇〇〉 宝华：至宝之妙华。《法华经譬喻品》“宝华承足”。^③ 摇摇头

〈圖〇〇〉 戒条：唐耕耦误释为“戒牒”，误，见考释〈圖〇〇〉。

〈圖〇〇〉 胜因：殊胜之善因。《侧说无常经》：“胜因生善道，恶业堕泥犁”。^④

〈圖〇〇〉 无为之教：无为，梵文为 𑖦𑖩𑖫𑖪𑖫𑖪𑖫𑖪 无因缘造作曰无为。即真理之异名。《无量寿经》上曰：“无为，泥垣（涅槃）之道”。^⑤ 无为之教指佛教。

① 《瑜伽论》卷源

② 《大正藏》第 22 册第 100 号，第 100 页下至第 101 页下。

③ 《大正藏》第 22 册第 100 号，第 101 页中。

④ 《大正藏》第 22 册第 100 号，第 101 页上。

⑤ 《高丽藏》第 2 册，第 100 页上。

〈猿 有想：《法华经有随喜功德品》：“有形无形，有想无想，非有想非无想，无足、二足、四足、多足，如是等在众生数者。”^① 佛教认为，天所处中，除无想天与非想、非非想天之外，其余尽为有想。先持有想之心，即在悟无为之教前所持的有他思想之有情心，受戒时须断除之。

〈猿 六根净：即六根清净。六根，指眼、耳、鼻、舌、身、意六官，根为能生之意。六根生六识，眼根对于色境而生眼识……意根对于法界能生意识。《大乘义章》卷源“初六根者，对色名眼，乃至第六对法名意。此之六种能生六识，故名六根。”^② 六根净，即消除六根。六根清净后便会各发无碍妙用。《法华经法师功德品》：“若善男子善女人，受持法华经，若读若诵，若解说，若书写，是人当得八百眼功德……以是功德庄严，六根皆令清净。”^③

〈猿 真如：《成唯识论》卷怨曰：“真谓真实，显非虚妄。如谓如常，表无变易。谓此真实，于一切法，常如其性，故曰真如。”^④

〈猿 轮回路息：《法华经方便品》：“以诸欲因缘，坠堕三恶道，轮回六趣中，备受诸苦毒。”^⑤ 《心地观经》卷猿：“有情轮回生六道，犹如车轮无始终”。《观念法门》：“生死凡夫，罪障深重，轮回六道。”^⑥ 轮回路息，即止息轮回之路。

通过上面三件沙州《授戒牒》的录文及校释，我们清楚地看到，一件戒牒的内容应包括以下诸项：一、授戒牒名称，含某

① 《大正藏》第怨册第圆图号，第源页下。

② 《大正藏》第源册第员图号，第缘页中。

③ 《大正藏》第怨册第圆图号，第源页下。

④ 《大正藏》第猿册第员图号《成唯识论》。

⑤ 《大正藏》第怨册第圆图号，第愿页中。

⑥ 《大正藏》第源册第员图号。

地某寺及所授戒品（五戒、八戒等）。二、授戒弟子俗名。三、授戒或放戒因由：即该弟子一向倾慕佛门释家，未受戒前生活在如惑如幻的俗界之中，不得清静，备受诸苦，前来求受佛戒，方始逃离火宅，走上脱俗悟性之道。只有守戒笃佛方能去除六根，使六官各得妙用，以断轮回生死之路，达到涅槃境地。由于求戒弟子真意求受，故施放戒条，使弟子恪守。四、授戒日期。五、奉请诸佛临坛或作教授师、证戒师及同学伴侣等。六、传戒师主签名。

需要说明的是，在每件沙州《授戒牒》上，都押有圆原袁方印信，印信内容有二：一是佛像印，一为文字印。佛像印又有三种，一种为方型，上刻一坐式千佛，另两种为长型，印面为坐式千佛，有的上刻竖列三行、每行远尊共愿尊佛像，有的为上下一排，刻猿尊佛像。文字印印文为铁线篆“河西都僧统印”远字。印押一般押在戒牒首、中、尾处。通观沙州《授戒牒》上的印信，将会发现，沙州三界寺的戒牒全用佛像印，灵图寺的戒牒则押文字印。如果联系杂图原号《天兴十二年于阗迎摩寺授戒牒》上未押任何印信的情况来考证，应该说戒牒上押佛像印是沙州三界寺《授戒牒》的特点之一。印，本是一种信契之物，以佛像入印押于戒牒之上，有受戒弟子向佛发誓不改守戒心之意。同时，将佛印于纸上，又是一种功德，故每件戒牒上都不以押一印而足，而是押上多方佛印。沙州灵图寺的戒牒押“河西都僧统印”，表明该牒由河西都僧统所颁。

从沙州《授戒牒》向我们展示的形式和内容来看，很显然，戒牒是由寺院颁发的一种代表求戒弟子守戒水平的证件。其行文是以传戒师的口气写成的，尾行签名也是传戒师主。明白了这些情况，就应很容易区分开戒牒与有着类似作用的度牒的区别。但是，由于以往学者未能利用敦煌遗书，没能对二者加以认真的区分，有的甚至将戒牒与度牒混为一谈。如丁福保在圆世纪初编

纂的《佛学大辞典》“戒牒”条写到：“戒牒，亦曰度牒。受戒之证书也。初以谁为和尚，以谁为教授师等一一列其名。次表白受戒之自己意志，终则记自己之名，有传戒师等十师之署名押印而证明之。《唐会要》：‘天宝六年五月制，僧尼令祠部给牒’。《稽古略》三曰：‘唐宣宗大中十年，敕法师辩章，为三教首座，初令僧尼受戒给牒’”。^① 在丁福保《佛学大辞典》“度牒”条说：“度牒，许出家之公验也。又云祠部牒，以从尚书省祠部出之故也”。在该条中，丁福保同样引用上面《唐会要》的材料“亦曰度牒”，度牒是由国家祠部颁发的许人出家之公验。而戒牒则如前所述，是由寺院颁发、传戒师签署的佛教信徒受何种戒品的标志与证明。其次，丁福保《佛学大辞典》讲戒牒之形式为：“初以谁为和尚、以谁为教授师，一一列其名。次表白受戒之自己意志，终则记自己之名，有传戒师等十师之署名押印而证明之”。而我们从沙州《授戒牒》中所看到的，则是首列授戒寺院和戒品，次为授戒因由，该因由多以传戒师之口气写成，而非求戒者自己表白其意志，尾部也不一定记自己之名，而是列记教授师等佛名号，最后一行为传戒师主签名。并且，每件牒文上都有佛印或僧统印押。与丁福保《佛学大辞典》所讲戒牒形式迥然不同。至于丁福保引《唐会要》材料来说明戒牒，纯属张冠李戴。

1955年10月上海辞书出版社出版的《宗教辞典》（任继愈主编），在解释戒牒时，避免了丁福保《佛学大辞典》的某些错误，但仍有值得商榷之处。任继愈《宗教辞典》“戒牒”条说：“戒牒，佛教名词。指出家受戒后所发的受戒证明书。《释氏稽古略》卷猿：‘唐宣宗大中十年（850），敕法师辩章为三教首座。初令僧尼受戒给牒’。日本自天平胜宝（850-858）以后始

^① 丁福保编：《佛学大辞典》，第247页，文物出版社，1980年版。

由授戒的三师七证签字的戒牒”。^① 这种解释比丁福保《佛学大辞典》进了一步，但戒牒不一定只发给出家受戒者，从沙州《授戒牒》来看，受五戒者不一定出家，受八戒者可在短时间内出家，受菩萨戒者也可以不出家，而成为在家菩萨，但一经受戒，必发戒牒。另外，戒牒的作成、发放及形式、内容，任书均未加阐释。所言日本有三师七证签发的戒牒，也不能概括戒牒的各种情况，从沙州《授戒牒》来看，签字者只有传戒师一人而已。可见，不利用戒牒的第一手资料，就难以勾画戒牒的原貌，由此更说明沙州《授戒牒》存在的重要。

治佛教史者之所以对戒牒的解释不甚确切，或将其与度牒混为一谈，关键是保存至今的两种牒文寥寥可数。日本学者中村元在其著作中引用日本僧人灵珍在明朝所获度牒，来说明度牒的形式和内容，因为唐宋史籍中提到度牒之处甚多，具体牒文却极为罕见，但拿明朝的度牒说明唐代以来就已发放的度牒，会给人以隔靴搔痒之感。值得庆幸的是，敦煌遗书中保存了一件归义军张氏时期的写本《度牒牒式》，现将该文移录于次。

敦煌写本《度牒牒式》^②

归义军节度牒

敦煌乡百姓乙，男。乙年多少下。

得前件人，状称，其男在小慕道，

不乐器尘，今因为国荐福大

会之次，许令出度者，故牒。

节度兵马 十月九日兼御史中丞

使检校（校）右散骑常侍兼御史大夫张。

① 任继愈主编：《宗教辞典》，第 100 页。

② 此题目为作者拟定。

③ “乙”是“某”字的俗写，大量见于敦煌文样类文书中。

从这件《度牒牒式》来看，度牒要比戒牒简明一些，上面不载受戒的具体内容，诸如某寺授戒、授何种戒、受戒因由及戒师等，而重点记载出度者籍贯、身份、性别、年龄及许其出度之理由。其形式也与戒牒迥异，完全是官方公式文的形式，尾部落款为年月日及放牒行政机构官员。这是一件《度牒牒式》，如果是正式度牒，恐怕还要押盖政府印章。其公验性质十分明显。度牒的作用旨在控制出家受度者，与寺院所按戒律要求受戒者守戒的戒牒大不一样。至此，我们对戒牒与度牒才算有了比较清楚的认识。

二、沙州《授戒牒》整体研究

为了了解沙州《授戒牒》的概貌，现将英、法所藏敦煌遗书中 5 件《授戒牒》文书的主要内容，作成一览表如下，然后提出并试图解决几个问题。

序号	授戒时间	授戒寺院	受戒弟子	所受戒品	传戒师	文书编号
员	甲子年正月十五日	沙州三界寺	李憨儿	八关戒	道真	马国源
圆	甲子年正月廿八日	沙州三界寺	菩提最	八关斋戒	道真	马国圆
猿	甲子年正月廿八日	沙州三界寺	李憨儿	八关斋戒	道真	马国猿
源	乾德二年五月十四日	沙州三界寺	李憨儿	八关斋戒	道真	马国源
缘	乾德二年五月十五日	沙州三界寺	菩提法	八关斋戒	道真	马国缘
远	乾德二年五月廿三日	沙州三界寺	张氏	五戒	道真	马国远

苑	乾德二年九月 十四月	沙州三界寺	张氏	五戒	道真	马建恩
---	---------------	-------	----	----	----	-----

续表

序号	授戒时间	授戒寺院	受戒弟子	所受戒品	传戒师	文书编号
愿	乾德二年九月 十五月	沙州三界寺	张氏	五戒	道真	马建恩
怨	乾德三年正月 十五月	沙州三界寺	张氏	五戒	道真	马建恩
愿	乾德三年正月 十五月	沙州三界寺	李憨儿	五戒	道真	马建恩
愿	乾德三年正月 廿八月	沙州三界寺	菩提最 ^①	千佛大戒	道真	马建恩
愿	乾德三年正月 廿八月	沙州三界寺	张氏	八关斋戒	道真	马建恩
愿	乙丑所九月 □日	沙州三界寺	李氏	五戒	道真	马建恩
愿	乾德四年正月 十四月	沙州三界寺	李憨儿	八关斋戒	道真	马建恩
愿	乾德四年正月 十四月	沙州三界寺	菩提最	五戒	道真	马建恩
愿	太平兴国 七年正月八日	沙州三界寺	惠意程氏	八戒	道真	马建恩
愿	太平兴国七年 正月八日	沙州三界寺	惠弘	八戒	道真	马建恩
愿	太平兴国七年 五月十五日	沙州三界寺	邓惠集	八戒	道真	马建恩
愿	太平兴国七年 五月廿四日	沙州三界寺	程氏	不详	道真	马建恩 ^②

① 唐耕耦编：《敦煌社会经济文书真迹释录》第四辑，将此授戒弟子录为菩提最最，查缩微胶片原文为提菩最最，第一个最字已划去，提菩应为菩提之误，故此弟子与马建恩号文书上的受戒者应为同一个人，见《唐书》第 苑 页。

② 唐耕耦《敦煌社会经济文书真迹释录》将马建恩号文书上一连串戒牒录作缘件，漏录此件。

续表

序号	授戒时间	授戒寺院	受戒弟子	所受戒品	传戒师	文书编号
圖四	太平兴国八年 正月八日	沙州三界寺	李憨儿	八戒	道真	敦煌藏
圖五	太平兴国八年 正月八日	沙州三界寺	李信住	八戒	道真	敦煌藏
圖六	太平兴国八年 正月八日	沙州三界寺	李胜住	八戒	道真	敦煌藏
圖七	太平兴国八年 正月十五日	沙州三界寺	李胜住	八戒	道真	敦煌藏
圖八	太平兴国九年 正月八日	沙州三界寺	菩提最 ^①	八戒	道真	敦煌藏
圖九	太平兴国九年 正月十五日	沙州三界寺	邓住奴	八戒	道真	敦煌藏
圖十	太平兴国九年 正月十五日	沙州三界寺	程氏惠意	八戒	道真	敦煌藏
圖十一	太平兴国九年 正月廿八日	沙州三界寺	程惠意	八戒	道真	敦煌藏
圖十二	太平兴国九年 正月廿八日	沙州三界寺	住奴	八戒	道真	敦煌藏
圖十三	太平兴国□年 □月□日	沙州三界寺	李憨儿	八戒	道真	敦煌藏
圖十四	雍熙二年五月 十四日	沙州三界寺	惠意程氏	八戒	道真	敦煌藏

① 胶片上该受戒弟子为朱笔，唐耕耦《敦煌社会经济文书真迹释录》未识读。

续表

序号	授戒时间	授戒寺院	受戒弟子	所受戒品	传戒师	文书编号
獠	雍熙二年五月十五日	沙州三界寺	法满张氏	八戒	道真	马源
獠	雍熙二年五月十五日	沙州三界寺	法清	八戒	道真	马源
獠	雍熙四年 □月□日	沙州三界寺	惠圆	菩萨戒	道真	马源
獠	雍熙四年五月□日	沙州三界寺	智惠花	菩萨戒	道真	马源
獠	雍熙四年五月廿六日	沙州三界寺	清净意	菩萨戒	道真	马源

从上列一览表中，我们可以清楚地看到如下几点：第一，獠件牒文有獠件载有北宋初年的确切纪年，其余源件为干支纪年，其中獠件为甲子年，一件为乙丑年。第二，授戒寺院除最后一件为沙州灵图寺外，其余皆为沙州三界寺。第三，授戒戒品有五戒、八戒、八关戒、八关斋戒、千佛大戒和菩萨戒数种。第四，除灵图寺一件授戒牒缺载授戒师外，三界寺授戒师均为道真。

关于牒文中的授戒年代，有确切纪年的是乾德二年（源、三年、四年、太平兴国七年（源、八年、九年、雍熙二年（源、四年。第源件马源号李憨儿《授戒牒》为太平兴国某年，其年、月、日之前数字缺载。问题是用甲子、乙丑干支纪年的具体年代应为哪一年。确定这些牒文的准确年代并不困难，可以从两方面来推察。一是这批戒牒绝大多数为北宋乾德二年至雍熙四年的写本，其书写格式、笔迹及行文基本一致，因此他们属于同一时期的文书，这些文书中有确切年代的前后只差源年（源、源、源，因此，甲子、乙丑这两个相连接的年代也应在这

图年前后。查《廿二史朔闰表》可知，乾德二年即为甲子，乾德三年为乙丑。二是甲子年戒牒中授戒弟子有李憨儿，该人在乾德二年、三年、四年和太平兴国八年、太平兴国□年多次受五戒、八戒、八关斋戒等，说明他活跃在这 图年中，因而他受戒的甲子年，也应在这些年前后，即应为乾德二年。反过来说，假定李憨儿受戒的甲子年不是乾德二年，而是上一轮的甲子年（唐昭宗天复四年，图），不但与这批牒文的时代相去太远，而且那时授戒的李憨儿即使只有十几岁，到太平兴国八年也已经年近百岁，就算他这时还活在世上，百岁老人求受五戒、八戒，也属佛教史之奇闻，显然不太可能。甲子年也不可能是下一轮的宋仁宗天圣二年（图），理由同样是时间跨度太大。乾德二年授戒的李憨儿到那时起码年逾古稀，如果他一直求戒心切、崇佛如初，估计他应成为寺内高僧了，很难想象七八旬老人李憨儿在授八关戒 图年后还在寺外苦求受与优婆塞之五戒或临时出家之八戒。可见，戒牒中，甲子、乙丑为乾德二年、三年的推定当属合理。这样，我们就可以断定，沙州《授戒牒》写本全是北宋初太祖、太宗时期敦煌寺院的作品。

关于敦煌遗书《授戒牒》所载的授戒寺院，如表所列，除一件灵图寺外，余者皆为沙州三界寺，为什么会有如此现象？宋初沙州有十几座寺院，为何其他寺院的《授戒牒》没有保留下来，而基本上是三界寺的？我认为产生这种现象的原因无非有两个：其一，敦煌石室所藏遗书，基本上三界寺的文书，只有一件灵图寺的戒牒混入其中，故没有其他寺院所颁《授戒牒》。其二，三界寺具有独特的地位——沙州的戒坛设于三界寺之中，雍熙四年又移坛于灵图寺内。从旁证的材料来看，第二种可能性更大。唐宋时期，受戒者必须在两京、大名府、京兆府、青州府等地国立戒坛内受戒，并须在天清节（周世宗生日）前一个月申

报，严格禁止私设戒坛受戒度僧（尼）。^① 在后周政权基础上建立的北宋政权，继续施行限僧尼的政策，开宝六年（975）太祖下诏：“诸州僧帐及百人岁许度一人”。^② 太平兴国七年九月又诏：“朕方隆教法，用福邦家，眷言求度之人，颇限有司之制，俾申素欲，式表殊恩。应先系帐沙弥，长发未剃度者，并特与剃度，祠部即给牒。今后不得为例，不得将不系帐人夹带充数，犯者当行决配”。^③ 类似的控度诏敕，在宋初曾多次颁行。既然宋初政府想限制滥度僧尼，势必会对寺院戒坛进行整饬，对受戒进行一定程度的干涉，绝不允许所有寺院随意置坛受戒。由此，我们可以推测，沙州的官方合法戒坛可能就设在三界寺内，因而才有授戒牒多由三界寺发放的现象产生。

沙州的三界寺建立于唐代，^④ 唐末时寺内有僧源人，沙弥源人，^⑤ 是一个不太大的寺院。为什么该寺能有设置官方戒坛的特殊地位？我认为关键在于该寺内住有一位堪为传戒师主的高僧道真。这如同唐末的沙州龙兴寺因都僧统司住于该寺，而使之成为沙州诸寺藏经中心^⑥一样，完全是寺因人显。那么道真是否是真正有别于一般授戒师的高僧呢？

关于道真，敦煌写本《授戒牒》中有源人签署着他的法名，署名中明确记载他的身份是“传戒师主都僧录大师赐紫沙门道真”。他的署名笔体与墨色都与牒文字迹不同。在敦煌写本《泉

① 《资治通鉴》卷四百四后周纪，世宗显德二年。中华书局标点本，第 236 页。

② 《宋史》卷一百一《太祖纪》。中华书局标点本，第 15 页。

③ 《宋会要辑稿》第 100 册，《道释》一。中华书局影印本第 1 册，第 40 页。

④ 李正宇：《敦煌地区古代祠庙寺观简志》，载《敦煌学辑刊》1985 年第一期、第二期合刊。

⑤ 《敦煌写本〈沙州僧尼籍〉》。

⑥ 方广钊：《佛教大藏经史》第二章第二节之三，《敦煌龙兴寺》，中国社会科学出版社，1985 年版。

州千佛新著诸祖师颂》尾部，有一行朱笔题记，其文为：“沙州三界寺沙门道真记”，该文书背面又有“释门僧正京城内外临坛供奉大德阐扬三教大法师赐（紫）沙门道真”，从这件文书来看，道真的确实是一位德高望重、学问渊博，曾获皇帝赐紫殊荣的大法师，并且曾居沙州三界寺。征诸佛教史传，虽然不见独立的道真传记，但《宋高僧传》卷獭译经篇第一之三的《论》中，却保存了有关道真的一点信息。

“论曰：迨我皇帝临大德之五载，有河中府传显密教沙门法进请西域三藏法天译经于蒲津，州府官进表，上览大悦，各赐紫衣，因敕造译经院于太平兴国寺之西偏……又诏沧州三藏道圆证梵字……守蛮、道真……证义。伦次缀文……有命授三藏天息灾、法天、师护师号，外试鸿胪少卿、赐厩马等。笔受、证义诸沙门各赐紫衣并帛有差。”^①《宋高僧传》由赞宁撰成于宋太宗端拱元年（~~988~~ 十月，上文所讲：“迨我皇帝临太宝之五载”，当指宋太宗赵炅登基第五年，即太平兴国五年（~~984~~）。这一年，宋太宗“条贯缁伍经业”^②，敕造国立译经院，进行大规模的译经事业，道真便以深厚的佛学功力作为译经院的证义师，参与了译经事务。由于译经速见成效，道真受到了宋太宗赐紫衣及绢帛的奖励。可见，道真是宋初闻名京城、屈指可数的高僧之一。这样的高僧驻足于沙州三界寺，官方戒坛不置于该寺，又舍我其谁呢？况且，从前引 ~~杂文~~文书及沙州《授戒牒》来看，道真曾在宋初当过沙州僧正、都僧录，他所居止的沙州三界寺不断为人受戒，颁发戒牒应是情理之中的事。

需要补充说明的是，从《宋高僧传》的材料看，道真获赐

① 《宋高僧传》卷獭《译经篇》，中华书局标点本，上册，第 ~~缘~~—~~缘~~页，~~缘~~年版。

② 《宋高僧传》卷苑《义寂传》，标点本，上册，第 ~~员~~—~~员~~页，~~员~~年。

紫殊荣是在太平兴国五年之后，但在沙州《授戒牒》上我们看到，早在乾德二年他已有“授戒师释门僧正讲论大法师赐紫”的头衔，说明早在宋太祖时，道真已获皇帝赐紫衣的荣誉，其讲论大法师的名声也已名扬国内。因此太宗时才会将其召入国立译经院译经。再有一点要提及的是，道真这个宋初大师，曾在三界寺作比丘时，游历四方，广搜费经，~~杂经录~~家有“三界寺比丘道真诸方求觅诸经随得杂经录记”，该文书正面有“集大般若经一部六百卷俱全、又集大般基经一部未全、大涅槃经三部、大悲经三卷俱全、经录一本”，估计当为道真的求经记录。这种记录正好与沙州《授戒牒》所反映的道真在参与太平兴国寺译经院前后为沙州人受戒的情况相吻合，说明道真大法师不仅驻足敦煌三界寺，而且往来于河西与内地，并进行觅经活动，其名望甚至享誉全国。

最后谈谈沙州《授戒牒》的戒品问题。从前列表中可以统计出如下结果：~~缘~~件牒文中，源人 苑次受五戒；~~缘~~人（或 ~~缘~~人^①）~~缘~~次^②受八戒（或八关戒、八关斋戒）；~~缘~~人次受千佛大戒；受八戒中的李憨儿 ~~缘~~人 远次受戒，程惠意 ~~缘~~法人 源次至 缘次受戒。菩萨戒和千佛大戒各为 ~~缘~~人 ~~缘~~次。为什么会有如此结果出现？解决这个问题，首先必须明白各种戒品的内涵。

根据佛教律藏文献，五戒是最基本的戒品，因其包括戒杀生、偷盗、邪淫、妄语、饮酒五种戒条而得名。戒律规定，在家弟子受三皈依（皈依佛、皈依法、皈依僧）已，即授五戒，受此戒者男子称优婆塞，女子叫优婆夷，合为在家二众。凡初从佛

① 未能确定 ~~缘~~件牒文中的张氏与 ~~缘~~号牒文中的法满张氏是否为同一个人，若为同一个人，则授八戒者为 ~~缘~~人，若为两个人，则 ~~缘~~人授八戒。

② ~~缘~~太平兴国七年五月廿牒文未载授何戒品，疑为八戒，则有 ~~缘~~件受八戒牒。

者，首先应受三皈五戒，因此，这类信徒数不胜数。《仁王经》所云：“有千万亿五戒贤者”^①即应指受五戒之信众。八戒、八关戒、八戒斋、八关斋戒，实际上是指同一种戒品。按照佛典记载，八戒应指：一不杀生，戒杀有情之生命；二不取与，不取他人不与之物；三非梵行，戒男女媾合；四虚诳语，不说与心相违之言；五戒饮酒；六不涂饰鬘舞听观歌；七不眠坐高广华丽大床；八禁食非时食（午后之食）。此八条为八戒，第八条又为斋法，总可称为“八戒斋”。^②《萨婆多论》、《成实论》、《智度论》等佛典将其中第七条分为涂饰香鬘与观听歌舞二戒，共为九条，前八条为戒，后一条为斋，合称八戒斋或八斋戒。所谓八关戒、八关斋戒亦指此戒品。明朝僧人对此释为：“关者，禁也，谓禁闭盗杀淫等八罪，使之不犯故也。”^③佛教戒律规定，八戒授与短时出家的男女信徒，原在家之男女弟子，只要在一日一夜内受持八戒，便可成为出家人。《受十善戒经》云：“八戒斋者，是过去现在诸佛如来。为在家人制出家法。”^④

菩萨戒为大乘菩萨僧特有之戒律，总名为三聚净戒。《梵网经·藏品》说该戒相为十重禁、四十八轻戒，合为三聚戒中之摄律仪戒。《善戒经》说菩萨戒相与小乘比丘之二百五十戒同，但为菩萨利他摄诸善法、饶益一切众生为菩萨戒。此摄善法戒、饶益有情戒和摄律仪戒合为三聚净戒。三聚净戒指五戒加说四众过、自赞毁他、须予真正的清心寡欲、笃信佛教之徒，一旦受之，则须终身守戒，不许轻悔。

千佛大戒即俱足戒。佛教认为过去、现在、未来三世各有一

① 《大正藏》第 愿册第 圆苑号。

② 参见《俱舍论》。

③ 见明·一如等撰《大明三藏法数》卷 獭圆。

④ 《大正藏》第 圆原册第 员愿缘号，第 员愿猿页下。

千佛出世，千佛一般指现实世界之千佛。大戒含义有二：一是此戒较之五戒、八戒，律条全面而广大；二是大乘戒之意，以别于小乘戒而名大戒。大戒称俱足戒，在授戒时须具足一切条件，包括一定的监察僧人、一定的戒坛、一定的程序等。另外，俱足也含有戒条全面充足之意。按《四分律》^①所言，俱足戒即大戒是授予真正的出家比丘或比丘尼的，其戒条比丘戒有 250 条，比丘尼有 348 条之多。从大戒本身而言，授受此戒者更当尽形寿守此戒，而不可随意还俗。

明白了诸戒品或戒相及其授予对象，我们可以初步确定沙州《授戒牒》中受五戒、八戒者占绝大多数、一人反复多次受五戒、八戒等问题的答案：五戒优婆塞（夷）之戒，凡崇佛者应先受此戒，当然这类佛徒极多；八戒本为在家弟子出家时所受，只要守持一日一夜便可，因此，在有事则信、无事由不信的佛教徒面前，八戒具有极大的吸引力，很多人遇事欲求得佛的保佑，便屡屡求受八戒。这正是中国佛教始终不能取得“国教”地位，出家僧尼始终占人口绝对少数的原因所在。^②与五戒、八戒不同的菩萨戒和具足戒（大戒）则是另一种情况，一旦受之，则当终生修持，绝不可朝三暮四，因此，沙州《授戒牒》上受菩萨戒和大戒者，仅一人而已。

用上面的答案解释沙州戒牒的戒品，虽说有一定道理，但仍停滞于表面的分析上，要进一步探究沙州戒牒基本上是授五戒、八戒现象的深层原因，还应该联系宋初社会政治经济状况及沙州佛教社会状况来阐明。

① 《大正藏》第 22 册第 545 号，〈四分律〉。

② 《中国大百科全书》（宗教分册·宗教专文），第 27 页。中国大百科全书出版社，1985 年版。

三、沙州《授戒牒》背景分析

北宋初年，在重文抑武的基本政策指导下，一方面提倡佛教，组织人力译经、印经，一方面又控制滥度僧尼，整顿缁伍。宋初控度僧尼的主要措施之一，是试经度僧。宋太祖建隆三年（~~960~~），诏每岁试童行通《妙法莲花经》苑轴者给牒披剃。^①太宗雍熙二年（~~979~~）十月，诏天下应系二年所供帐有名者，并许剃度。僧尼自今须读经三百纸，差官考试，所业精熟，方许系籍。”^②《佛祖统纪》载此诏为“雍熙三年，诏天下系帐童行并与剃度，自今后读经三百纸，所业精熟者，方许系帐。”^③从前者行文中“应系二年所供帐有名者”来看，此诏应颁于雍熙三年。太宗至道元年（~~979~~）又诏：“诵经百纸、读经五百纸为合格。”^④方可剃度为僧（尼）。地方官如不按此式乱奏度僧，“知州通判职官并除。若干系人吏三纲主首，本犯决配。僧尼死及还俗者，祠部划时追毁讫，缴送祠部，应衷私剃度及买伪滥文书为僧者，所在官司点检，许人陈告。犯者刺面，决配牢城，尼即决还俗。先是僧尼读经止以三百纸为限而无念诵者，是岁太宗阅泉州僧籍已度数万余籍，未度者犹四千余，始定此制。”^⑤太

① 汤用彤：《五代宋元时佛教事略》，载《隋唐佛教史稿》，第~~342~~页，中华书局，~~1980~~年版。

② 《宋会要辑稿》第~~四四四~~册《道释》一，中华书局影印本，第~~四~~册，第~~四四四~~页下。

③ 《佛祖统纪》卷~~四~~《法运通塞志》。

④ 《佛祖统纪》卷~~四~~《法运通塞志》。

⑤ 《宋会要辑稿》第~~四四四~~册《道释》一，中华书局影印本，第~~四~~册，第~~四四四~~页上。

宗之后，真宗、仁宗时皆推行试经度僧之制。宋初，将试经与僧尼造籍、披度紧密联系在一起，形成了固定的格式。即：“凡僧道童行，每三年一造帐，上祠部，以五月三十日至京师。童行念经百纸，或读五百纸；长发（尼童）念七十纸，或读三百纸合格。每圣诞节，州府差本州官录事参军于长吏应试验之。”^① 这一系列诏令，虽不能彻底禁止全国上下伪滥僧尼的剃度，但必然形成一种试经度僧的政治环境，在这种环境下，敢于冒违诏之险偷度为僧尼者，必然是少数，而绝大部分平民百姓欲入释门，就必须循规蹈矩，苦读佛典，以期达到诵经数百纸、精熟本业的标准，再由祠部系帐后，准许受度。然而，作为文化水平低下甚至基本上是文盲的芸芸众生，要能够念诵晦涩难懂的几百纸佛经，又何尝易事！可是，这些受尽苦难的世俗大众，在遇到难以解脱的痛苦时，急需寻求精神上的寄托，宋初沙州这个几百年来佛教圣地的炽望烟火，又无时无刻不在感召着广大有意迈入释门的平民百姓，于是，这些在家的信男信女，便在特定的政治气候里，不求入寺成为正式比丘（尼），而热衷于频繁地求受五戒、八戒，成为在家修行的佛门弟子。沙州藏件《授戒牒》所受戒品中，藏件为授五戒、八戒牒，正是这种政治背景的反映。

再从经济背景来看，自佛教传入中国到唐前期，僧尼一直是“不贯人籍”，^② 享有封建赋役的豁免特权，唐前期的僧尼及其寺院，仍是“寸绢不输官府，升米不进公仓……家休大小之调，门停强弱之丁”。^③ 但是，由寺院经济发展壮大，与世俗经济的矛盾日益加剧，征收寺院僧尼赋税已成为封建政府的必需之举。

① 《宋会要辑稿》第 400 册《道释》一，中华民国局影印本，第 1 册，第 400 页上。

② 《南史》卷 40《郭祖深传》，中华书局标点本，第 140 页。

③ 《广弘明集》卷 4《大正藏》第 22 卷 400 号。

于是，到了唐后期，寺院僧尼的免税特权已逐渐消失。据研究的结果表明，唐德宗建中元年（~~780~~）两税实施之前，已开始对一般寺院征敛赋税，两税法实施后，寺院、僧尼则须与世俗百姓一样缴纳正税。^① 经过唐末五代的发展，到宋代，寺院经济已与世俗经济没有多大区别，一般寺院、僧尼缴纳封建赋税，已属司空见惯；只有在特殊情况下，寺院才可获免税特权。如“五台山十寺，旧管四十二庄，（宋）太宗皇帝平晋之后，悉蠲租赋，以示崇奉”。^② 说明其他寺院，未经皇帝恩准者，应一律缴纳赋税。自魏晋南北朝以来，世俗百姓投寺为僧的主要目的之一，便是“规免租役”^③ “游手游食，易服以逃租赋。”^④ 这也正是寺院经济与世俗封建经济产生矛盾的症结所在。由于封建政权的强大作用，宋初寺院免税特权被削夺，许多抱着“逃租赋”目的投寺为僧（尼）的世俗百姓，已失去了昔日的兴趣。寺院对他们的吸引力大为下降。于是，一部分崇佛信教的大众，宁愿在家念佛修行，成为寺外佛门弟子。他们不再求受比丘（尼）戒，而反复求授五戒、八戒。宋初沙州《授戒牒》中绝大多数弟子授五戒、八戒的现象，不正是寺院经济本身发展的结果吗？这种现象的终极原因，应该到宋初经济发展的现状中去寻找。

另外，宋初沙州《授戒牒》多为五戒、八戒牒，其原因还可以从唐后期以来沙州寺院僧尼的生活状况来分析。

按佛教戒律的规定，一旦授大戒成为寺院僧尼，就应舍弃家业，到寺内与僧众过“同财共活”的集体生活，共同享用寺院的“常住财产”。但在敦煌遗书中，却保存了许多僧尼为僧不像

① 谢重光：《略论唐代寺院、僧尼免赋特权的逐步丧失》，载《中国社会经济史研究》~~1995~~年第一期。

② [宋] 张商英《续清凉传》下。

③ 《广弘明集》卷苑《辩惑篇》。

④ 《旧唐书》卷~~185~~《傅奕传》，中华书局标点本，第~~185~~页。

僧的材料，有的僧人私蓄财产，经营家业，有的僧人取妻生子，形同俗人，过着与世俗百姓无异的生活。如 S.465 号文书是一件沙僧人张月光与两个弟子（日兴、和子）分家析产的《分书》。^①《分书》载张月光虽为僧人，却与父母、兄弟姐妹、侄子生活在一起，父母亡后，眷属分离，将家宅、土地“一一分析”，所分田宅具载于《分书》。《分书》中又有月光兄弟三人及侄沙弥道哲、姊十二娘、妹八戒瞻娘及见人索广子、见人僧神宝、僧法惠等 5 人的签名与画押。可见，僧月光是未离家入寺的所谓僧人。而且，其侄沙弥道哲、妹八戒瞻娘也未出家投寺，名为僧尼，实同百姓。见人中的僧人法惠、神宝更直接参与了这件分家析产立契的过程。这个张月光，在另一件敦煌遗书（S.465 号）中再次成为主角，这件文书是唐大中六年（856 年）十一月廿七日沙州僧张月光父子回博土地契，^②契中讲张月光父子将宜秋、平都、南枝渠园舍并车道、井水计地 1 畧亩，换取另外一个僧人吕智通的两块共 1 畧亩地，吕智通又以六岁青草驴一头、麦两硕一斗、布三丈三尺充张月光园内树木、墙壁及井水、开道等功值，交与张月光父子。该契尾部除有田园舍主僧张月光署押外，尚有其子及保人男坚坚、男年坚、其弟张日兴、其男儒奴及见人僧张法原、佛奴、王和子、僧善惠等 5 人的署押。此契不但再次向我们展示了唐后期沙州僧人像世俗百姓一样参与世俗经济生活的情况，更清楚地表明，僧人张月光曾娶妻生子。

唐末至宋初，沙州僧人离寺居家，私营产业的例子，在敦煌遗书中屡见不鲜。如 S.465 号《僧张智灯状稿》^③载，张智灯经营着鲍壁渠附近的一块土地，这个僧人与其侄共同生活。S.465 号

① 录文略，参北京图书馆藏敦煌文书缩微胶卷。

② 录文略，参北京图书馆藏敦煌文书缩微胶卷。

③ 北京图书馆藏敦煌文书缩微胶卷。

《李苟奴与新僧王富盈契》^① 载，新僧王富盈与兄弟叔侄生活在同一个家中。马德源《吐蕃丑年沙州僧龙藏牒》^② 讲，龙藏俗名齐周，与大哥共同生活，家中有田地，年收麦粟车，又有房舍、酒店、车具、牛羊，后二人发生争论，平分家产，齐周将所有上等财产均给了大哥，自己在家经营田地、酒店、畜产等。同样说明龙藏这个出家僧人与世俗百姓无异，出家而不离家。零碎的材料又可举马德源背《净土寺入破历》中第猿行文书：“布二尺，张阁梨新妇亡时吊用”，再如马德源背《净土寺入破历》布破部分第圆行：“布九尺，高僧政新妇亡时吊孝索校棟（授）索僧政、高僧政等用”。这两段文书均证明作为僧官的张阁梨、高僧政娶有新妇，有新妇即有家，那么，这些出家的正式僧人如何在寺内修行呢？结合前面所举的材料来看，答案只能是这些名义上的寺院僧人，实际上并未离家，而是在寺外崇佛信教。这种状况在沙州已形成风气。唐后期已经出现，归义军时期有增无减，日益发展，宋初时，这类僧人大概更普遍地存在了，于是，宋初沙州户籍上便将他们直接编入了俗人户籍之中，现举一件田簿为证：孙福缘《宋雍熙二年正月沙州邓永兴等户口受田簿》

户邓永兴妻阿弟章三弟会进弟僧会清

鄯授田（略）

鄯……东至杨阁梨、西至白黑儿及米定兴并杨阁梨……

鄯（略）

雍熙二年乙酉岁正月一日百姓邓永兴户

以上诸材料表明，唐后期至宋初沙州僧尼的经济生活与世俗百姓难以区分，所不同的是他们可能更多地或定时到寺院从事一些佛事活动，但在平日大多数时间里，他们是混同于一般世俗百

① 北京图书馆藏敦煌书缩微胶卷。

② 北京图书馆藏敦煌书缩微胶卷。

姓的，种地、修井、盖房、娶妻生子、分家析产，无所不为。这种状况，显然有违佛教戒律，正式僧尼热衷于俗人的生活，也就打破了他们“清心寡欲”的思想境界和降低了清净脱俗的僧人身份，因此，僧人的行为必然时刻影响着世俗百姓，尤其是有崇佛受戒愿望的释门外大众，他们也就没有必要一定受足十戒或具足戒成为正式寺院僧尼，而只求五戒、八戒则满足了精神上的需求。由此我们可以认为僧尼出家不离家，为僧不住寺，是宋初沙州《授戒牒》多为五戒、八戒牒的具体背景。

总之，从政治背景看，试经度僧的政策，使宋初沙州崇佛百姓难以求受高级戒品，成为正式僧尼；宋代寺内僧尼不免赋税的经济背景，又使沙州百姓失去了入寺的实惠，多数人并不迫切求受比丘（尼）戒，成为寺内僧人；唐后期以来敦煌僧尼形同百姓的经济生活，又时刻冲淡着崇佛俗人求受高级戒品，离家投寺的愿望。因此，敦煌沙州《授戒牒》中，三件为授五戒、八戒牒。尤其是 S.385 号戒牒文书中乾德三年授千佛大戒的菩提最，在乾德四年又由僧还俗，求授优婆塞之五戒（S.385 号），也正是这种政治经济背景下的产物。由此我们甚至可以推测，前列表中最后三件授菩萨戒者，很可能也是在家菩萨。因为敦煌所有僧尼籍中，均不见三人之名。

本文对沙州《授戒牒》的形式及内容作了些不甚成熟的探讨，对戒牒的背景也作了初步分析，解决了部分问题，提出一些推测，由于材料欠缺，有些问题一时难以定论，容待今后继续深入研究。

（原载《庆祝王锺翰先生八十寿辰学术论文集》，第 猿—猿页，辽宁大学出版社，1984 年 远月。）

唐代佛教宗派与社会经济

佛教传至隋唐，宗派大兴。隋代因历时较短，仅形成天台、三论二宗。唐代佛教大胜于隋，法相宗、华严宗、禅宗、密宗、净土宗、律宗均成于唐。对于唐代佛教宗派兴盛、演变之因，佛教史家多从教理发展、道统继承上进行探讨，很少有人注意从社会经济与佛教宗派形成、变化的关系上进行分析。恩格斯告诫我们：“更高的即更远离物质经济基础的意识形态，采取了哲学和宗教的形式。在这里，观念同自己的物质存在条件的联系，愈来愈混乱，愈来愈被一些中间环节弄模糊了。但是这一联系是存在着的”^①。本文正是依据这一理论，试图对唐代佛教宗派与社会经济的关系做一初步探讨，以就教于方家、学者。

一、封建化寺院经济的发达是佛教宗派产生的物质基础

一般认为，寺院经济发生在东晋，而它的繁盛时期是在南北朝和隋唐时代。在南北朝，佛教寺院“侵夺细民，广占田宅”^②。洛阳地区“寺夺民居，三分且一”^③。在南朝，寺院占田据宅现

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，载《马克思恩格斯选集》第1卷，第100页，人民出版社，1995年版。

② 《魏书》卷100《释老志》。

③ 《魏书》卷100《释老志》。

象也不罕见。梁武帝建大敬爱寺，一次即赐田八十顷^①。但是，南北朝寺院经济处在中国封建社会秦汉、隋唐两个鼎盛时期的中间阶段，当时的社会生产力水平，远不如隋唐时期。尤其是北朝寺院经济受到了魏太武帝和北周武帝两次毁佛的严厉打击，较长时间一蹶不振，寺院经济的发展受到了较大限制。上述京师洛阳及建康大敬爱寺的情况当属特殊的例证。

隋唐时代，社会经济获得了长足的进步，“家给人足，人无苦窳，四夷同来，海内晏然”^②。繁荣的社会经济，足以容纳更多的佛教信徒，唐前期丁壮僧尼即达 100 万众之多^③，这是唐代佛教兴盛、宗派形成的必备条件之一。因为没有一定数量的僧众，佛教的兴盛则无从谈起，分宗立派更不可能。但是，光有社会经济的发达、僧侣队伍的扩大，而没有寺院经济的发展，同样难以产生佛教宗派。因为如果寺院没有自己的经济基础，而光靠世俗的施舍生活，势必会经常发生“僧多粥少”的情况，这样的话，提倡某一佛教学说的大师，也不可能在某一寺院或某一地区固定下来，其下层徒众更要云游他方，造成师徒离散，形不成宗派。

然而，唐前期的大量史实告诉我们：这时期的佛教寺院，每每都占有众多的地产，寺院拥有独立的经济根基。唐前期佛教寺院土地的来源十分广泛，封建政府对僧尼的受田，是寺院土地的基本保证。“凡道士给田三十亩，女冠二十亩，僧尼亦如之。”^④这项僧尼道士给田之令，早在唐武德九年就已实施了^⑤，一直施

① 《梁书》卷 苑《太宗王皇后传》。

② 《通典》卷 154《选举典》。

③ [唐] 释道宣：《广弘明集》卷 苑“（傳）亦云，唐丁壮僧尼二十万众，共结胡心，可不备预之哉。请一配之，则年产十万。”

④ 《唐六典》卷 猿 户部郎中员外郎条，《白氏六帖事类集》卷 100

⑤ 白之固：《唐代僧尼道士受田问题辨析》载《甘肃社会科学》1984 年 猿 期。

行至唐至德二年七月，唐政府才下令，不许佛寺“合畜奴婢田宅私财”^①，正式结束了僧尼给田。尽管南北朝时期佛教寺院也占有土地，但对所有僧尼普遍给田，则始于唐前期。

唐代寺院土地的第二个来源是国家对寺院的赏赐。如唐太宗一次赐给嵩山少林寺土地“四十顷，水碾一具”^②。唐高宗给长安西明寺“田园百顷，净人百房，车五十辆，绢布二千匹。”^③山西的玄中寺，到宪宗时所赐之地已遍及周围一百五十里^④。这些国家大寺，“除‘口分’地外，别有敕赐田庄，所有供给，并是国家供养。”^⑤寺院土地的第三个来源是官僚、地主的捐献和一般小农的施舍，这种捐献、施舍，自中宗以后频繁起来，“中宗以后，贵戚争营佛寺”^⑥，以致影响了正常的封建社会经济秩序，睿宗时不得不下诏禁止，“依令式以外官人百姓将田宅舍布施者，在京并令司农即收，外州给贫下课户”^⑦。

尽管有此禁令，但仍有此类捐施活动发生，因此，唐玄宗再次诏禁，“敕王公以下，不得辄奏请将庄宅置寺观”^⑧。这种将土地施给寺院的情况，直至唐后期仍然未断。寺院土地的另一项重要来源是寺院地主的购买与巧取豪夺。如唐前期著名僧人慧范，交通武则天女儿太平公主后，“恃太平公主势，逼夺民产”，以致使自己“畜货千万”^⑨。

由于唐代寺院土地来源广泛，使很多寺院拥有广大的庄田，

① [日] 森庆来：《唐代均田法中僧尼的给田》，载《食货》半月刊五卷七期。

② 《金石萃编》卷 苑 碑《少林寺柏谷坞庄碑》。

③ 《全唐文》卷 國 苑《唐长安西明寺塔碑》。

④ 丁明夷：《玄中寺》，载《世界宗教研究》灵 苑 年第 灵 期。

⑤ 《法苑珠林》卷 苑 苑《祭祠篇·献佛部》。

⑥ 《资治通鉴》卷 國 苑 唐纪 國 苑 玄宗开元二年。

⑦ 《全唐文》卷 灵 苑《申劝礼俗敕》。

⑧ 《唐会要》卷 苑 苑《杂记》。

⑨ 《资治通鉴》卷 國 苑 唐纪 國 苑 睿宗景云二年。

早在唐初，有的寺院便是“园硲田蔬，周环俯就，小而成大”^①。到唐中期，佛教寺院“广占田地及人硲硲，侵损百姓”，政府遂下令“本州长官检括”，“将庄田舍分给贫下课户”^②。虽有此令，寺院经济仍在膨胀，到大历时已是“凡京畿之丰田美利，多归于寺观”，达到了“更不能制”^③的程度。

由于寺院据有广大的土地，使寺院获得了稳定的收入，寺院便拥有了充裕的财产，嵩山少林寺“僧廩丰溢”、“寺业充实”^④。杭州灵隐寺常住田“岁收万斛”^⑤。正因为有如此雄厚的寺院经济基础上，一个寺院才可能容纳众多的僧徒，少林寺即是“众恒数百”^⑥。这就为佛教大师创宗立业奠定了经济基础和僧众基础。唐代佛教宗派的创始人，多是依据人多势众、财力丰足的大寺弘扬佛法，建立自己的宗派体系的。如玄奘据慈恩寺创立法相宗，慈恩寺就是“除‘口分’之外，别有敕赐田庄”、拥有雄厚财富的国家大寺。禅宗的创始人慧能所居的广东南华禅寺，先有自置田产五十余顷，后来扩展到“栋宇千楹、山田千顷，僧徒千众”^⑦。密宗的开创者之一不空和尚，在大历三年（788）于兴善寺办“道场”，代宗敕赐瑞锦褥十二领，锈罗幡三十二口，又赐参加道场的僧俗共五千多人“二七日”斋粮。^⑧只有这样，佛教大师们的学说才可能很快被更多的僧众所接受，迅速传播开来。由此可见，高度发达的唐代寺院经济为各宗派大师在特定的

① 《续高僧传》卷四《唐蒲济寺释道积传》。

② 《全唐文》卷四《申劝礼俗敕》。

③ 《旧唐书》卷一百八《王缙传》。

④ 《续高僧传》卷四《佛陀禅师传》。

⑤ 《宋高僧传》卷四《杭州灵隐山道标传》。

⑥ 《续高僧传》卷四《佛陀禅师传》。

⑦ 《曹溪通志》卷四

⑧ 《不空行状》，载《大正藏》卷一百

势力范围内独立地阐发佛教理论，独特地制定自己系统的佛教轨范制度，提供了充足的物质基础。

二、寺院经济封建化与宗派形成的关系

我们认为，高度发达的寺院经济，必须是封建化的独立经济，否则，佛教宗派难以创立和维持。

佛教戒律对于寺院财产有着严格的规定，寺院的主要常住财产不允许归某一寺院独自占有。“一者，常住常住，谓众僧厨库、寺舍、众具、华果、树林、田园、仆畜等，以体通十方，不可分用”^①。其“体通十方”即不限于一个寺院的僧众使用，这些主要财产，本寺外的僧众也可以享用。佛教戒律的这些规定，继承了原始佛教的教义。佛教产生于公元前远世纪的印度奴隶制社会中，当时，奴隶没有任何私有财产，甚至连奴隶本身也属于奴隶主所有，因此，“他们即然对物质上的解放感到绝望，就去追寻精神上的解放来代替，就去追求思想上的安慰，以摆脱完全绝望的处境”^②。佛教的“体通十方”，正是表现了进入佛门的信徒企图过上一种宗教共产主义生活的愿望，体现了早期佛教是奴隶制社会经济基础上的产物。然而，当佛教传入中国的时候，中国早已进入封建社会，封建制度业已确立。原始佛教必须经过封建社会过滤器的过滤，才可能在中国扎根。在唐代僧人撰著的佛教戒律中，虽然还有早期佛教的影子，但在封建制经济的汪洋大海中，寺院经济也已不再是“体通十方”，而是在一层神圣的佛

① 《四分律删繁补阙行事钞》，卷中一《隋戒释相篇》。

② 恩格斯：《布鲁诺鲍威尔和早期基督教》，载《马克思恩格斯全集》第36卷，第347页，人民出版社，1974年版。

光之下，采取了封建的经营形式。寺院土地实际已为寺院地主集体占有，寺院为了保护寺产，刻石立碑，划清疆界，完全和世俗封建主一样。寺院的财产继承是以法缘为纽带，每个寺庙构成一个统一体，这个统一体的代表则是寺主。如玄奘归国后主持弘福寺，他同时取得了弘福寺财产的主人身份。后来他移居慈恩寺，便失去了对弘福寺的财产占有权，这说明寺院的财产具有相当的独立性。再如高僧不空所据有的寺院财产，在他临死时留下遗书说：“其车牛，鄆县汶南庄并新买地及御窠宿川贴得稻地、街南菜园，吾并舍留当院文殊阁下道场转念师僧，永充粮用香油炭火供养，并不得出院破用，外人一切不得遮拦及有侵夺。”^①不空对财产的处理与世俗地主遗嘱子孙共同守业毫无两样。这说明，唐代寺院经济的本质已是封建化了。

由于寺院经济的封建化、寺院经济独立性加强，“体通十方”的常住财产比重减轻，佛教大师创宗立派才可能相对稳定，不然的话，如果寺院财产真可以“体通十方”，那么寺院僧众的流动就会十分频繁，贫穷寺院的僧众就会涌向富裕的寺院，造成贫富均平的趋势。僧众频繁流动，便不会形成建立宗派的稳定的僧众基础。事实是唐代前期寺院经济已经封建化，使佛教大师创宗立派即具有雄厚的经济基础，又具备了僧众基础。

由于唐代寺院经济的封建化，寺院的主持成了封建主，因此庙产继承问题才显得日益重要。唐代寺院的庙产多采取寺主嫡传弟子继承的方式来掌握，这本身即是佛教僧侣集团为了保持、维护自己寺院的财产所必须的，同时也是为了强化僧侣集团的力量，其结果是佛教宗派的形成和发展。

值得注意的是，在佛教宗派形成以后，一个寺庙往往只讲一宗的理论，一个寺院的住持去世后，只能由同宗的僧人来当主

^① 范文澜：《唐代佛教》，第154页，人民出版社，1955年版。

持，有的寺院不允许其他宗派的僧人入院食宿，门户之见甚深。但同一宗派的僧徒，却可以互相易寺，只要在某一寺院取得了居住权资格，便可以取得一份寺院财产权。如隋代天台宗高僧智顗受蒋州栖霞寺僧众邀请，要他去主持的栖霞寺，并将寺产一一授给智顗，“所有田园基业，具在另条”^①，说明栖霞寺僧众将智顗看作了本寺财产的主人。其原因在于栖霞寺同样信奉智顗的天台说教，这种同宗寺产可以互相享有的情况，从另一个侧面体现了佛教宗派形成与寺院经济不可分割的关系。可以说没有封建化的寺院经济，便没有唐代众多佛教宗派的形成。

三、禅宗的兴盛与唐后期社会经济

在唐代众多的佛教宗派中，创于中唐、盛于晚唐五代的禅宗，影响最为深远。在唐代后期，禅宗的势力极为兴盛，其他宗派无与伦比。对于唐代佛教宗派演变的原因，以往论者多认为这是由于禅宗教义本身不断玄学化、儒学化、使之完全成为中国化宗教的结果^②。这种结论不能说不正确，但我们认为并不完全，或者说没有找出禅宗兴盛的终极原因。因为宗教观念终究只是在一定社会内占统治地位的经济关系或远或近的枝叶。这些观念终究抵抗不住因这种经济关系的改变而产生的影响^③。因此我们必须进一步寻找禅宗兴盛的经济原因。我们认为，禅宗地位的变化既与唐后期世俗社会经济的变化有关，又与寺院经济的变化有

① 《国清百录》卷源

② 范文澜：《禅宗一适合中国士大夫口味的佛教》，载《唐代佛教》，第猿原页，人民出版社，灵猿年版。

③ 恩格斯：《社会主义从空想到科学的发展英文版导言》，载《马克思恩格斯选集》第猿卷，第猿页，人民出版社，灵猿年版。

关。为了说明二者之间的关系，有必要简单回顾一下禅宗形成和发展的过程。在慧能（~~远~~~~元~~~~原~~~~缘~~之前，虽有禅学流行，但未形成宗派，禅宗之形成，实始自慧能。慧能祖籍河南范阳，其父被贬官至岭南成为贫民，慧能年幼时家境贫寒。他在唐高宗咸亨年间（~~远~~~~元~~~~原~~~~缘~~去黄梅谒见禅学大师弘忍，在寺内舂米多年，随众听法，深得弘忍赏识，于是密传袈裟与慧能。垂拱（~~远~~~~元~~~~原~~~~缘~~中，慧能批评内地法师印宗在南海所讲《涅槃经》，深得印宗佩服，印宗便为慧能到处宣扬，从此，慧能名声大振，正式出家受戒，在曹溪保林寺传授禅法。他的弟子将他在韶州大梵寺所讲摩诃般若法并传无相戒的思想记录为书，是为《坛经》，标志着禅宗一派正式形成。慧能在曹溪住了猿多年，名声日盛，圆寂于武后中宗时期。

慧能的嫡传弟子是荷泽神会，但慧能生前并未明确传法给神会，直至神会死后猿年即德宗贞元十二年（~~苑~~~~苑~~），诸禅师共议神会为禅宗第七祖，说明神会就是慧能的嫡传。慧能死后，神会又在曹溪住了十几年，直到开元十八年（~~苑~~~~苑~~）左右他才越过大庾岭，到洛阳广传禅宗。神会还曾在滑台（河南滑县东）大云寺同北宗禅师山东崇远展开南北禅邪正、是非的辩论，大力提倡法门是顿的说教。天宝四载（~~苑~~~~苑~~），神会再回洛阳弘扬顿教，禅宗声势空前煊赫。神会晚年，唐代发生了转折性大事件“安史之乱”，两京陷落、皇室西迁，经济异常困难，军粮供给不足。这时，身为禅宗领袖的神会，主持了卖牒度人的活动，收“香水钱”以助唐军，帮助唐将郭子仪筹集兵饷平定叛军，为唐室立下了显赫之功。经过神会的努力，禅宗终于在南北方确立了独一无二的地位。成了唐后期最具影响的一个佛教派别。晚唐五代时期，禅宗发展到极盛地步，以致其宗派内部又出现了沩仰

宗、临济宗、曹洞宗、云门宗和法眼宗等五家学说^①。

从禅宗发展史中我们看到，禅宗的确立时期相当于唐高宗至玄宗时期，这时期唐代社会经济有了较快的发展，达到了空前繁荣的程度，社会经济的繁荣，为寺院经济的发展奠定了基础，如前所述，高度发达的寺院经济为佛教宗派的形成创造了条件，禅宗也在这一时期正式形成。

然而，由于“安史之乱”，唐代的社会经济遭到严重破坏，均田制、租庸调制崩溃，土地兼并之风盛行，大量农民丧失土地。他们失去了对物质生活的向往，于是必然想求得精神上的解放。在这种背景下，大批破产农民投入佛教寺院，以求解脱。“安史之乱”前，全国僧尼人数达40万人^②，“安史之乱”后几十年的怨世纪初已达70多万人^③，这还仅是非正度僧尼。如此猛增的破产农民会投入哪一佛教门派呢？唐前期法相宗等派别均以繁缛的经院哲学为特长，这些高深的理论对于广大农民来说，简直是高不可攀，而出身于破落的下级官僚家庭、“胸无点墨”的慧能所创立的禅宗，却以简单的法理迎合了广大信徒的口味。禅宗的基本主张是“不立文字”、“直指人心”、“顿悟成佛”。慧能曾明确指出：“愚人智人，佛性本无差别”，“只缘迷悟不同，所以有愚有智。”^④认为“唯论见性，不论禅定，”^⑤这就是说，成佛一不需念经，二不分愚智，三不用坐禅，正所谓“我

① 汤用彤：《隋唐佛教史稿》第1章，中华书局，1955年版。郭朋：《隋唐佛教》下篇第1章第1节，齐鲁书社，1985年版。《坛经校释》，中化书局，1983年版。

② 《唐会要》卷18《僧籍》。

③ 《佛祖统纪》卷1：“祠部请令，天下僧尼非正度者，许具名申牒，申者七十万人”。《大宋僧史略》卷中认为此条为840年数目。

④ 《六祖大师法宝坛经》般若品第一。

⑤ 《六祖大师法宝坛经》行由品第一。

心自有佛，自佛是直佛，自若无佛心，何处有真佛”^①。禅宗这种理论使大批破产农民流入禅门，但这只是农民信佛的一种需要和可能。光有这种可能，还不足以使禅宗信徒聚增。因为佛教一贯主张必须施财产、积功德才可成佛，可是唐后期广大农民失去了土地，无力施财与寺院，这时，禅宗又在这一点上迁就了破产农民。禅宗主张：“日用常行饶益，成道非由施钱”^②。这种经济上的主张，使大批贫民成为禅门信徒真正具备了条件。在廉价的成佛条件下，禅宗徒众与日聚增，而这种聚增不能不说是与社会经济的发展变化有紧密的联系。禅门信徒的聚增，使得该宗派日益兴盛。

此外，唐后期禅宗兴盛的原因，我们还可以从寺院经济本身的变化来分析。唐前期，佛教一直受到统治者的尊宠，寺院经济也不断得到统治阶级的扶植。但由于唐前期的寺院经济仍然带有僧尼免税等与世俗经济不同的特点。因此，寺院经济的膨胀势必会影响世俗经济的发展及社会政治基础的巩固，所以到了唐玄宗时期，逐渐对佛教采取了一些限制性措施。如先天二年（713）~~苑~~下令拆除无敕寺院^③，并不许王公以下奏请将住宅置寺观^④。开元二年（714）~~苑~~令三万伪滥僧尼还俗^⑤，同一年又发敕自今以后不得新造寺宇^⑥。开元五年，罢聚悲田收利之徒^⑦，开元九年不许僧人诳惑百姓，令其还俗，并纳其财^⑧，开元十五年，拆小寺

① 《六祖大师法宝坛经》付嘱品第一。

② 郭朋：《坛经对勘》。

③ 《佛祖统纪》卷 源

④ 《唐会要》卷 缘 《杂记》。

⑤ 《唐会要》卷 源 《议释教上》，及《旧唐书》卷 缘 《新唐书》卷 源 《姚崇传》，《旧唐书》卷 愿 《玄宗纪》。

⑥ 《唐会要》卷 源 《杂录》。

⑦ 《唐会要》卷 源 《杂录》。

⑧ 《册府元龟》卷 缘 《帝王部》革敝一。

并大寺，毁大屋大像，^① 开元十九年，禁僧居俗家^②。天宝（苑 原）时，禁私度僧尼^③。可以看出，唐玄宗在并不排佛的情况下，对佛教采取了诸多限制政策。从唐玄宗到唐武宗的几十年间，寺院经济也受到了不同程度的限制，代宗大历四年（苑 苑 六月，令“自今更不得奏置寺观及度人”^④。德宗时会划定佛寺为三等，削减僧尼^⑤，宪宗时，李德裕奏禁度僧^⑥，以后又禁僧人逛丐渔利，夺编人之产^⑦。元和二年（苑 苑，宪宗又令“天下百姓，不得冒为僧尼道士，以避徭役，其创造寺观应兴土木者举敕处分”^⑧。文宗时敕令全国只留五台山戒坛及洛阳终山琉璃坛两处可以受戒度僧，其余之地不许百姓剃发为僧^⑨。除这些限制之外，穆宗长庆三年（苑 苑，李德裕还奏请去浙西管内淫祠异场所^⑩。唐后期这种对佛教寺院、僧尼发展的限制，到唐武宗时达到了高潮。会昌年间大规模的灭佛运动，使寺院经济遭到了毁灭性打击，会昌五年（苑 苑 八月，天下所拆寺 苑 苑所，还俗僧尼 苑 苑万人^⑪，全部收充两税户，拆招提兰若四万余所，

① 《太平广记》卷 苑 苑 《佛教统纪》卷 苑 苑

② 《唐会要》卷 苑 苑 《杂录》。

③ 《唐会要》卷 苑 苑 《杂录》。

④ 《旧唐书》卷 苑 苑 《德宗纪》。

⑤ 《新唐书》卷 苑 苑 《李叔明传》。

⑥ 《新唐书》卷 苑 苑 《李德裕传》。

⑦ 《昌黎集》卷 苑 苑

⑧ 《唐大诏令集》卷 苑 苑 元和二年南郊赦，见《全唐文》卷 苑 苑

⑨ 《入唐求法巡礼行记》卷 苑 苑

⑩ 《旧唐书》卷 苑 苑 《穆宗纪》。

⑪ 《旧唐书》卷 苑 苑上，《武宗纪》言还俗僧尼 苑 苑万人，而《唐会要》卷 苑 苑 《册府元龟》卷 苑 苑 《唐大诏令集》卷 苑 苑等皆言还俗僧尼 苑 苑万人，恐《旧唐书》误。

膏腴上田数千万顷，收奴婢为两税户 员家万人^①。昔日寺塔林立的西京长安，灭佛后只剩下佛寺 源所，东京洛阳只留 圆寺，每寺留僧 獮名，除同、华、汝 獮节度治所可留一寺外，其他刺史州不得有寺^②。许多寺观的庄园被收入官，僧人失去了生活来源，昔日门庭若市的寺院，如今“寂寥无人来往”^③，多被拆毁，寺院经济到了几乎崩溃的边缘。

在武宗灭佛的打击下，唐前期开始形成的诸多佛教宗派不堪打击，因佛寺被毁、经籍被焚而一败涂地。如在武则天时弘盛一时的华严宗，在其领袖宗密死后四年，由于武宗灭佛运动，寺院经济垮台，该宗派从此无声无息。又如天台宗，创宗立派于隋代，在唐代灌顶（天台五祖）、湛然时（唐初至唐德宗时）也曾与诸宗争峰，但在武宗灭佛后由于经济基础被破坏而一落千丈。玄奘所创立的法相宗，唐初十分红火，在武宗灭佛后也不能撑起宗派门面。

唐武宗灭佛仅一年之后，宣宗即位，马上采取了一些恢复佛教地位的政策，但以上诸宗皆已元气大伤，终于不能自立于宗派之林了。

禅宗则不同，在会昌法难中它也同样受到了严重打击，但它却像某些动物冬眠一样，忍过灭佛之后，很快在新的气候和土壤中壮大起来。究其原因可以说是它对寺院经济的变化具有独特的适应性。如前所述，禅宗主张，成佛不用念经、不需坐禅、不用豪华的寺宇，更不用施财纳钱，“举手举足，皆是道场，是心是

① 《旧唐书》卷 源上，《武宗纪》言还俗僧尼 圆獮家万人，而《唐会要》卷 獮《册府元龟》卷 源远《唐大诏令集》卷 员獮等皆言还俗僧尼 圆獮家万人，恐《旧唐书》误。

② 杜牧：《樊川文集》卷 员圆《杭州新造南亭子记》。

③ 《入唐求法巡礼行记》卷 源

性，同归性海”^①。这就是说寺院毁了无所谓，僧尼还俗也无妨，只要“明心见性”，照样可以成佛。会昌五年灭佛运动之后，当其他佛教宗派遭到毁灭性打击之时，禅宗却以本身具有的弹性，减弱了这次打击。在寺院经济遭到破坏时，许多禅僧暂避山冈，等待时机。如洛阳广爱寺禅僧从谏，因“会昌四年诏废佛塔庙，令沙门复桑梓”，便“潜于甫氏之温泉别业后冈上”，“常就此入定”。大中初佛法恢复时，“归还洛邑旧居”^②。衡山昂头峰禅僧日照，在会昌毁佛时，“深入岩窟，饭粟饮流，而延喘息，大中宣宗重兴佛法，率徒六十许人，还就昂头旧基，结苫盖构舍宇”。^③再如禅僧藏廩，为避会昌之搜物，却回柯山，在恢复佛法后的大中六年（~~856~~）于苏州龙兴寺“别构禅室延居”^④，这正是禅宗面对寺院经济的巨大变化却仍能很快振兴的原因所在，其他佛教宗派则难以适应寺院经济的这种变化，在会昌毁佛后衰而不兴。这不能不说唐代佛教宗派的演变与寺院经济的变化有着不可分割的联系。

大中（~~856~~）以后，唐代寺院经济开始恢复和发展，隐居山林、石窟中的禅僧重新建起了家业，修复废寺的斧斤之声不绝。新兴的寺院经济为禅宗的兴盛注入了血液，成了禅宗独占鳌头的催化剂。唐后期的寺院经济封建世俗化程度进一步加深，^⑤连僧尼免税的特权民逐渐被取消^⑥，寺院土地除有一部分

① 王维：《六祖能禅师塔铭》，见《全唐文》卷~~345~~。

② 《宋高僧传》卷~~5~~《习禅篇·唐洛京广爱寺从谏传》。

③ 《宋高僧传》，《唐衡山昂头峰日照传》。

④ 《宋高僧传》卷~~5~~《习禅篇·唐苏州释藏廩传》。

⑤ 参拙文：《敦煌遗书所映的唐后期寺院经济世俗化》，载《山西大学学报》~~1982~~年第~~1~~期。

⑥ 谢重光：《略论唐代寺院、僧尼免赋特权的逐步丧失》，载《中国社会经济史研究》~~1982~~年第~~1~~期。

属于赐地、施舍外，大部分土地由寺院购置而来，其经营方式也与世俗封建经济无大差别，因此，寺院财产归某一寺院所有的观念更加突出，加上前述的佛教同宗派之间互通有无、互相容纳的特点，使禅宗一派寺院经济协同发展，不断壮大，禅宗也因此而大兴，其他宗派再也难与其争高下。

四、余摇摇头论

本文对唐代佛教宗派与社会经济的关系问题做了初步探讨，试图说明封建化的寺院经济是佛教宗派形成的基础，社会经济的发展变化为佛教宗派的演变创造了条件，不同宗派对社会经济发展、变化的适应程度成了他们各自发展、变化的原因之一。之所以说是原因之一，我们并不排除各宗派的形成、发展、演变、衰亡与社会政治、佛教思想之间的各种联系。尤其是僧尼信仰的发展变化，也是决定佛教宗派兴衰的重要因素。但我们认为，在佛教宗派形成发展、演变史的表象背后，总会看到社会经济发展变化的影子，这正是唐代佛教宗派发展变化的根本原因，研究佛教社会史，正是要探讨这一终极原因。

然而，佛教毕竟是属于意识形态的范畴，大量的真实现象被宗教观念所掩盖，汗牛充栋的佛教史籍中，很难找到有关佛教宗派与社会经济关系的直接材料，因此本文的研究还十分浅薄。只因此问题尚无人明确提出并加以解决，故本人不揣浅陋，斗胆提出了一些个人看法，以期得到众师友的帮助，进一步把这个问题的研究引向深入。

（原载陈梧桐主编《民大史学》第一辑，第 101-104 页，中央民族大学出版社，1989 年 1 月。）

试论唐后期寺院经济的特点

唐代社会政治的稳定和封建经济的繁荣，为思想文化的发达提供了可靠保证。自汉代传入中国的佛教，也正是在这一时期出现了空前兴盛的局面。

僧俗“大起寺舍，广营第宅，伐木空山，不足充梁栋，运土塞路，不足充墙壁”^①。不仅出家人笃信佛法，就连一般百姓对佛教的信仰，有时也达到了狂热的程度。元和十四年（819），藏有所谓“佛骨”的凤翔法门寺护国真身塔开启时，百姓们“灼顶燔指，十百为群，解衣散钱。自朝至暮，转相仿效，唯恐后时，老幼奔波，弃其生业。”甚至有“断臂离身以为供养者。”^②为迎所谓的“佛骨”，简直不惜生命。佛教在唐之地位，不仅远在其他外来宗教之上，而且能与正宗儒学及中国古老的道教相并立，有时甚至还能争得优于道教的政治地位。^③唐代佛教之所以如此兴盛，除了前人指出的佛教教义不断玄学化，儒学化，使之逐渐演变成了中国化的佛教^④，适应了统治阶级的需要外，还在于封建化的寺院经济的发达，使佛教有了弘法的经济基础。正如唐人所指出的，“是十分天下之财，而佛有七八”^⑤。此

① 《文苑英华》卷六九八，辛替否《谏中宗置公主府官疏》。

② 《新唐书》卷一七六，《旧唐书》卷一六〇，《韩愈传》。

③ 《唐会要》卷四九，《僧道立位》条载：“天授二年四月二日敕，释教宜在道教之上，僧尼处道士之前，至景云二年四月八日诏，自今以后，僧尼道士女冠并宜齐行并集”。

④ 关于唐代佛教中国化的观点，请参看范文澜著《唐代佛教》，第 272 页。

⑤ 《文苑英华》卷六九八，辛替否《谏中宗置公主府官疏》。

话虽有些言过其实，但它却充分体现了唐代寺院经济实力之雄厚。因此，我们除进一步研究佛教教义的中国化之外，还应深入研究寺院经济的发展变化。

中国的佛教寺院经济，最早发生在东晋时期。^① 尽管佛教产生于古代奴隶制的印度社会，并由印度传至中国，但因其传播方式是以僧侣个人辗转方式传入，而不是以教团组织的形式直接传入的，因此，产生在中国封建社会肌体上的寺院经济，一发生便有着封建经济的质核。这种根植于中国封建社会中的寺院经济，一方面始终带有某些宗教色彩，另一方面，它却又始终与封建世俗经济的发展保持同步。到了唐代后期，由于封建世俗经济的变化，寺院经济也产生了某些不同于东晋至唐前期的特点。对于唐代后期的寺院经济，以往研究者虽有所接触，但对其特点的分析极少，有些结论还大有值得商讨之处。因此，本文拟从唐后期寺院和僧尼土地、财产的占有形式、经营形式以及寺院依附人口地位的变化等方面，对唐后期寺院经济的特点作些探究，以弥补前人研究之不足。

一、唐后期寺院僧尼土地、财产的占有形式

佛教寺院的财产，共分为三个部分，即佛物、法物和僧物。佛物包括佛像、殿堂、香花及幡盖等；法物是弘法布教必需之物，包括经卷、纸笔、箱函之类；僧物是寺院的大宗财产，包括田宅、园林、衣钵、谷物等等。僧物之中，最主要的又属田园土地，这是寺院经济得以维持的基本物质条件，是僧尼的衣食之源，生存之本，是寺院最重要的生产资料。

^① 白文固：《试论唐前期的寺院经济》，载《兰州大学学报》1982年第1期。

通观有唐一代，佛教寺院始终占有大量土地。如唐初释道积所在的普济寺，“园磴田蔬，周环俯就”，在道积的主持下，不断扩大占地，“小而成大”、“拗空树有”^①。释惠胄所在的京师清禅寺，“竹树森繁，园圃周绕，水陆庄田，仓廩碾磴，库藏盈满”，“京师之有，无过此寺”^②。嵩山少林寺，由于助唐灭隋有功，曾一次获得“赐地四十顷，赐水碾一具”^③。玄奘西游归国后，住在长安西明寺，唐高宗赐此寺“田园百顷，净人百房，车五十辆，绢布二千匹”^④。至德元载（~~756~~），扬州六和县灵居寺袖贤禅师，亲自“置鸡笼墅肥地庄，山原连延，亘数十顷”，元和九年（~~818~~），又“收复常住旧典赁田三千余顷。”^⑤至德二载（~~757~~），道标度人，经一十二载，“置田亩，岁收万斛”^⑥。按唐代亩产一斛计^⑦，此寺当有田万亩。唐肃宗时，曾赐大慈圣寺田地一千亩^⑧。据《金石萃编》载，文宗时颍川大像寺，“管庄大小共七所，都管地总伍拾参顷伍拾陆亩”^⑨。武宗灭佛前，醴泉寺占有庄田十五所。^⑩就连所谓不注重经济的禅宗寺院广东南华禅寺，自慧能以来也有田产五十余顷，后来扩大到了“栋宇千楹，山田千顷，僧徒千众”^⑪。在晚唐五代的敦煌寺院文书

① 《续高僧传》卷二九，《兴福篇》第九《唐普州普济寺释道积传》。

② 《续高僧传》卷二九，《兴福篇》第九《唐京师清禅寺释慧胄传》。

③ 《金石萃编》卷七四，《少林寺柏谷坞庄碑》。

④ 《全唐文》卷二五七，苏廷页《唐长安西明寺塔碑》。

⑤ 《全唐文》卷七四五，叔孙矩《大唐扬州六和县灵居寺碑》。

⑥ 《宋高僧传》卷十五，《明律篇》第四之二《唐杭州灵隐山道标传》。

⑦ 唐代旱地亩产一般在一石左右，杭州地区亩产应高于此数，参李伯重：《唐代江南地区粮食亩产量与农户耕田数》，载《中国社会经济史研究》，~~1985~~年第 1 期；余也非：《中国历代粮食亩产考略》，载《重庆师院学报》，~~1985~~年第 1 期。

⑧ 《佛祖统纪》卷四〇。

⑨ 《金石萃编》卷一一三，《重修大像寺记》。

⑩ 《入唐求法巡礼行记》卷二。

⑪ 《曹溪通志》卷一，转引自方立天《魏晋南北朝佛教论丛》。

中,也有大量寺院占田的直接反映。如:马国慧敦煌文书《敦煌诸寺奉使衙帖处分常住文书》第七行载:“在寺所管资庄、水碓、油梁、便同往日、执掌住持”^①。另外,在马国慧怨背、马国慧园背、马国慧园背等多件敦煌寺院《入破历》之《入历》部分,都载有“田收、园税”等收入项目,在具体的《入历》账目中,又多处记有各笔“地税入”、“地课入”等收入粮食额,这些都是敦煌寺院占有庄园土地直接而有力的证明。

然而,对于唐代前后期佛教寺院大量占有土地的现象,不可一概而论,需要进行深入细致的分析。笔者认为,唐代佛教寺院广占土地的现象,前期与后期有所不同,最明显的一点是,唐前期封建政府对寺院广占土地曾经多次加以限制,而唐后期则发展成为无限制地大肆兼并土地。据《旧唐书》记载,早在唐高祖武德(缘怨-远缘)时期,李渊就曾注意到了寺院与僧人“驱策田产,聚积货物,耕织为生,估贩成业”^②的现象,并曾经对寺院僧尼的占田加以制约。在当时的制度中明文规定,“凡道士给田三十亩,女冠二十亩,僧尼亦如之。”^③诚然,这个限额只是僧尼和道士可以向官府请受的田额,实际上寺院还可以通过各种途径获得土地。但这项规定至少可以说明,唐初政府对寺院僧尼的占田,是采取限制政策的。这种限制,在唐前期又是一再施行的。如在睿宗时(远缘),为了禁止“寺院广占田地及水碾碓,侵损百姓”,下令“本州长官检括,依令式以外,及官人百姓将

① 本文所引文书,均录自缩微胶片,与他人录文有出入者不再一一注出。马国慧代表伯希和劫走文书,马国慧代表斯坦因劫走文书。文书中的错字、俗体字一律径改为正字简体。此件文书的年代,日本学者藤枝晃推定为缘园-缘源年之间。见藤枝晃:《沙州归义军节度使始末(四)》,(载《东方学报》一三之二,第怨-怨页)。

② 《旧唐书》卷一,《高祖纪》。

③ 《唐六典》卷三,《户部郎中员外郎》。

庄田、宅舍布施者，在京并令司农即收，外（州）给贫下课户”^①。开元十年（~~苑~~），又颁布了寺院占地的总限额，“开元十年正月二十三日敕祠部，天下寺观田，宜准法。据僧尼道士合给数外，一切管收，给贫下欠田丁。其寺院常住田，听以僧尼道士退田充，一百人以上，不得过十顷，五十人以下，不得过五顷”^②。通览有唐一代的史籍文献，这种限制寺院占田的诏令，到了天宝（~~苑~~—~~苑~~）之后，唐政府则再也没有颁布过。致使唐后期寺院的占地开始了无限制的发展，因而出现了前面提到的“置田亩，岁收万斛”及“栋宇千楹、山田千顷”甚至有田数千顷的寺院田庄，产生了“凡京畿之上田美产多归浮屠”^③的现象。由此可见，寺院占田从唐前期政府多次加以限制，到天宝以后不再限制，并不是由于后期寺院不再大肆占有土地而无须加以限制，而是由于寺院经济本身不断膨胀的结果。这种现象应该说是受到了天宝之后均田制崩溃、世俗封建主无限制地兼并土地、建立田庄这种社会经济大变化的影响，寺院经济与世俗经济的发展趋向相一致。换句话说，唐后期寺院广占土地的特点，是与整个社会经济的发展变化紧密联系在一起的，寺院经济是封建社会经济的一个组成部分。

唐代后期，在佛教寺院对土地这种最主要的生产资料的占有形式上，还有另外一个重要特点，即寺院土地从唐前期的不可转让，到后期的大量买卖、转让。唐代寺院获得土地的方式，主要有这样几种：第一，皇帝对寺院的赐地。如前面提及的少林寺、西明寺、大慈圣寺等土地的获得。第二，贵族、官僚及富豪的捐赠。如“大历二年（~~苑~~），（鱼）朝恩献通化门外赐庄为寺”^④。

① 《全唐文》卷十九，睿宗《申劝礼俗敕》。

② 《唐会要》卷五九，《祠部员外郎》。

③ 《新唐书》卷一四五，《王缙传》。

④ 《旧唐书》卷一八四，《鱼朝恩传》。

“地癖”李愔之子李源将其父所置遍及伊洛的庄园和盘献给了洛阳惠林寺。^①唐代著名诗人王维也曾舍蓝田县山庄一所为寺，并请七名行僧斋戒主持^②。在敦煌寺院文书中，也有贵族富户施舍土地给寺院的材料，现举一例如下：

张彦远《报思寺水磴园田施入疏》

（前缺）

员行（前残）□上代□水磴三所，园田□

圆行（前残）□敬心重建造□□□□

猿行（前残）□两所水磴、园田家客□□

源行（前残）供养三宝不绝□□

（后略）

这件文书虽然残缺严重，但仍可看出这是一件富豪施舍水磴、园田给寺院供养三宝的文书，所谓三宝，即佛教的佛、法、僧。唐代寺院获得土地的第三种方式则是一般农民的施舍。如《金石苑》中的《永泰元年（~~苑缘~~ 三月一日施地碑文》，便是自耕小农将口分田施入寺院的例证。^③又如光化三年（~~怨国~~ 《招提净院施田记》载，“杨德及儿晃，今将口分田二十亩施入龕院内，供一切诸方师僧，永为常住”^④。唐代佛教寺院获得土地第四种方式是僧尼按政府的给田规定，向政府请授土地，即僧尼可以分别请地 ~~猿亩~~ 和 ~~圆亩~~。《法苑珠林》云：“国家大寺，如似长安西明、慈恩等寺，除口分地外，别有敕赐田庄”^⑤。这里所谓的“口分田”，就是指僧尼请授到的土地。除此之外，长安西

① 《唐会要》卷五五，《谏议大夫》，参《旧唐书》卷一八七，《李愔传附李源传》。

② 《全唐文》卷三二四，王维《请施庄为寺碑》。

③ 《金石苑》卷二。

④ 《八琼室金石补正》卷七七，唐四九。

⑤ 《法苑珠林》卷七七，《祭祀篇·献佛部》。

明、慈恩等国家大寺还有皇帝敕赐的田庄。在当时，寺院僧尼请授到的“口分田”与寺院所得国家赐田是不同的，二者不可混为一谈。《少林寺赐田敕》云，武德九年（~~通鑑~~），少林寺都维那惠义，“不闲敕意，妄注赐地为口分田，僧等比来如此非礼，每欲谏改，今既有敕，普令改正，请依籍次附为赐田者”^①。第五种方式，是寺院僧侣地主的巧取豪夺。如僧人慧范，恃太平公主之势，“夺民邸肆，官不能直”^②。佛教寺院用上面五种方式占得土地的情况，在唐代前后期都有所存在。然而，唐代寺院土地的来源还有另外一条重要的渠道，这便是寺院的买田。寺院买田的情况在唐代前、后期却截然不同。虽然不能说唐前期绝对没有寺院买地的现象发生，但就笔者目前掌握的材料来看，寺院购买土地的现象，普遍发生在唐中叶以后。如大历年间（~~苑云~~—~~苑殷~~），苏州支硎山道遵，“置常住庄二区”^③。杭州龙兴寺僧南操，在长庆二年（~~愿圖~~）“于众中募财，置良田十顷。岁收其利，永给斋用”^④。唐天台山国清寺主事僧清蕴，于大和年间（~~愿范~~—~~愿錄~~）置庄田十二顷^⑤。这些材料中的置田，均应理解为购置。更为具体的材料可举现存河南荥阳县广武桃花峪的《唐昭成寺僧朗谷果庄园地亩幢》^⑥。该碑十分详细地记录了该寺自广德二年（~~苑源~~）至贞元二十一年（~~愿錄~~—~~源~~）年间历次获得土地的情况，现将该《地亩幢》所反映的昭成寺获地情况列表如下。

① 《金石萃编》卷七四，《少林寺赐田敕》。

② 《白孔六帖》卷八九，僧二十《孔帖》，参《资治通鉴》卷二一〇，睿宗景云二年。

③ 《宋高僧传》卷二七，《兴福篇》第九之二，《唐苏州支硎山道遵传》。

④ 《白氏长庆集》卷五九，《华严经社石记》。

⑤ 《宋高僧传》卷一六，《明律篇》四之三，《唐天台山国清寺文举传》。

⑥ 该碑文载于荆三林《〈唐昭成寺僧朗谷果庄园地亩幢〉所表现的晚唐寺院经济》（载《学术月刊》~~愿圖~~年第猿期）一文中。本文所列统计表亦参考荆三林文章之统计。

唐昭成寺土地来源统计表

单位：亩

年代 获地方式	广德 二年 (苑源)	大历 二年 (苑錄)	大历 十四年 (苑勣)	建中 元年 (苑園)	贞元 八年 (苑園)	贞元二 十一年 (愿錄)	合计
俗任施入地	苑園	園錄	苑園錄	園原	苑園	苑園錄	愿苑園錄
寺院购买土地		苑園	員錄	員苑	源愿	苑苑	愿園

从上表可以看出，唐后期昭成寺购买土地的数量超过了官民施舍土地给寺院的数量，这种现象在唐前期是很少见到的。在晚唐五代的敦煌寺院文书中，也不乏寺院购买土地的记载，现仅举敦煌净土寺买地的有关文书段落如下：

~~苑園苑園~~背（二）《净土寺破除历》

摇摇~~苑園一園~~行 粟二十硕（买）罗家地用。

~~苑園苑園~~背（三）《净土寺破除历》

摇摇~~苑一苑~~行 麦二十硕，粟二十硕，买罗家地价用。

~~苑園苑園~~背（二）《净土寺破除历》

摇摇~~苑源一苑錄~~行 麦二十硕（买）罗家地价用。

摇摇~~苑苑~~行 粟二斗，于罗平水买地造文书日看用。

上引材料不但具体证实了敦煌净土寺出资买地的事实，而且说明，寺院自己出资购买土地时，是需要订立买地契约即“造文书”的。在敦煌地区，买地一般用麦、粟等实物为代价，而在内地，如杭州龙兴寺僧南操等买地，则用钱财。不管怎样，由于唐后期寺院土地获得方式与唐前期不同，即由于唐后期寺院大量购买土地现象的出现，随之而来的便是寺院出卖土地、转让土地所有权现象的发生。现举一些唐后期寺院出卖土地的例证。《金石萃编》所载《重修大像寺记》记录说，颍川大像寺在开成年间（~~愿苑一愿園~~），将寺院庄田卖给了世俗乡里，后被该郡信奉

佛教之徒左神策将军陈公出俸赎回，并归还给了大像寺^①。会昌灭佛后，常州善权寺的良田全部卖给了河阴院官钟离简之，后来，官僚李蟪“请自出俸钱，依原买价收赎……其连寺田产，收赎之后，并却舍入寺家，永充供养”^②。如果说这两例比较特殊，那么，下面的一段敦煌文书，则更真实地反映了寺院出卖土地的事实。

~~敦煌文书~~《敦煌诸寺奉使衙帖处分常住文书》

苑行 在寺所管资庄、水碓、油梁……

愿行 凡是常住之物……不许

怨行 倚形恃势，妄生侵夺及知典卖。有不依此式，仍仰所由具

贡行 状申官，其人重加刑责，常住之物，却入寺中。所出价值，任主自折。

（后略）

这件文书虽然没有直接说明寺院典卖田庄、水碓、油梁等常住物的情况，只是要禁止这种典卖现象的发生与发展，但这恰好从反面说明，当时典卖土地等寺院常住物的现象多有发生，否则，便无需申明不许典卖，对已典卖者要“具状申官、重加刑责”以及典卖之物“却入寺中，所出价值，任主自折”等具体问题了。

唐代高僧所撰的佛教戒律中规定，寺院的土地、房舍等常住财产是不许出卖与分割的，甚至连借用都不允许。《四分律删繁补缺行事钞》云：“僧有五种物不可卖不可分。一地；二房舍；三须用物；四果树；五华果。《僧祇》，众僧田地，正使一切僧

① 《金石萃编》卷一一三，《重修大像寺记》。

② 《全唐文》卷七八八，李宾：《请自出俸钱收赎善权寺事奏》。

集亦不得卖，不得借人。”^① 上件敦煌文书对寺院典卖土地等常住物的禁止，反映了唐后期敦煌寺院对佛教戒律的维护，但在当时寺院无限制地通过各种途径广泛兼并土地，尤其是在寺院自己出资购买土地日渐成为寺院田产主要来源的背景下，寺院出卖土地也当是情理之中的事情，实际上，一份僧官的文书也是难以禁止寺院买卖土地的。这种情况清楚地告诉我们，唐后期寺院买卖土地、转让土地所有权的事实，已使佛教戒律的有关规定几乎成了一纸空文。同时又进一步说明，寺院经济日益失去了它的宗教特性，而与世俗经济趋于一致。

在唐后期寺院经济宗教特性日渐减弱、寺院经济与世俗经济一致性逐步增强的情况下，又产生了唐后期寺院经济的另一个特点，即许多封建朝臣极力抨击寺院僧尼免除赋税的特权，主张僧尼也必须和世俗百姓一样“据地出税”，改变了僧尼历来“寸绢不输官府，升米不进公仓……家休大小之调，门停强弱之丁”^②的局面，开始了僧尼纳正税的历史。

关于僧尼纳正税的时间，应始自两税法实施之后。因为在德宗即位之初，朝臣建议僧尼纳税的结果是“其议不行”^③。在德宗推行两税法之后，“天下庄产，未有不征”^④。因此，寺院土地也须每亩纳税，而且执行较为严格。《唐会要》载，“（元和六年正月）京城诸僧有请以庄磳免税者，宰臣李吉甫奏曰：‘钱米所征，素有定额，宽缙徒有余之力，配贫下无告之甿，必不可许’”^⑤。结果唐宪宗制止了僧人庄田碾磳免税的请求。《新唐书·

① 《四分律删繁补缺行事钞》卷下四，《诸杂要行篇》。

② 《广弘明集》卷二七。

③ 《旧唐书》卷一二七，《彭偃传》。

④ 《北梦琐言》卷一，《郑光免税》。

⑤ 《唐会要》卷八九，《磳碾》，参见《新唐书》卷一四六、《旧唐书》卷一四八《李吉甫传》。

李吉甫传》还载，“（吉甫）又奏，收都畿佛祠田租入，以宽贫民”^①。不仅都畿一带寺院僧尼必须按两税法原则“据地出税”，敦煌的僧尼土地也要纳税，例如：敦煌文书 S.461v 背（二）《唐咸通六年（875）正月沙州敦煌乡百姓张祗三等状》有如下内容：

圆行摇僧祠荣北富（府）鲍壁渠上口地六十亩。

源行摇其上件地主祠荣口云，其地不办承料。

（后略）

同一件文书中的《唐咸通年间沙州僧张智灯状》有：

圆行摇右智灯叔侄等，先蒙尚书恩赐，造令

猿行摇将鲍壁渠地迴入玉关乡赵黑子绝户地，永为口

源行摇分，承料役次。

（后略）

这两件牒状中的僧祠荣鲍壁渠上口地六二亩“不办承料”，与僧张智灯迴入玉关乡赵黑子绝户地的“承料役次”，其意分别为不负担地亩税和负担土地的赋税差科。可见寺院僧尼土地缴纳赋税，在两税法实施后是个较为普遍的现象。

唐后期寺院僧尼纳正税这一事实的出现，既是寺院经济日益失去其特殊性的结果，同时也是寺院经济进一步失去其特殊性的一种表现。另外，这种寺院经济的变化，还应该说它与唐后期寺院无限制地扩大占地，破产农民大规模涌入寺院的发展状况，有着必然的联系。自开元、天宝天以来，均田制崩坏之后，失去土地的农民纷纷“假慕沙门”，投寺为僧，而这时教义简单、不需坐禅、不用念经的禅宗，又为这些农民出家信佛提供了可能。开元（713—755）时期，伪滥僧问题已空前严重，开元二年

^① 《新唐书》卷一四六，《李吉甫传》。

(~~苑~~源 正月，经过中书令姚崇的上奏，淘汰了伪滥僧三万余人^①，并使其全部还俗。天宝(~~苑~~四—~~苑~~缘 初，又对私度僧尼者采取了惩罚性措施：“天宝五载(~~苑~~四 二月二十五日，京兆尹萧灵奏，私度僧尼等，自今以后有犯，请委臣府司，男夫并一房家口，移隶碭西”^②。然而“安史之乱”(~~苑~~缘—~~苑~~五 发生后，由于“正库物不可以给士”，便开始实行“纳钱度僧尼、道士”的措施，“旬日得百万缗”。肃宗即位(~~苑~~五年)后，“郑叔清与宰相裴冕建议，以天下用度不充……度僧尼道士不可胜计……及两京平，又于关辅诸州纳钱度道士僧尼万人”^③。在寺院无限制地兼并土地、劳动者大量为僧为道的发展趋势下，如果寺院僧尼还像唐前期那样不纳租赋，就必然造成“农桑不劝，兵赋日屈”^④的危险局面。因此，早在两税法实行以前，就有人力主僧尼纳税交赋。德宗刚即位，都官员外郎彭偃便奏道：“今天下僧道，不耕而食，不织而衣……臣伏请僧道未满五十者，每年输绢四匹；尼及女道士未满五十者，每年输绢二匹；其杂色役与百姓同……但令就役输课，为僧何伤，臣窃料其所出，不下今之租赋三分之一，然则陛下之国富矣，苍生之害除矣”^⑤。由于当时保守势力的强烈反对，彭偃的主张未得立即付诸实行，但迫于社会政治经济形势的变化，在两税法实行后，便立刻开始正式向寺院僧尼征税。由此可见，唐后期寺院经济这一新情况的出现，是寺院经济发展的必然结果，对僧尼征收正税的制度，是两税法“据地出税”原则之下的必然产物。

以上，本文以寺院为整体，分析了其经济发展的几个特点，

① 《唐会要》卷四七，《议释教》上。

② 《唐会要》卷四九，《杂录》。

③ 《新唐书》卷五一，《食货志》一。

④ 《新唐书》卷一四七，《李叔明传》。

⑤ 《旧唐书》卷一二七，《彭偃传》。

这些特点无一不在说明，唐后期寺院经济封建世俗化的程度在步步加深。

下面，再对唐后期僧尼个人土地、财产的占有情况作些探讨。

佛教之根本在于摆脱世俗一切欲望，以明心见性，证成圣果。因此，最初的佛教戒律规定，僧尼是不许蓄有私财的。这种规定，在唐初高僧释道宣所著《四分律删繁补缺行事钞》中，还有许多遗留，现摘引几段如下^①：“《涅槃》又云，祇桓比丘不与受金银者共住，说戒自姿，一河饮水，利养之物，悉不共之。若有共僧事者，命终堕大地狱。《智论》云，出家菩萨，守护戒故，不蓄财物。此戒之功德胜于布施”^②。早期佛教对僧尼私蓄财产是采取憎恨和诅咒态度的。这正如早期基督教对蓄有私财的富人的诅咒一样，表现了早期宗教的“原始宗教共产主义”思想^③。《圣经》讲到，“靠财产进入天国，比骆驼过针眼还要难”^④。《圣经》还规劝人们，“不要为自己积攒财宝在地上……因为你的财宝在哪里，你的心也在哪里……你若愿意做完全的人，可以去变卖你所有的，分给穷人”^⑤。《续高僧传》载，南北朝时，梓州新城郡牛头山僧达禅师，曾经亲口劝说一位康居商人将他辛勤积攒的两船价值数十万贯的珠宝沉入了江中，当别人让这位商人留下财宝作为布施时，他却说，积攒财宝“终为纷扰，

① 何兹全：《佛教经律关于僧尼私有财产之规定》，载《北京师范大学学报》（社会科学版）1984年第2期。

② 《四分律删繁补缺行事钞》卷中一，《随戒释相篇》。

③ 考茨基，叶后芳译：《基督教之基础》，生活·读书·新知三联书店，1957年版。

④ 《马可福音》第十章。

⑤ 《马太福音》第六章。

劳苦自他”^①。佛教戒律为了不使僧尼私蓄财产，将田宅、谷帛、金银等物，叫作“八不净物”。对于“八不净物”，僧尼非但不能蓄有，甚至不可接触。这“八不净物”，具体是指：“一田宅园林；二种植生种；三贮积谷帛；四蓄养人仆；五养繁禽兽；六钱宝贵物；七氍褥金缕；八像金饰床及诸重物”^②。“《僧祇》云，不净物者，金银不得触故。余宝得触，故名净。不得著（触），故名不净物。若不净者，自捉使人一切皆捉”^③。佛教戒律将僧尼是否私蓄财产看得无比重要，认为这是佛道与魔道的根本分界。《量处轻重仪》云“《大般涅槃》，穷终之极教也。一部之文，十明八不净物。佛说、魔说用此分途。故文云，若有人言佛开比丘，蓄于金宝八种不净毒蛇物者，是为魔说，非我弟子，反此上言，是名佛说，乃至文云，祇桓比丘分金之事。佛亦正断，分河饮水。乃至《四分律》中，迦旃延不受王之宝施，因此，如来制大小持戒羯度，我之弟子不同诸外道沙门，受蓄金宝等”^④。可见，佛教戒律是多么鄙弃私蓄所谓不净物者。然而我们以此为尺度，去检验一下唐后期寺院僧尼的状况，就会发现，实际的僧尼经济生活与佛教戒律之规定有着天壤之别。

中国僧尼私蓄资财，不是自唐代才开始出现的。早在南北朝时期就有此类现象的发生。如东魏时济州沙门统道研，“资产巨富，在郡多有出息”^⑤。唐前期的胡僧慧范“畜货千万”^⑥。唐初

① 《续高僧传》卷二五，《感通篇》上，《隋蜀部灌口山竹林寺释道仙传》。

② 《四分律删繁补缺行事钞》卷中二，《随戒释相篇》“蓄钱宝戒”条。

③ 《四分律删繁补缺行事钞》卷中二，《随戒释相篇》〈蓄钱宝戒〉条。

④ 释道宣《量处轻重仪》。

⑤ 《北齐书》卷四六，《苏琼传》。

⑥ 《白孔六帖》卷八九，僧二十《孔帖》，参见《资治通鉴》卷二一〇，睿宗景云二年。

和尚释道宣云“此之一戒，人患者多”^①。表明了僧尼私蓄资财者在唐前期已非仅存一两例。当然，道宣是佛教戒律忠实的卫道士，他对僧尼私蓄资产的情况会比一般人看得更为严重，他的话不免有些夸大的成分。但这种情况的发展，直接引起了道宣思想意识的反响。他对僧尼私蓄的问题既无力彻底禁止，又不能视若无睹，于是他便采取了为私蓄者开脱的办法，引经文巧饰僧尼的私蓄资财。就在他所撰不允许僧尼私蓄不净物的同一本《行事钞》中，就有这样一段文字：“《中阿含经》云，我说一切衣服、饮食、床榻、园林、人民，得蓄不得蓄，皆不定。若蓄便增长善法，我说得蓄，反此不得（蓄）”^②。这就是说，只要有利于增长善法，便可允许僧尼私蓄田园、奴婢等各种财物。弘法布教是需要钱财的，僧尼有了园林、人民、土地等财富，当然会有利于“增长善法”。因此，僧尼便可以借此大规模地私蓄资财了。

从佛教史籍来看，尽管自南北朝时期起，就有私蓄财产的僧尼出现，但那时有大量私蓄资产者则属济州沙门统道研及交通太平公主的慧范一类少数上层僧侣，一般僧尼私蓄资产的记载是极其零星的。直到唐代前期，对僧尼私蓄资财，仍被视为“内无高节、外成鄙秽”^③的行为。可是，到了唐代后期，僧尼私蓄资财发展到了肆无忌惮的程度，史籍的反映也逐渐多了起来。《太平广记》载，“圆观者，大历（~~苑~~—~~苑~~）末洛阳惠林寺僧，能部田园，富有粟帛，梵学之外，音律贯通，时人以富僧为名”^④。咸通时（~~愿~~—~~愿~~）人所撰《云溪友议》载，襄州李八座翱……断僧通状云，七岁童子，二十受戒，君王不朝，父母不拜，

① 《四分律删繁补缺行事钞》卷中二，《随戒释相篇》“蓄钱宝戒”条。

② 《四分律删繁补缺行事钞》卷下一，《二衣总别篇》。

③ 《四分律删繁补缺行事钞》卷中二，《随戒释相篇》“蓄钱宝戒”条。

④ 《太平广记》卷三八七，《园观》，出《甘泽谣》。

口称贫道，有钱放债”^①。《金石萃编》载，大中（~~861~~—~~869~~）时，比丘尼正言“请将自出钱，买得废安所在万年县产川乡并先庄，并院内家俱什物，兼庄内若外若轻若重并嘱授”^②。这些普通僧人，或因“能部田园，富有粟帛”而以“富僧”为名；或能够自己出钱买下一座田庄及院落，家具什物；或因钱多而放债取息，皆可说明唐后期僧尼私蓄财产之多且广。有关僧尼蓄财产更为富、直接的材料，还要属敦煌文书。现摘录一件僧人崇恩的遗产处分文书如下：

~~莫高窟~~《沙州僧崇恩处分遗物书》^③

（前缺）

灵行摇（前残）□田庄（后残）

圆行摇铎各壹孔，镰各壹张（下略）

猿行摇（前残）具，车壹乘，楼壹具（下略）

源行摇□人王禄般施入三世净土寺□□□□授无穷渠地两突，延康（地）

① 《云溪友议》卷一一。

② 《金石萃编》卷一一四，《比丘尼正言疏》。

③ 日本学者池田温先生断此件文书年代为“吐蕃的次未详（~~861~~）年”，（见《中国古代籍帐研究·录文》二六八），其根据可能是因本文书使用了吐蕃时期的土地面积单位“突”字。是吐蕃统治敦煌时期的一种计口受田制度，也是一种土地面积单位，据考证，一突等于十亩。（见杨际平《吐蕃时期敦煌计口受田考——兼及其时的税制和户口制度》（载《甘肃社会科学》~~1985~~年第~~3~~期）。但应该注意的是该文书在记述崇恩的土地时，也使用了“亩”字，说明这件文书可能是吐蕃时期以后的文书，而以“突”为单位的土地，是吐蕃时期授给的，因而沿用了这个单位。另外，僧崇恩的名字还曾出现在莫高窟的《洪辩碑》上，该碑中段碑文有：“其崇恩等师，宜并存问之。今赐师及崇恩等五人少信物，具如别录”。（见敦煌文物研究所编《敦煌研究》试刊第一期，第~~7~~页《洪辩碑文》）。这是唐大中五年（~~861~~）唐宣宗诏书中的三行，说明这个崇恩在大中五年受到了恩赐，如果此处的崇恩与~~莫高窟~~号文书中的崇恩是同一个人，那么在大中五年时他还在世，那件遗物处分文书当是他临终前的遗嘱，其时间应在~~861~~年以后，即张氏归义军统治时期。

缘行摇（前残）两突，车牛乘驴、农具（下略）

远行摇施入合城大众微薄房资（下略）

（以下绫绢皮等衣物及用物若干，略录）

员行摇（前略）五岁草驴壹头，四岁父驴（壹）□

员行摇青鞍几壹，（下略）

员行摇三世净土寺所有家具什物、车乘、供养具、佛衣、
并别有文籍。□

员行摇岁草马壹匹，充卖寺南宅壹躯，舍四口并院落。

圆行摇崇恩前后两政，为所由，（下略）

.....

猿行摇优婆姨清净意，此至无常以来，支瓜渠上地二十
亩。先

猿行摇清净意师兄法住在日，与特牛壹母子，翻折为五头。

.....

猿行摇沙弥宜娘，比至清净无常以来，承事清净意，不许
东西。无常

猿行摇以后，一任随情取意，放汝宽闲。四岁特牛壹头，
布施修功德。

.....

猿行摇僧文信经数年间，与崇恩内外知家事，够劳至甚，
与耕

源行摇牛壹头，冬粮麦三硕。

源行摇娼柴小女，在乳哺来作女养育，不曾违逆远心，今
出嫡事人，已经兹

源行摇数载。老僧买得小女子一口，待老师终毕，一任与
娼柴驱使，莫令为贱。

.....

源行摇上尚书绿草马壹匹。（下略）

源行摇姪僧惠朗（押）

源行摇表弟大将阎英达

缘行摇姪都督索□

缘行摇姪虞候索

缘行摇姪兵马索荣彻

缘行摇姪女夫张忠信

缘行摇姪女夫张忠均。

为了清楚起见，现将僧崇恩的私蓄土地、财产及依附于他的人口列表统计如下：

僧崇恩私蓄土地、财产、依附人口统计表

类摇别		数摇量	备摇注
土摇地	田摇庄	面积不详	摇员突 越亩
	无穷渠地	两突（圆亩）	
	延康渠地	两突（圆亩）	
	瓜渠地	圆亩	
依附人口	僧、俗	缘人	摇僧文信、沙弥宜娘、养女娟柴、□人王禄、买小女子一口
牲摇畜	马	圆匹	
	牛	苑头	
	驴	圆头	
农摇具	铎、镰、楼、车等	若摇干	
房摇产		不摇详	
衣摇物		若摇干	
其摇他		从摇略	

上件文书首部及中间有所残缺，故上表所列肯定不是僧崇恩的全部私蓄。然而仅就这些，我们从中足以看出，崇恩蓄有田庄

土地、房舍、奴婢、牲畜、诸色衣物、用物及各种农具和车辆，可谓一应俱全。崇恩虽是个出家和尚，但从其私蓄财产来看，与世俗封建地主简直没有任何差别。

同类的例证，在敦煌文书中还可以见到许多。S.4651号文书《唐天复四年（893）贾员子租地契》，记载了敦煌神沙乡地主僧令狐法性，由于自己占地过多，将部分土地出租给同乡邻近百姓贾员子，租期长达二十二年^①。S.4651号文书记载，龙兴寺索僧正曾以二十硕麦、粟、黄麻等物，取得了驱使慈惠乡百姓吴庆顺的权力^②。S.4651号背面文书记载，索僧政富有私财，乾元寺僧宝香因自己地多、劳力少，而在农忙时雇用了百姓邓件子短工八个月^③。S.4651号文书记载，沙州尼灵惠，虽然家无房资，却养有生婢子一名^④。

以上诸事例清楚地说明，唐后期及五代，僧尼私蓄田宅、谷帛、奴婢等所谓“不净物”，已是司空见惯的事了。内地和敦煌地区都是如此。唐后期僧尼广泛地私蓄资产，势必会使寺院的常住财产逐渐削弱，常住财产对于寺院的重要性就会显得越来越小，因为拥有自己私有经济的僧尼，在生活上不一定非靠寺院集体“同财共活”不可。唐代后期，有的僧人甚至直接侵吞、挪用寺院集体的常住财产以助私囊。《全唐文》中崔黯《乞降敕东林寺处分住持牒》载，“江西观察使崔黯奏，东林寺，山香地灵，实为胜境，而寺中庄田钱物，各自主持，率多欺隐。物力稍充者，常无冻馁，资用不足者，尽见饥寒。本立常住，全为众僧，只合同奉伽蓝，宁容别开户牖，供膳但资于私家，施利不及

① S.4651号《唐天复四年（893）贾员子租地契》。

② S.4651号《癸卯年十月二十八日慈惠乡百姓吴庆顺质典契》。

③ S.4651号背《乙酉年二月十二日乾元寺僧宝香雇百姓邓件子契》。

④ S.4651号《唐咸通六年（865）十月沙州尼灵惠遗书》。

于大众……伏虑月稍深，依前紊乱，山深地僻，人少公心……”^①可见，连寺院的常住财产，都已“不及大众”，被少数上层僧侣所控制，这是寺院内部阶级分化的最好见证。

唐后期寺院常住财产的削弱与僧尼私有财产的增长，直接引起了僧尼遗产处理上的变化。按照佛戒律之规定，亡僧财产的处理权归寺院所有^②。但在唐后期，却出现了亡僧财产由官府处理，并收归官有的现象。《宋高僧传·乘如传》云：“先是五众身亡，衣资什具，悉入官库。然历累朝，曷由蠲革，（乘）如乃援引诸律，出家比丘，生随得利，死利归僧。言其往来无物也。比丘贪蓄，自兹而省者，职由于此。今若归官，例同籍没，前世遗事，阙人举扬。今属文明，乞循律法，断其轻重。大历二年（~~苑苑~~十一月二十七日敕下，今后僧亡，物随入僧，仍班告中书门（下）牒，天下宜依”^③。虽然大历时有此令敕颁下，但官收亡僧财产的情况却没有完全被禁止。德宗时又敕：“亡僧资财，旧例送终之余，分及一众。比来因事官收，并缘扰害。今仰依旧，一准律文分财法。官司仍前拘收者，以违制论”^④。可见，唐后期官收亡僧财产的现象仍在继续发展。这种事实表明，唐后期寺院僧尼普遍蓄有私财。因为如果僧尼真是按佛教戒律之规定，只蓄所谓的“净物”的话，那么也就没有官收的必要了。

由于唐后期僧尼私蓄财产比重增大，还引起了亡僧遗产处理上的另一个变化，即亡僧的亲族争相继承僧尼遗产。前面列举过~~苑苑~~《沙州僧崇恩处分遗物书》，末尾几行有崇恩亲属的签

① 《全唐文》卷七五七崔黯《乞降敕东林寺处分住持牒》。

② 何兹全：《佛教经律关于僧尼私有财产的规定》，载《北京师范大学学报》~~苑苑~~年第 远期。

③ 《宋高僧传》卷一五，《明律篇》四之二，《唐京兆安国寺乘如传》。

④ 《佛祖统纪》卷五四。

名，大概这些人就是想要继承亡僧崇恩的遗产。另一件敦煌文书S.465v《唐咸通六年（865）十月沙州尼灵惠遗书》表明，亡尼灵惠直接将生前所养奴婢交给了自己的姪女。现录文如下：摇摇

员行摇尼灵惠唯（遗）书

圆行摇咸通六年十月二十三日，尼灵惠忽染疾病，日日渐加，恐

猿行摇身无常。遂告诸亲，一一分析，不是昏沈之语，并是醒

源行摇更之言，灵惠只有家生婢子一名威娘，留与侄女潘娘。

缘行摇更无房资，灵惠迁变之日，一仰潘娘葬送营办。已远行摇后更不许诸亲郗护。恐后无凭，并对诸亲，遂作唯苑行摇书，押署为验。

愿行摇弟金钢

怨行摇索家小娘子

员行摇外甥尼灵皈

员行摇外甥十二娘（指押）

员行摇外甥索计计 侄男康屯

员行摇侄男福

员行摇侄男胜贤

员行摇索郎水官

员行摇左都督成真

以上几种关于僧尼财产继承方面的变化，同样可以说明，唐后期寺院僧尼经济与封建世俗经济融合程度的高度一致性。

综上所述，从唐代前、后期寺院及僧尼土地、财产的占有形式上，我们可以看到，寺院土地在唐后期开始了无限制的兼并；土地所有权已由唐前期的不可转让，发展到了后期的大量买卖、转让；寺院开始同世俗百姓一样在两税法实施后“据地出税”；

僧尼个人抛开了佛教经律之规定，在唐后期大量私蓄资产、土地和奴婢，以致使得寺院常住财产的比重日益小于僧尼个人的财产，甚至引起了官府的重视，并收亡僧遗产归官有。这些特点无一不在表明，在唐后期寺院经济膨胀性的发展过程中，寺院经济本身也在不断地得到改造，逐步走向了封建世俗化。

二、唐后期寺院土地、财产的经营方式

唐代后期佛教寺院像王公百官富豪之家一样，“比置田庄”，占据了大量土地，拥有着丰富的财产。寺院对这些土地和财产的经营方式，随着唐代社会世俗封建经济的发展而产生了一些新的变化，带来了唐后期寺院经济的新特点。

开元、天宝之后，由于均田制的破坏，世俗封建主及寺院地主大肆兼并土地，使得百姓失去土地，无处安生，于是封建地主“乃别停客户，使其佃食”^①，租佃制在唐后期封建经济中占据了主导地位。从一开始就与封建世俗经济保持同步发展的佛教寺院经济，这时也以租佃制经营形式为主，取代了南北朝以来寺院靠国家指定人户或使用奴婢及下层僧众耕种土地、或从事手工业及寺院其他事业的状况。

在南北朝史籍中，有许多僧人从事农耕或役使奴婢为寺院种田的记载。如名僧释道安，“至年二十出家……驱役田舍，至于三年，执勤就劳，曾无怨色”^②。又如法显，“尝与同学数十人，于田中刈稻”^③。南朝张孝秀“去职归山，居于东林寺，有田数

① 《册府元龟》卷四九五，《邦计部·田制》天宝十一载诏。

② 《高僧传》卷五，《义解篇》二《释道安传》。

③ 《高僧传》卷三，《译经篇》下《释法显传》。

十顷，部曲数百人，率以力田，尽供山众^①。这里的“田数十顷”，是属于东林寺的土地。这些材料，表明了当时寺院主要的劳动者是下层僧众和寺院部曲。北周末，“隋氏晋王，钦敬禅林，降威为寺檀越，前后送户七十有余，水碓及碾，上下六具，永充基业”^②。这七十多户成了该寺的主要劳动力，除从事一些服务事务外，主要是为寺院经营农田。可见，在南北朝时期，寺院的土地都是由寺院直接经营的。

隋代及唐前期，寺院土地经营的具体材料，目前掌握的不多，但世俗土地普遍采取租佃制经营是发生在唐中叶以后，唐前期寺院的土地，恐怕仍是以寺院直接役使国家指定的人户或寺院奴婢、部曲及下层僧人耕种的经营形式为主。

到了唐代后期，寺院土地的经营方式，则主要是将土地出租给僧俗百姓，然后收取地租。对于这个问题，虽然史籍的记载不甚具体，但敦煌发现的寺院经济文书，为我们提供了非常翔实的材料。尤其是在归义军统治敦煌的时期，这类材料更是屡见不鲜。现举几件文书分析如下。

马建忠背（一）《净土寺愿达手上交库日得麦粟历》

苑行摇得吴法律地课麦八斗

马建忠背（五）《壬寅年正月一日已后直岁沙弥愿通手上诸色入历》^③

愿行摇麦九硕一斗，菜田渠生地税入。

怨行摇麦二十硕四斗，菜田渠地税入。

员行摇粟二十三硕

① 《梁书》卷五一，《张孝秀传》。

② 《续高僧传》卷一七，《习禅篇》之二，《隋京师清禅寺释昙崇传》。

③ 此件文书用干支纪年，是归义军时期的文书。故日本学者那波利贞推断此文书的壬寅年为愿元年或怨元年。（见《支那佛教史学》二之二、《史林》二四之四）。本文采用那波先生的推断。

员行摇无穷渠地稅入。麦八碩四斗，园南地稅入。

员行摇麦二十碩四斗，菜田渠稅

缘行摇入，麦二十三碩，无穷（渠）厨田入。麦八碩四斗，

园南地稅（入）。

猿行摇粟十九碩五斗，延康渠地稅入。

员行摇麦二十二石四斗，菜田
员行摇渠厨（田）入。麦二十三石，无穷（渠）厨田入。
麦八石四斗
员行摇园南地稅入。粟十九石五斗，延康（渠）地稅入。
麦四石
员行摇生地稅入。

员行摇麦二十二石四斗，菜田

员行摇渠厨（田）入。麦二十三石，无穷（渠）厨田入。

麦八石四斗

员行摇园南地稅入。粟十九石五斗，延康（渠）地稅入。

麦四石

员行摇生地稅入。

员行摇麦二十二碩
员行摇四斗，菜田渠生地稅入。麦五碩三斗，菜田渠生地
稅入。

员行摇麦二十二碩

员行摇四斗，菜田渠生地稅入。麦五碩三斗，菜田渠生地
稅入。

① 日本东洋文库编：《斯坦因汉文文书及引用介绍的文书目录》Ⅱ，《寺院文书》（油印本），定此文书第一项内容为《己亥年净土寺西仓司麦粟破历》，但敦煌缩微胶片上此文书却无干支纪年，不知其根据如何。另外，本文书第一项内容皆为《入历》，而非《破历》，恐东洋文库的《目录》有误。同号文书下面一项内容为《甲辰年一月以后直岁愿安手下诸色入历》，故第一项内容的时间应与甲辰年相近或相同。此件文书应是归义军时期的文书。

② 那波利贞断此文书之甲辰年为 859 年或 860 年。见上引日本东洋文库编《目录》第 10 页。

③ 此项内容未标干支纪年，因于与上件《入历》连写，故应与之年代相同或稍后。

園行摇麦四十硕，乌康渠地税入。

園行摇麦八硕四斗，园南地税入。

类似的记载，在 敦煌文书背《净土寺诸色入破历》^①、敦煌文书背《后唐同光三年（~~怨~~ 正月沙州净土寺直岁保护手下诸色和破历计会》、《后唐长兴二年（~~怨~~ 正月沙州净土寺直岁愿达手下诸色入破历计会》等多件寺院《入破历》文书中，还可以举出许多。这些大量的“地税入”、“厨田入”等文字，就是寺院出租土地后，收取地租的记载。从而说明，晚唐五代时期，敦煌寺院出租土地是占主导地位的经营形式。

寺院将土地出租后，收取地租的方式是定额还是分成，没有具体的材料可以说明，但从敦煌地区百姓僧和世俗地主采取定额形式收取地租^②的情况来看，寺院亦应采取同样的形式。另外，虽然在寺院的《入破历》上我们见到了多处寺院收租的数字，但由于目前尚未见到明确记载寺院与租佃人的租田契约，也无法确定寺院地租的剥削率如何。从 敦煌文书《乙亥年敦煌乡索黑奴

① 那波利贞视此文书为 10 世纪前期（见《史林》三四之三，《支那佛教史学》二之一《东亚经济论丛》一之四等）。

② 见 敦煌文书《唐天复四年（~~怨~~ 神沙乡贾员子租地契》及 敦煌文书《乙亥年敦煌乡索黑奴租地契》。此处的乙亥年当为 ~~怨~~ 年或 ~~怨~~ 年。

租地契》来看，世俗租地的定额租为每亩一硕二斗^①，估计敦煌寺院土地出租的租额也应大体与此相近。如果是这样的话，那么这种租额的剥削率则是较高的，甚至超过了关中地区^②。

敦煌寺院土地的租佃者，主要是寺院的依附人口如常住百姓等，另外也有一些僧俗大众。姜伯勤先生认为，在归义军统治敦煌时期，寺院是将土地授给常住百姓耕种，然后收取地租的。现将姜先生据引的寺院授田给常住百姓的文书转录如下：

敦煌文书 S. 465v (六)

(前缺)

员行摇宋刚刚摇受田二十九亩，□□□□束

圆行摇史老奴摇受田一十亩半

猿行摇烧丑奴摇受田一十二亩

源行摇吕荣奴摇受田七十二亩

缘行摇梁盈盈摇受田五十四亩，夜直卅亩

纳草三束

远行摇索清子摇受田一顷一十二亩，纳草六十七束

① 姜伯勤《乙亥年敦煌乡索黑奴租地契》。

员行摇乙亥年二月十六日敦煌乡百姓索黑奴□□

圆行摇□二人，伏缘欠缺田地，遂于□易□□护□

猿行摇上，于城东忧渠中界地七亩，遂租种□，其地

源行摇断作价直，每亩一硕二斗，不谏诸杂色，

缘行摇□并总收纳。两共对面平章，立契已后

远行摇更不许休悔，如若先悔者，罚□□□□，充

殒行摇入不悔人。恐人失信，故立此契。□□

愿行摇租地人

怨行摇租地人索黑奴。

殒行摇见人范海保。

② 据《陆宣公集》卷二，《均节赋税恤百姓》第六务载：“今京畿之内，每田一亩，官税五升，而私家收租殆有亩至一石者，是二十倍于官税也。降及中等，租犹半之，是十倍于官税也。”

苑行摇梁德子摇受田六十七亩，掉直二十亩 纳草二十束
愿行摇□□（良）摇受亩六十四亩，掉直二十亩□□□
（后缺）

姜先生以此文书为据，认为“怨世纪末叶，敦煌诸寺的常住百姓仍自寺院‘受田’，从而被束缚在寺院地产上，而常住百姓受田后的封建义务，如课纳粮食，虽已缺乏记载，但课草一事却也能证明常住百姓必须向寺院进行课纳”^①。笔者认为，寺院将土地授给常住百姓，让常住百姓向寺院课纳粮草，这实质上就是一种租佃关系，常住百姓自寺院所受的土地，只有使用权，而无所有权，常住百姓向寺院缴纳的粮草，实际是一种实物地租。另外，常住百姓向寺院纳粮的直接记载虽然缺如，但寺院《入破历》中作为“地税入”的麦粟等粮食，实际上就是使用寺院土地者所纳的租粮，其中也应含有常住百姓所交的粮食。再有一点需要补充姜伯勤说的是，在归义军统治敦煌时期，寺院的土地也并非都是以“授给”的形式由常住百姓耕种。下面一段残缺文书，就是僧尼佃种寺院土地的明确记录。

苑行摇背《辛亥年八月龙兴寺僧沙弥佃种寺田历》^②
（前缺）

苑行摇僧行光园都乡仰渠地十五亩，解渠四亩，并在道真佃。

苑行摇离俗城北东支渠地七亩，见在。

苑行摇行金鸾观进渠地四亩，见尼真智佃。

苑行摇维明菜田渠地十亩，入常住。智应菜田渠地十亩，见

① 姜伯勤：《论敦煌寺院的“常住在姓”》，载《敦煌研究》（试刊）~~愿~~怨年第一期。

② 该文书正面有《辛亥年龙兴寺应转经人名单》。背面又有“龙兴寺”字样，可推知背面文书是龙兴寺的。所佃之田为龙兴寺田。此文书用干支纪年，应属归义军时期的文书，辛亥年应为愿年或怨年。

道义佃。

缘行摇成荣观进渠地十五亩□□

(后缺)

上件文书中的道真、道义，从其名字来看也应是僧尼或道士，他们和尼真智一起，共同租佃龙兴寺的寺田。他们所交的地租也应以“以税入”或“地课入”的形式记载的龙兴寺的《入历》文书之中。总之，无论是从寺院表面上将土地授予常住百姓而实际上是一种租佃关系来看，还是从寺院直接将土地出租给僧俗的情况来看，都可以说明，寺院土地的租佃制经营是敦煌寺院较为普遍的形式。虽说敦煌地区的材料不能代表其他地区寺院的情况，但在唐后期封建世俗经济普遍采取租佃制经营土地背景下，其他地区的寺院也应大体如此。可以说敦煌寺院土地的经营状况是唐后期寺院土地经营形式新特点的典型反映。

在归义军统治敦煌的时期内，不仅寺院土地的经营形式以租佃关系为主，而且连寺院的碾磑，油梁也采取了同样的形式。在寺院的《诸色入历》中，可以见到许多“磑课入”、“油梁入”的记录，这便是寺院出租碾磑、油梁收取租税的直接反映。关于敦煌寺院出租碾磑、油梁的情况，已有较多学者论及^①，这里不再重复。

需要指出的是，在吐蕃统治时期的敦煌寺院文书中，却几乎见不到寺院出租土地、碾磑及油梁、收取“地租”、“磑课”、“梁课”的记载，相反，大量出现了寺院役使丁壮直接到寺院劳动的情形。如《敦煌本吐蕃文书》卷之六《吐蕃戊年（愿恩）六月十八日沙州诸寺丁持车牛役簿》（下称《役簿》）有如下内容：

^① 姜伯勤：《敦煌寺院碾磑经营的两种形式》，载《历史论丛》第三辑，齐鲁书社；《敦煌寺院文书中“梁户”的性质》，载《中国史研究》1984年第3期。

敦煌图背（摘录）

猿行摇仙玉摇看磑。

源行摇张进国（中略）迴造粳米三日，稻壹驮半。

愿行摇安国寺摇王和国摇守囚五日，艾稻三日。

员行（灵修寺）辛数延摇守囚五日，营田夫五日。

员行摇辛演摇修仓五日，艾稻三日。

员行摇辛自宽摇看园。

员行摇安天奴摇修仓五日，营田夫五日。

员行摇安萨保摇守囚五日，营田夫五日。

员行摇成悉堵摇修仓五日，艾稻三日。

员行摇安黑奴摇守折囚五日，折迴造粳米一驮半。

在敦煌图背这件《役簿》文书上，还有多处记载寺丁到寺院土地上“艾稻”、“营田”及为寺院“看磑”、“造米”等服役项目。此种情况清楚地表明，吐蕃时期敦煌寺院的田庄土地及其油梁、碾磑等，是由寺院直接经营的，而没有采取出租与人的经营方式。这种直接经营土地及油梁、碾磑的形式，显然落后于唐后期迅速发展起来并占据主导地位的租佃制经营方式，造成这种情况的原因，应视为吐蕃入主敦煌后，给这一地区带来了落后的生产关系的结果，因此，它只能说明一时一地寺院经济的发展状况，而不能代表唐后期全国寺院经济的状况。吐蕃统治敦煌时期一结束，租佃制生产关系立即在敦煌寺院经济中占据了主导地位，也同样说明，敦煌寺院经济在吐蕃统治时期发生了历史性的逆转，这是敦煌地区寺院经济发展过程中与内地寺院经济发展的不同之处。这种敦煌寺院经济的特殊性，又从反面证明，就全国寺院经济的发展状况来说，唐代中叶以后应是以租佃制经营形式为主。

在吐蕃统治敦煌的特殊历史条件下，敦煌的寺院不仅在农业、手工业上采取了榨取劳役地租的经营方式，直接役使劳动者

为寺院从事农业和手工业劳动，而且在畜牧业、修建业及为寺院服务的一切行业中，都采取了同种形式。在前举 ~~敦煌本~~《役簿》文书中，除役使寺丁为寺院进行“艾稻”、“看碓”等劳动外，还有如下诸项劳动：车头、送人、修仓、守囚、放羊、放驼、贴马、贴羊^①、清羊、修鞍、泥匠、纸匠、皮匠、煮酒、扫地、打钟及充教授手力、供判官驱使等等。这是吐蕃统治时期敦煌寺院经济全面自营的最好见证，也是敦煌寺院经济在吐蕃时期落后于世俗经济发展进程的最好证明。

值得注意的是，前面所说归义军统治时期敦煌寺院经济以租佃制经营为主，并不是说此时寺院没有雇人上役、直接经营的情况，只是说这种方式退居了次要地位。归义军统治时期敦煌寺院雇人上役与吐蕃时期有所不同。最主要的区别是，一种是无酬劳动，一种为有酬劳动。从上面所举 ~~敦煌本~~《役簿》文书看，吐蕃时期寺院的上役者是不取得任何代价的，这与南北朝隋及唐前期寺院依附人口为寺院服役的情况相类似。但到了归义军时期，敦煌寺院役使人丁则是由寺院支付给上役者一定的劳动报酬。现举有关的几行文书如下：

~~敦煌本~~背（五）《壬寅年净土寺破历》^②

摇摇~~死~~行摇粟八硕，殿

摇摇~~死~~行摇簪上赤白人工用，粟六硕，桃赤上白土人工用。

① “贴马”即“帖马”，此处的“帖”指兼管、协助之意。王兴兴：《唐天宝敦煌差科簿研究》，载北京大学中古史研究中心编《敦煌吐鲁番学论集》第一辑。

② 此文书用于干支纪年，应是归义军时期的文书。日本学者那波利贞视此文书为 ~~8世纪~~ 前半期，（见《史林》二三之二、二四之四及《文化史学》第十号第四五页）那波的推断当属有理。其壬寅年应为 ~~825年~~ 或 ~~826年~~。

马厩园背（一）《（癸未年）净土寺诸色入破历》^①

摇摇怨行摇面二十六硕七斗五升，四月二十七日以后至六月十四

摇摇厩行摇日以前，中间看碓博士及局席搬沙 车牛人夫及
摇摇厩行 徒象等用。面四十硕九斗二升，八月十四日以后

摇摇厩行摇至九月十一日看木匠、泥匠、铁（匠）及人夫等用。

摇摇獠行摇面五斗，耕地人食用。

摇摇源行摇面一斗，后淘麦人夫食用。

摇摇缘行摇麩一石，与碓博士用，麩三石，雇载面车牛用。

摇摇怨行摇粗谍十一匹，造檐时木匠手工用。

同样的记载，还可举 马厩园背、马厩园怨背《破历》文书之有关部分，这里不再一一详列。仅就这些，足以说明归义军时期敦煌寺院役使人丁是要由寺院支付雇价的。不仅如此，归义军时期的敦煌寺院还要与受雇人订立契约，这一点也与吐蕃时期的雇人迥然不同，下面移录一件牧羊人与寺院的契约文书：

摇摇缘源《牧羊人常住王悉罗牧羊契》

（前缺）

厩行摇□当年儿白羊羔子两口，女羔子一口，

圆行摇已上通计白羊、羖羊儿女大小二百

獠行摇八十五口，一一并分付牧羊人王住罗

源行摇悉鸡，后算为凭。

缘行摇牧羊人王悉罗（押）

远行摇准羔数合得苏五斗二升（押）牧羊人王住罗悉鸡

^① 那波利贞断此文书年代为 怨未年，（见《支那佛教史学》二之一、二之四、《史林》二四之三、《东亚经济论丛》一之四等那波氏的录文）。

(押)

苑行摇牧羊人程万子(押)^①

如果说上件契约未清楚地标明寺院支付牧羊人雇价的情况,那么下面一段文书则可有力地证明受雇的牧羊人为寺院放羊是要领取报酬的。

王悉罗《唐中和四年(854)正月沙州上座比丘尼軀圆等破除见在历》^②

苑行摇麦二十六

苑行摇硕二斗,粟十五硕一斗,

苑行摇从子年至卯年,与放羊

苑行摇人及园子价用。

这件文书表明,归义军时期,寺院支付给牧羊人的报酬是较低的,从子年至卯年四年共支付麦粟四十一硕,给与牧羊人和园子(管理园子的人),假定牧羊人和管园人各只有一人,那么人均每年的雇价则有五硕多。靠这些收入是难以养家糊口的,甚至不足自己食用,想必这些牧羊人、看园人还有自己的经济作为补充。虽然雇价如此,但这却是归义军统治敦煌时期寺院经济的新特点,如果考虑到吐蕃时期敦煌寺院经济有所逆转这一因素,那么这一新特点很可能代表唐后期寺院经济发展变化的趋势。

以上分析了唐代后期寺院农业及手工、牧业生产方面经营方式的变化。唐后期的佛教寺院除了在直接生产经营中出现了租佃关系等新特点外,对于生产所获财产的经营,也在唐前期的基础

① 此件文书中的王悉罗、王住罗悉鸡二人,亦见于苏联列宁格勒的藏敦煌文书《庚申年十一月二十三日常住百姓牧羊人契约》文书。从其“常住百姓”的名称来看,该文书显然为归义军时期的。其庚申年应相当于854年或855年。敦煌文书亦当为此时期的文书无疑。

② 此文书标题为日本学者池田温拟定,(见《中国古代籍帐研究,录文》二八五),本文沿用之。

上有了新的发展，其主要表现在高利贷经济的膨胀等方面，下面对此作些阐述。

寺院经营高利贷事业，早在南北朝时期就已经存在。南朝时“法崇孙彬……尝以一束苧就（江陵）州长沙寺库质钱，复赎苧还，于苧束中得五两金，以手巾裹之，彬得，送还寺库。道人惊云，近人有以此金质钱，时有事不得举而失”^①。南齐时“（褚）渊薨，澄以钱万一千就招提寺赎太祖所赐渊白貂坐褥，坏作裘及纓，又赎渊介幘犀导有渊常所乘黄牛”^②。北魏道研为济州沙门统，“资产巨富，在郡多有出息”^③。隋代“并州孟县竹永通，曾贷寺家粟六十石”^④。这些都是寺院僧人高利贷经营的例证。

唐代前期问世的《四分律删繁补缺行事钞》引经据典，肯定三宝财物出贷取利的合法性，并规定了具体的借贷办法。《行事钞》云：“《十诵》，以佛塔物出息，佛言，听之”。“《僧祇》，塔僧二物互贷，分明券记，某时贷某时还，若执事交待，当于僧中读疏，分明唱记，付嘱后人，违者结犯。《十诵》、《僧祇》，塔物出息取利，还著塔物无尽财中，佛物出息，还著佛物无尽财中，拟供养塔等，僧物文中例同。不得干杂。《十诵》，别人得贷僧物，若死，计直输还塔僧。《善见》，又得贷供僧财物作私房。《五百问》云，佛物，人贷，息自用，同坏法身。”^⑤《行事钞》还对三宝物的出贷，提出了十倍之息的极高利率。《行事钞》云，“《善生经》，赡病人不得生厌，若自无物，出求之，不

① 《南史》卷七〇，《甄法崇传》。

② 《南齐书》卷二三，《褚澄传》。

③ 《北史》卷八六，《北齐书》卷四六，《苏琼传》。

④ 《太平广记》卷一三四，竹永通。出《异录》。

⑤ 《四分律删繁补缺行事钞》卷中一，《随戒释相篇》。

得者，贷三宝物，差已，十倍偿之”^①。

在佛教经律对高利贷事业的鼓励下，唐前期的寺院高利贷经营势必会进一步发展，但史籍的记载却较为零散。寺院真正大规模经营此项事业，是在唐代后期及五代时期。尤其在敦煌地区，有时个别寺院的高利贷收入即“利润入”竟成了寺院收入中最主要的一项。后唐同光三年（823）和长兴二年（831）的情况便是如此。现将净土寺这两年《入历》中的粮食收入项目及数量列表统计如下：

《后唐敦煌净土寺粮食收入统计表》^②

单位：硕

收入项目 文书 号及年代	总收入 及百分比	利润收入 及百分比	地税收入 及百分比	碾碾收入 及百分比	换粮收入 及百分比	散施、斋亲、 念诵、僧料、 佛食等收入 及百分比
同光三年 (823)	缘缘缘 缘缘缘	缘缘缘 缘缘缘	缘缘缘 缘缘缘	缘缘缘 缘缘缘	缘缘缘 缘缘缘	缘缘缘 缘缘缘
长兴二年 (831)	缘缘缘 缘缘缘	缘缘缘 缘缘缘	缘缘缘 缘缘缘	缘缘缘 缘缘缘	缘缘缘 缘缘缘	缘缘缘 缘缘缘

从上表可以看出，净土寺这两年的收入比重最大的首先是高利贷利息，其次是地课和碾碾收入。至于佛事收入包括散施、斋亲、念诵、僧料及佛食等项加在一起，也只占总收入的 缘缘缘 和 缘缘缘。这里需要说明的是，此表所列寺院各项收入的多少，只

① 《四分律删繁补缺行事钞》卷下四，《贍病送终篇》。

② 表中统计数字是将麦、粟、豆等斛斗数混加而成。本件《入历》内，油、布收入较少，统计从略。因而本表中各项收入之和，少于文书本年度新附入之总数。因文书中将油、布收入折合麦粟斛斗而加入新附入总数之中了。

是代表一时一寺的情况，既不代表敦煌地区所有寺院、所有年份的收入，也不能说明唐后期寺院经济的全面情况。从上节所述唐代后期佛教寺院无限制地广占土地，有的寺院竟有地数千顷，也有“岁收万斛”的情况来看，寺院的最大宗收入还应首推土地的租佃经营一项。对于敦煌净土寺后唐同光三年（~~913~~）和长兴二年（~~931~~）的“地税”收入少于高利贷利润收入的情况，法国学者谢和耐先生早就有所注意，他认为，“寺院没有将其主要精力用于生产，土地不是他们财富的主要来源，这是一种寄生经济”^①。谢和耐的分析虽有一定道理，但恐怕还不能以此推论整个唐后期及五代时所有寺院的情况。敦煌净土寺“地税”收入少于高利贷利息，恐怕与敦煌地区土地较少不无关系。另外，高利贷本钱的很大一部分，应是来自土地的收入。因此，上表所列寺院各项收入的多少，并不能完全代表寺院经营以及收入的轻重次序。就连谢和耐先生在排列净土寺各项经营收入的地位时，也是把土地收入和工业作坊收入排在了第一位，借便利息为第二位，布施及法事列为第三位^②，并没有只依照以上各项收入的多寡为次第。

敦煌寺院高利贷收入之多，其利率究竟多高呢？大量的材料告诉我们，寺院贷粮一般是春贷秋还，利率为 ~~缘~~。现引一段文书证之。

~~敦煌文书~~背（三）《甲辰年二月以后东库广进、惠安、惠戒手下便物历》^③

（前缺、第一行略）

① [法] 谢和耐，耿升译：《中国五至十世纪寺院经济》第三章，甘肃人民出版社。

② [法] 谢和耐，耿升译：《中国五至十世纪寺院经济》第三章，甘肃人民出版社。

③ 该文书之甲辰年应为 ~~913~~ 年或 ~~931~~ 年。

圓行摇李幸端便豆一硕，至秋一硕五斗。（押）

獯行摇同口张和子便豆一硕，至秋一硕五斗。（押）

源行摇史都料便豆三硕

缘行摇何义信便豆一硕，秋一硕五斗。（押）

远行摇索延庆便黄麻二斗，至秋三斗。（押）

苑行摇安员进便豆一硕六斗，至秋两石四斗（押）

从这件文书看，二月借粮，秋季偿还，半年利率缘豫，月息为愿豫左右。按照开元二十五年令文之规定，“诸公私以财物出举者，任依私契，官不办理，每月取利不得过六分，积日虽多，不得过一倍”^①。这里的“六分”应理解为月利远豫^②。可见，敦煌寺院的贷粮利息虽然与前面提及的佛教戒律“十倍取息”的利率还有差距，但却超过了封建政府关于借贷利息的一般规定。然而，这个寺院利息，却与敦煌地区的世俗借贷利息完全相同^③。

晚唐五代敦煌寺院的借贷经营，除了贷便粮食、黄麻之外，还有大量的绢布借贷。绢布借贷的利息较为复杂，不同的契约有高有低，但一般为年利员圆豫~员圆豫左右。^④ 这种绢布借贷利息

① 《宋刑统》卷二六，引开元二十五年令。

② 陈国灿：《唐代的民间借贷——吐鲁番敦煌等地所出唐代借贷契券初探》（载武汉大学历史系魏晋南北朝隋唐史研究室编《敦煌吐鲁番文书初探》）。谢和耐在《中国五至十世纪寺院经济》一书中，引《唐六典》“凡质举之利，收子不得逾五分出息”的材料，认为“五分”的利率是不许超过原本的五分之一，恐怕理解不确。

③ 如《敦煌文书》S.262v《丙午年正月三日张秃子等便麦粟历》、《丁未年二月兵马使高员等便麦、黄麻历》等，其利息皆为半年缘豫。

④ 陈国灿：《唐代的民间借贷——吐鲁番敦煌等地所出唐代借贷契券初探》（载武汉大学历史系魏晋南北朝隋唐史研究室编《敦煌吐鲁番文书初探》）。谢和耐在《中国五至十世纪寺院经济》一书中，引《唐六典》“凡质举之利，收子不得逾五分出息”的材料，认为“五分”的利率是不许超过原本的五分之一，恐怕理解不确。

高低不等的情况，正符合唐政府关于“诸公私以财物出举者，任依私契，官不为理”^①的规定。

在敦煌寺院高利贷的经营中，还有一种特殊情况，即寺院的短期无息借贷。《吐蕃丑年安国寺户范奉世等贷粮牒》^② 原文如下：

员行摇安国寺状上

圆行摇请便都司仓麦三十驮。

獯行摇右奉世等人户为种逼蒔校，缺乏种子年粮

源行摇今请便上件斛斗。自限至秋输纳，如违

缘行摇请倍。伏望 商量，请乞处分。

苑行摇丑年二月 日 寺户范奉世等谨牒

愿行摇康娇奴等四人各五户范担奴

怨行摇驮，以下各一驮半，户范弟弟

员行摇十四日，正勤。户康娇奴

员行摇户赵小君

员行摇户张胜朝

员行摇户孙太平

又如《开元寺张僧奴等牒》^③

员行摇开元寺状上

圆行摇人户请便都司仓麦四十驮。

獯行摇右僧奴等户，今为无种子年粮，请便上

源行摇件斛斗。自限依时输纳，如违限请倍。

缘行摇伏望商量，请乞处分。

远行摇牒件状如前。谨牒。

① 《宋刑统》卷二六，引开元二十五年令。

② 北京图书馆咸字 缘背。

③ 北京图书馆咸字 缘背。

苑行摇丑年二月摇日摇寺户张僧奴等谨状

愿行摇户石奴子

怨行摇户石胜奴

苑行摇付所由晟奴，以上户各便摇户石蕉

苑行摇五驮，以下三户各与一驮摇户张晟奴

苑行摇半，至秋纳，十四日摇户张弟弟

苑行摇正勤。户石弗弗

苑行摇户石曲落

该号文书下面还有《报恩寺寺户刘沙沙等牒》、《金光明寺史太平等牒》、《灵修寺刘地国等牒》。另外在 苑行摇背文书上，一连有灵图寺贷麦、豆契十一件^①，这些契约的基本内容均与上面两件相类似，其借贷者有寺户、部落百姓及寺僧神寂、惠云等等。这些契约的共同特点是，契文中没有记载借贷利息，可以说是一种无息借贷。因为敦煌的有息借贷，在契约文书中都有所映。如 苑行摇《丙辰年僧法宝贷生绢契》中有“其绢利头，立机一匹，到日填还，若于限不还者，□□□生利”，苑行摇《乙丑年陈佛德贷褐契》有“便看乡元生利”，苑行摇《辛酉年富长贷绢契》有“其绢利润见还麦四硕，其绢限至来年九月一日填还本绢”等等，说明这些借贷是有利息的。而上面所举的的契约文书（北京图书馆咸字 苑行摇背和 苑行摇背）中却没有出现这样

^① 苑行摇背文书用地支纪年，且文书中土地面积单位皆用“突”字，故该文书为吐蕃时期的。

的记载，可见这些借贷确实是无息的^①。那么为什么会出现这种无息借贷呢？其原因大概有三：第一，应该注意这些无息借贷契约均为吐蕃时期敦煌的寺院文书，借贷者又多为佛寺寺户或当寺僧人，如前所述，吐蕃时期寺院的土地是由寺院直接役使寺户上役耕种的，因此，这些寺户对寺院有更直接的依附关系，因而他们向本寺借粮，只要短期内偿还，便不收利息，以此来取得寺户和当寺僧人对自己所属寺院的维护。第二，还应注意，在这些无息借贷的契约上面，每件都注明了“如违限不还，其麦请倍”的字样，有的还要加上“违限不还，任牵掣房资什物”、或“如身东西，一仰保人代还”的条件。可见，在寺院无息借贷的背后，隐藏着寺院僧侣地主乘人之危，榨取僧俗劳动者更多财产的动机。第三，本无种子年粮的寺户及下层僧众，将一年的劳动所得，还清债务后，第二年又将重新陷入困境，于是只好再求救于寺院，而寺院则可以通过这种办法将寺户、僧人和一些部落百姓牢牢地控制在自己的压迫之下。因此，寺院的无息借贷，是寺院在经济上控制依附人口的一种手段。它表现了吐蕃时期敦煌寺院人身依附关系强化状况。到了归义军时期，由于寺院土地采取出租的方式经营，寺院开始以征收实物地租的方式与直接劳动者分割其劳动产品，因此寺院出贷也要征收利息了。上面所举用干支

^① 日本学者北原薰认为，从寺院《入历》文书中利润收入占了重要地位这一点看来，这些文书（指本文所引北京图书馆咸字 缘背和 雍房缘背契约文书）的借贷也应是有益的，其利息是按惯例交纳的，所以契约上无须记载。（见北原薰《晚唐五代的敦煌寺院经济》。载《讲座敦煌》三《敦煌的社会》）。北原薰的看法是值得商榷的，第一，敦煌寺院的《入历》文书基本上都用干支纪年，是为归义军时期的文书。归义军时期寺院利润收入多，不能直接说明吐蕃时期借贷契约一定都是有益的。第二，从契约文书的性质、作用来看，既然是契约，那么如果有利息的话，理应有所反映，另外从本文所举的贷绢、褐契约文书有利息的情况来看，借粮契约如有利息也应在契约上写明。而北京图书馆咸字 缘背和 雍房缘背文书中吐蕃时期的契约没有记明利息，故应视为这是一种无息借贷。北原薰的估计恐怕不确。

纪年的归义军时期的有息借贷契（~~弘治元年~~ ~~弘治元年~~ ~~弘治元年~~等）以及归义军时期寺院《入历》中利润收入之多，都是有力的证明。

唐后期及五代，不仅寺院以集体的常住财产为本，大规模经营高利贷事业，而且有些僧侣个人也以自己的私蓄资财放贷，收取高利，盘剥僧俗大众。现举一份僧侣个人借贷的账目如下：

~~弘治元年~~背《甲子年十二月十一日翟法律出便豆历》

员行摇甲子年十二月十一日，翟法律少（稍）有斛斗，出便与人。

圆行摇同日，洪池（乡）张佛奴便豆一硕，至秋一硕五斗（押）。入豆一硕二斗。

獠行摇同日，退浑程憨子便豆一硕，至秋一硕五斗。

源行摇同日，翟保员便豆九斗，至秋一硕三斗五升。

缘行摇同日，龙勒（乡）高衍鸡便豆六斗，至秋九斗（押）。入豆六斗五升，口承（人）第阿堆（押）

远行摇十七日，王富员、富昌二人便豆一硕，至秋一硕五斗（押）。口承人弟衍子（押）。

苑行摇十二月二十四日，退浑何愿定便豆一石。至秋一石五斗（押），口承（人）男住连（押）。

愿行摇乙丑年正月九日，梁阁梨便豆一硕，至秋一硕五斗（押），口承（人）唐福员（押）。

怨行摇同日，山巷梁都头便豆一硕，秋一硕五斗（押）。口承人阿婆子。

员行摇十二日，神沙安集子，便豆四硕，至秋六硕（押），口承杜不勿（押）。

员行摇同日，洪池（乡）杜不勿，便豆两硕，至秋三硕，口承人安集子。

员行摇十四日，效谷乡贺弘了便豆一硕，至秋一（硕）五

斗。(押)口承(人)男福住(押)

(以下十二行,略)

该文书尾部残缺,后半部分又模糊不清,难以统计出“少(稍)有斛斗”的翟法律家究竟有多少粮食出贷,但从其便豆是在不同日期内经常进行的这一点来看,可知翟法律定是长期专营高利贷者,其私蓄粮食一定很多。由于他以缘豫的利息出贷,又可以使他的财富在半年之后增加缘豫,因而翟法律很快便可以成为“多粮翁”。

通过本节的论述,我们看到,寺院土地及油梁、碾磑的经营,已由唐前期采用寺院依附人口直接上役或由寺院奴婢、僧人劳动的形式变成了出租形式,即使还有寺院雇人上役的现象存在,也要由寺院支付一定的劳动报酬,并且在一般情况下,寺院与受雇人还订有契约。吐蕃统治敦煌时期曾造成敦煌寺院经济形态的一度倒退,那时主要采取了役使寺户、直接榨取剩余劳动的形式,这种特殊的情况又可从反面证明,唐后期整个寺院经济的经营形式是租佃制占据了主导地位。唐后期寺院经济的这一变化,不能不说是唐代中叶以后,整个社会经济中租佃关系大发展的结果。在寺院的高利贷经营方面,从典型的敦煌文书材料来看,唐后期及五代时达到了空前的程度。这既是南北朝至唐前期以来寺院高利贷事业发展的必然结果,又与唐后期寺院僧尼广占土地、财产倍增的经济状况有着必然的联系。唐后期及五代时期寺院高利贷利息率与世俗高利贷利息率的一致,又说明寺院经济的发展不可能脱离封建世俗经济的轨迹。另外,在本节中我们还看到了唐后期寺院诸项收入中,与佛事有关的各种施舍所占比例越来越小,说明唐后期的寺院经济正日益与世俗经济相吻合,寺院经济的宗教色彩正在逐渐淡漠。

三、唐后期寺院依附人口地位的变化

寺院的依附人口，是寺院经济的重要组成部分，中国寺院依附人口的地位，随着时代的不同也在不断地变化。

早在魏晋南北朝以前，就已经有寺院的依附人口出现。前秦时苻坚，曾赠给僧人大量财物及“奴子三人”^①。北魏时，封建政府为了扶植佛教的发展，正式建立了僧祇户和佛图户制度。《魏书·释老志》云，“县曜奏，平齐户及诸民，有能岁输谷六十斛入僧曹者，即为僧祇户，粟为僧祇粟，至于俭岁，赈给饥民。又请民犯得罪及官奴以为佛图户，以供诸寺扫洒，岁兼营田，输粟。高宗并许之，于是僧祇户、粟及寺户，遍于州镇矣”^②。《资治通鉴》注云，“史言，魏始割民力以奉释氏”。可见，北魏寺院有着大量的依附人口，从县曜的奏疏来看，僧祇户中相当一部分系由平齐户^③转化而来，佛图户则为罪犯或官奴。前者的地位显然高于后者，僧祇户有些象北魏屯田民那样，每年要向寺院交纳六十斛僧祇粟，所不同的是，屯田民由国家提供畜力^④，而僧祇户则不可能。可见僧祇户的地位又低于屯田农民。从北魏佛图户的出身来看，其地位则更低下，他们的人身完全隶属于寺院，除供寺院扫洒外，兼顾寺院的营田，其地位接近于奴隶。

① 《广弘明集》卷三五，《启福篇》秦主苻坚《与朗法师书》。

② 《魏书》卷一一四，《释老志》。

③ 北魏将被征服的刘宋数城民众迁于平城后，在此设立了平齐郡以统其民，这部分民户被称为“平齐户”。

④ 源嘉平年，李彪建议孝文帝实行屯田，每州郡户十分之一为屯田民，由国家提供畜力，屯田民每年向国家交纳六十斛粟（见《魏书》卷六二《李彪传》）。

南朝的寺院僧尼，也拥有大量荫附人口。当时人郭祖深曾说，“都下佛寺五百余所，穷极宏丽。僧尼十余万，资产丰沃，所在郡县，不可胜言。道人又有白徒，尼则皆蓄养女，皆不贯人籍，天下户口，几亡其半”。他建议“罢白徒、养女，听蓄奴婢”^①。南朝寺院依附人口之地位也应与北朝佛图户相类似。

唐代前期，寺院的主要依附人口仍是寺院部曲、奴婢。但唐前期之寺部曲和奴婢的地位，已比南北朝时有所上升。唐初释道宣所著《量处轻重仪》云，“部曲者，谓本是贱品，赐姓从良，而未离本主，本主身死，可入常住，衣资畜产，随身所属，不合追夺”^②。可见，唐代的寺部曲是有些衣资、畜产的。从《唐律》来看，寺院的部曲与世俗部曲地位相同，世俗部曲依附于地主官僚，寺部曲则依附于寺院三纲或其他上层僧侣。依附于寺院的奴婢的地位，在唐前期已与寺部曲相同，封建政府一般是将二者同等看待，在《唐律》中也是将二者相提并论。《唐律》规定，“观寺部曲、奴婢于三纲，与主之期亲同。疏议曰……寺有上座、寺主，都维那，是为三纲，其观寺奴婢，于三纲有犯，与俗人期亲部曲、奴婢同”^③。唐代前期，对于有罪的部曲、奴婢不可不经官司而任主人杀害。“若三纲毆杀观寺部曲，合徒一年，奴婢有罪，不请官司而杀者，杖一百”^④。尽管如此，唐代部曲、奴婢之地位与主人相比，则仍是非常低下的，《唐律》云，“其部曲、奴婢毆三纲者绞，置者徒二年”^⑤。

唐代后期，寺院依附人口的经济地位和政治地位都有了较大幅度的提高。现以敦煌文书为典型依据，对此作一些简单分析。

① 《南史》卷七〇，《郭祖深传》。

② 《大正新修大藏经》第一八九五号。

③ 《唐律疏议》卷六，《名例律》六。

④ 《唐律疏议》卷六，《名例律》六。

⑤ 《唐律疏议》卷六，《名例律》六。

在吐蕃时期，敦煌地区盛行着一种寺户制度^①。从上节提及的敦煌文书《吐蕃沙州诸寺丁持车牛役簿》来看，当时，寺户几乎承担了寺院的全部劳动项目。他们为寺院劳动是轮番进行的，文书上在每项劳动下面都标有几日。从这件文书上看不出服役周期为多长时间一次，但可知每次服役时间最长的不过十日，每次服役一般为一项至三项，每项服役期最长的为五日。从这种情况看，可以想见，寺户在服役期之外，应该去从事自己的私有经济。因此，有人认为这种寺户制度的要点就是，“沙州都司（都僧统司）统领的沙州诸寺，在占有地产的同时，不完全占有寺户，寺户是有少量家资农具和一定劳动兴趣的半自由人。身份世袭，编制为团，而又受内律统治的寺户，分种地段，定期上役，提供劳役地租和代役租。寺户是中国土地上土生土长的农奴等级”^②。可见，吐蕃时期的寺户要比南北朝时期的僧祇户、佛图户及唐前期的寺部曲、奴婢的地位高些，人身也相对自由一点。但这时的寺户仍属贱口，寺户要为寺院无偿地提供劳役地租。世袭的身份，编制为团的组织形式，又使得他们的政治地位不会比唐前期之寺院奴婢、部曲高出很多。然而，如果我们将吐蕃统治沙州后会给沙州带来了落后的生产关系这一因素考虑进去的话，便可推知，在其他地区的寺院中，依附人口的地位当高于吐蕃时期敦煌的寺户。在唐后期寺院租佃制生产关系占据主导地位的历史背景下，这种推断应是合理的。

归义军占领沙州以后，敦煌寺院依附人口的地位，很快为之

① 寺户也被称为“当寺人户”或“人户”，参见北京图书馆咸字 缘背《安国寺寺户范奉世等请便都司仓麦牒》等文书，及日本学者竺沙雅章《中国佛教社会史研究》一书中《论敦煌的寺户》一章。

② 姜伯勤：《论敦煌寺院的“常住百姓”》，载《敦煌研究》（试刊）1985年第1期。

一变，依附人口寺户的名称被改称为“常住百姓”^①。其次，由于这一时期寺院土地、油梁及碾磑采取了租佃制的经营形式，常住百姓与寺院之间开始出现了契约关系，（如本文例举的牧羊人王悉罗与寺院的契约），常住百姓租佃寺院的土地、油梁及其碾磑的收入，按定额形式交一部分给寺院后，其余部分则为自己所有。常住百姓的私有经济在不断地发展、扩大，有的常住百姓已富有财产达到了可以购买奴婢的地步。现举一件归义军晚期（宋初）寺院常住百姓买奴婢的文书如下：

~~雍熙元年~~《宋淳化二年（~~景德元年~~）常住百姓朱愿松买妮子契》

员行摇淳化二年辛卯岁十一月十二日立契。押衙韩愿定，缘家中

圆行摇用度不箴，欠缺匹帛，今家中有妮子花名盐胜，年可二十

猿行摇八岁，出卖与常住百姓朱愿松妻男等。断偿女人价生
源行摇熟绢五匹。当日现还生绢三匹、熟绢两匹，限至来年五

缘行摇月尽填还。其人及价更相分付。自卖以后，任承朱家男

远行摇女世代为主。中间有亲情眷表识认此人来者，一仰韩愿定

苑行摇及妻七娘子面上觅好人充替。或遇恩赦流行，亦不再来

愿行摇论理之限。两共面对，商议为定，准格不许翻悔，如若先悔者，

怨行摇罚楼綾一匹，仍罚大羯羊两口，充入不悔人。恐人无

① 姜伯勤：《论敦煌寺院的“常住百姓”》，载《敦煌研究》（试刊）~~景德元年~~第员期。

信，故

行摇勒此契，用为后凭。

（以下卖身女人盐胜、卖主七娘子、韩愿定、同商量人袁富深及知见人报恩寺僧丑达、龙兴寺僧乐善、安法律签各及画押略）。

像朱愿松这样一次拿出生熟绢五匹买妮子的情况，是唐前期寺部曲、奴婢等依附人口绝对难以办到的。归义军晚期寺院依附人口经济地位的上升，又使得他们的政治地位也在逐步提高，其表现就是他们对寺院的依附关系进一步松弛，有些依附人口甚至可能要脱离寺院而独立为世俗百姓。归义军时期的一件《敦煌诸寺奉使衙贴处分常住文书》正是这种情况的反映，现摘录几行如下：

敦煌《敦煌诸寺奉使衙帖处分常住百姓文书》

（前略）

行摇其常住百姓亲伍礼，则便当部落结媾为婚，不许共乡司百姓

行摇相合，若也有违此格，常住丈夫，私情共乡司女人通流，所生男女，

行摇收入常住，永为人户，驱驰世代，出容出限。其余男儿丁口，各须随

行摇寺料役，自守旧例，不许（以下空白）。

这件文书表面看来，表明的是常住百姓必须依附于寺院，身份地位必须世袭的状况，但透过其表面现象看，这件文书正是实际生活中由于常住百姓经济地位的上升，已有常住百姓脱离寺院依附关系的表现。因为如果没有这种现象发生的话，又何必发布这样的文书呢？如果没有这种现象发生，文书中也无须严格禁止常住百姓与世俗百姓通婚，无须极力维护寺院常住百姓对寺院的依附关系了。另外，从常住百姓的经济地位变化上来看，也确实

有一些常住百姓具备了脱离寺院而独立的条件。

以上我们重点分析了敦煌寺院依附人口的状况，在内地，寺院的主要依附人口依然是部曲、奴婢。唐武宗会昌毁佛时，全国曾“籍僧尼为民二十六万五千人，奴婢十五万人”^①。可见奴婢在寺院依附人口中所占数量和比例之大。这时内地的寺院奴婢，比唐前期的寺奴婢的地位也有了提高，其表现就是寺奴婢不许买卖。曾任彭州刺史的李铁，“买本州龙兴寺婢为乳母，违法，贬随州长史”^②。武宗灭佛后，直接放大量的寺奴婢为良人百姓，更直接冲击了寺院的依附人口制度，必然会引起依附人口地位的变化。在内地寺院，依附人口除寺院奴婢之外，以租佃契约形式租种寺院土地的所谓依附农民，恐怕已与世俗租佃者没有多大差别，只不过他们租佃的是寺院的土地而其他佃农租佃的是世俗封建主的土地而已，因而他们的地位也应与一般农民相同。敦煌的情况和唐后期整个社会人身依附关系大为松弛的趋势，可为其佐证。

总之，唐后期寺院依附人口地位的上升，构成了寺院经济的又一新特点，这个特点的出现，既与唐后期寺院经济其他方面的变化（如租佃制经营方式等）有着必然的联系，又是唐前期以来，门阀制度走向衰落，人身依附关系逐渐由强变弱的历史发展趋势所使然。

通过本文的分析，不难看出，在中国封建社会肌体上发育成长起来的中国寺院经济，随着世俗封建经济的不断发展，也在不断地发生着变化，不同时期的寺院经济又有着许多不同的特点。唐后期寺院土地的无限制占有。土地等常住财产的出卖与转让，寺院集体财产比重的减轻与僧尼私有财产的增大，寺院僧尼在两

① 《新唐书》卷五二，《食货志》。

② 《旧唐书》卷一八上，《武宗本纪》。

税法后开始交纳正税，寺院租佃制的经营方式、高利贷经济的膨胀以及寺院依附人口地位的提高等等，这些便构成了唐后期寺院经济的一系列新特点。这些特点之间互相联系，相辅相成，通过唐后期寺院经济的这些特点，又可以使我们进一步看到，寺院的特权在逐渐消失，寺院经济的特殊性在日益减弱，寺院经济与世俗经济的一致性日渐增强。如果将封建世俗经济的发展比作一条向前延伸的轴线，那么，中国的佛教寺院经济从一开始便是依附在这条轴线上，而与之同步发展的。寺院经济中那些不同于世俗经济的特殊性，好比在这条轴线上出现的一些枝杈，而唐后期寺院经济发展变化的状况，已使这些枝杈的大部分归拢于那条中心轴线上。唐代以后，寺院经济生活中仍有些与世俗经济的相异之处，说明有些枝杈尚未能与中轴线相重合。

总而言之，唐代佛教不仅在教义上完成了中国化的改造过程，而且，寺院经济的封建世俗化也在唐代后期达到了空前的程度。

敦煌遗书 S.462v 研究

——兼论唐末回鹘与唐的朝贡贸易

笔者在参加中英合编《英藏敦煌文献》（四川人民出版社）的过程中，近水楼台，接触到了一些英国伦敦大英图书馆所藏、至今尚未公开发表的敦煌遗书，S.462v 号即是其中之一。在《英藏敦煌文献》编辑之前，国内尚无该文书的缩微胶片，更没有一篇研究或介绍该文书的论文。在国外，目前也只有日本学者土肥义和先生曾以《英藏发现唐、回鹘间交易关系汉文文书断简考》为题，对这件文书进行了初步拼合与考订^①。该文书虽严重残损，但其中透露了许多回鹘与唐朝间朝贡贸易的信息，对于文书的制作年代、文书的性质及所反映的回鹘朝贡贸易中的细节，有必要进行进一步的梳理和探讨。本文即打算在土肥先生对 S.462v 号残片拼接与考订的基础上，对以上问题再加研究，不妥之处，祈望读者指正。

一、S.462v 号文书的状况

S.462v 号敦煌文书，原先是裱糊在斯坦因从中国携至英国的彩色绢画上的，大英图书馆在修补绢画时，将该文书残片剥离下来，与一堆未整理的敦煌遗书残片放在一起。20 世纪 70 年代，

^① 土肥义和：《敦煌发现的唐·回鹘间交易关系汉文文书断简考》，载《中国古代的法与社会——栗原益男先生古稀纪念论集》，东京，1985 年 7 月。

日本学者山本达郎首先发现了这件重要的文书，当时该文书分裂为远个残片。1956年，大英图书馆将远个残片按内容和纸形拼接成粤月悦猿个残片，作为一件文书收藏，编号为S.8444。

根据中国社会科学院历史研究所最近从英国拍摄的该文书的照片，并参照土肥先生的拼合，将文书的内容移录于下：^①

粤片：

（前缺）

远个细锦壹拾

远个波斯锦壹匹

远个细锦两匹

远个器杖壹副并枢木箭拾只

远个内文思 摇 绢伍匹 摇……（纸缝押印）
远个使之印 细锦叁匹

远个象牙壹截

远个绢贰拾匹

远个羚羊角叁拾对

远个大绢贰拾伍匹

远个砵砂伍拾斤

远个绢伍拾斤

远个马壹拾陆匹

远个细锦贰拾匹

远个绢叁佰匹

远个已上支绫锦绢罗等共计伍佰匹

远个（后残）摇并食器壹佰事

① 原文书自右至左竖写，现改为横写，为排印便利，文书中的繁体字一律改为简体。

月片：

内文思 ……（纸缝押印）
使之印 摇 白罗叁拾匹

圆绢共肆佰匹

圆画食器壹佰事

圆达干宰相附进

圆羚羊角贰拾对

圆锦两匹

圆大绢壹拾匹

圆已上计壹拾贰匹共壹角□

圆天睦可汗女附进

圆皇后信物壹角

圆锦两匹

（后残）

悦片：

圆大 绢壹拾伍匹

圆锦两匹

圆貂鼠皮壹拾个

圆大绢两匹

圆锦壹匹

圆已上计贰拾匹共壹角

圆锦叁匹

圆大 绢壹拾柒匹

圆大宰相附进

圆玉腰带胯具壹拾贰事

圆锦两匹

圆绫叁匹

员壹 绢伍匹

员壹 内文思 摇 摇……（纸缝押印）
使之印

员壹 扣

员壹 已上

（后缺）

文书 粤与 月和 月与 悦之间，残损两行左右。首尾所缺行数不明，根据 粤片第 员行“已上支绫锦绢罗等共计伍佰匹”，粤片回赐丝织物已达 源匹，估计首部残缺不会太多。另外，悦片尾行已出现“已上计……”如果进贡者至大宰相为止了，推测尾部也不会残损很多，如果还有其他人进贡，则该文书残损严重。

文书的首尾及纸缝处押有三枚印章，印文为铁线篆“内文思使之印”，月片开头的印章已残右半边。推测 悦片首部纸缝处也应押有同样的印章。印章为方型，长宽均为 缘厘米左右。

文书的用纸质量较好，既薄又细。据亲眼目睹该文书原卷的土肥先生推测，该文书的纸张是采用比敦煌纸更高级的方法制造出来的。^① 纸的大小因残损不易确知，但根据推测其残损的行数，再根据照片上的比例尺，大致可以推算纸长 猿厘米，宽约 圆厘米。文字为工整的小楷，每字大小在 员厘米之间。

二、关于文书的年代

员号文书首尾残缺，中有脱落，今存内容失载年月，现根据其内容试推其写作年代如下。

^① 土肥义和：《敦煌发现的唐·回鹘间交易关系汉文文书断简考》，载《中国古代的法与社会——栗原益男先生古稀纪念论集》，东京，员年 苑月。

首先,据前人对敦煌唐代官文书用纸情况的分析可知,怨世纪中叶以前的文书纸张,其长度很少达到 猿园厘米,而怨世纪中叶以后的唐代官文书用纸一般是宽 圆苑~ 圆苑厘米,长 猿苑~ 源苑厘米,^①唐末五代及宋初的敦煌文书纸型,其长度多在 猿苑~ 源苑厘米之间,这与当时的造纸技术有直接关系。^② S8444 号文书的纸幅为 圆苑~ 猿园厘米 伊 猿苑厘米,由此可初步断定该文书为怨世纪中期以后的写本。

其次,文书上有“内文思使之印”,内文思使为文思院官职,而文思院始建于唐宣宗大中八年(愿源 八月。《唐会要》云:“(大中)八年八月敕:改望仙台为文思院。始会昌中,武宗好神仙之事,于大明宫筑台,号曰望仙。及上即位,杀赵归真以惩其弊。是年,复命葺之,右补阙陈谏抗论,立罢修营,遂改为文思院”。^③ 愿源年以后才有文思院和内文思使,本文书上印有数枚内文思使之印,说明其写成年代定在愿源年之后。

再次,从文书 粤 月 悦三个残片所载贡者来看,依次是:失名附进者(粤片)、达干宰相(月片第四行)、天睦可汗女(月片第 怨行)、大宰相(悦片第 怨行)。再看进贡者的贡物,最多者是失名附进者,他得到的回赐绢帛多达伍佰匹(粤片第 愿行),其他人得到的回赐丝织物只有一二十匹。由此推测,失名附进者的地位一定高于达干宰相和天睦可汗女等人,这个人的贡品及回赐物品被置于文书首部,可以断定,其失名者非天睦可汗莫属。若弄清天睦可汗的在位时间,则可进一步确定本文书的年代范围。然而,有关天睦可汗的史料奇缺,两《唐书》和《宋

① [法]戴仁:《敦煌纪年写本的纤维分析》,载《亚洲杂志》愿源年总 圆源期。

② 潘吉星:《中国古代造纸技术史稿》,文物出版社,愿苑年版。

③ 《唐会要》卷 缘 尊崇道教杂记。

史》之《回纥传》以及《唐会要》、《资治通鉴》和《九姓回鹘可汗碑》均不见天睦可汗的名号，后人研究的论著，也未提及此人。^①但在唐末杨钜所撰《翰林学士院旧规》的“答蕃书并使纸及宝函事例”中却明载：“回鹘天睦可汗书头云：皇帝舅敬问回鹘天睦可汗外甥，尾云……”^②这里的回鹘天睦可汗，当与~~张元~~号敦煌遗书中的天睦可汗为同一个人。虽然杨钜上述文中并未指明天睦可汗的在位年代，但杨钜生活的时代或者说他写作《翰林学士院旧规》的时间应是天睦可汗在位之时，~~张元~~号文书的写成也应在这期间。

那么，杨钜生卒如何？《翰林学士院旧规》完成于何时？《旧唐书·杨收传》载：“收子鉴、钜、鳞，皆登进士第。钜，乾宁初以尚书郎知制诰，召充翰林学士，拜中书舍人、户部侍郎，封晋阳男，食邑三百户。从昭宗东迁，为左散骑常侍，卒。”^③可知杨钜从乾宁（~~愿~~~~愿~~初开始任官从政，昭宗东迁指的是天祐元年（~~愿~~朱温迫昭宗东迁洛阳，当年杨钜卒。因此，杨钜撰写《翰林学士院旧规》定在~~愿~~~~愿~~年之间。~~张元~~号文书也应写于这~~愿~~年前后，很可能在这~~愿~~年之间的某一年。

三、关于文书的性质

土肥义和在对~~张元~~号文书拼合考证时，粗定本文书为

① 冯家升等编：《维吾尔族史料简编》上册，第~~愿~~~~愿~~第~~愿~~页。《回鹘世系表》（民族出版社，~~愿~~年）和高自厚：《甘州回鹘世系考》（载《西北史地》~~愿~~年~~愿~~期）等文均未及此可汗名。

② 《知不足斋丛书》第十三集，《翰苑群书》上卷。

③ 《旧唐书》卷~~愿~~《杨收传》。

“唐·回鹘间交易关系汉文文书”，文中又称该文书为“唐末唐、回鹘交易会计文书”或“唐与回鹘间纯粹的交易结果会计决算书”。这种结论不能说不_对，但却有失确切。从文书的书写形式、文书内容及所押印章等方面来看，应进一步确定文书的性质为“唐文思院所收回鹘贡品及回赐物品簿”^①。文书的作成者和接收回鹘贡品者及承办向回鹘回赐物品者为唐文思院，负责者为内文思使。文书的主要内容一是记载回鹘进贡者及其贡品名目、数量；二是记载唐回赐给回鹘进贡者的物品和数量。这是一件典型的唐代官文书，它不仅具有唐与回鹘间朝贡贸易决算的作用，而且又是回鹘进贡的礼品簿和唐文思院回赐物品的支出账簿，具有文思院档案的性质。如前所述，文书书法极工，首部及纸缝均押有“内文思使”的印章，这与敦煌其他唐代官文书风格一致。^②本文的书写格式是：按进贡者的地位由高到低排列，顶格书写；然后低两个字书写其纳贡（附进）物品及数量；再后面又低两字书写针对前面所列贡品及数目而回赐的物品和数量。每一位附进者贡品、回赐品写完后，便有一小计，“已（以）上计若干匹”，指的是回赐给这位进贡者丝织物的总数量，用作文思院备案。

对于文思院与内文思使，土肥先生进行了翔实的考证，认为内文思使为文思院之职，文思使与内文思使相同，内文思使是唐后期几十种内诸司使之一，与内容省使、内八作使、内诸库使、内弓箭使、内庄宅使等名称相类。对于土肥氏的如上结论，笔者完全赞同，只是对于唐代文思院（使）的职掌，还需略作分析。

《玉海》卷一百零七载：“唐有文思院，盖天子内殿之比，非工作之所。兴国三年（志在六年）始文思院（隶少府监）掌工作

① 《英藏敦煌文献》第 5 卷，定本文书名为“唐为甘州回鹘贡品回赐物品簿”。

② 敦煌官文书户籍等纸缝均押有官府印章，一般为方印铁线篆文。

之事（有使监四人、监门二人），今属工部，分上下界（上金银珠玉，下铜铁竹木。《青箱杂记》：《考古记》 槩氏量铭曰：时文思索，故工作之所号文思院。）”这里着重讲述唐、宋文思院职掌不同，宋文思院为工匠作坊，而唐代文思院只类同皇帝内殿。前揭《唐会要》卷 纒《尊崇道教杂记》条说，唐宣宗大中八年八月，改望仙台为文思院。土肥先生认为，《唐会要》所说的文思院为祭祀神仙之院（内殿），这种理解恐怕与实际情况有差。因为前面所引《唐会要》宣宗大中八年的敕文明确地说，武宗时建立的望仙台是道教名宫，宣宗即位后杀死了道士赵归真，要惩戒道教，但还想修缮望仙台，可由于右补阙陈谏抗论，望仙台未得修葺，遂改成了文思院。显然，这时的文思院已不是道教祭神望仙之所，而成为了政府的机构，具备了唐后期文思院的职能。

那么，唐代文思院具有何种职能呢？~~灵隐寺~~ 灵隐寺年陕西扶风县法门寺真身宝塔地宫中出土的银熏炉底部，有这样一行文字：“咸通十年，文思院造八寸银花香炉一具并盘及朵带环子，共重三百八十两。匠臣陈景夫、判官高品臣吴弘惠、使臣能顺”。^① 土肥先生据此断定，唐代文思院与宋代文思院一样，又与少府监所掌冶署一样，掌管制造向皇帝献纳的银制品，如香炉。但文思院不由少府监直辖，而是内诸司使之一，掌管着与皇帝个人生活有密切关系的服饰、器物、装饰品的制造与供给。^② 这就是说，唐宣宗大中八年八月开始设立的文思院，并不只是一座皇宫内殿，更非祀神之所，而是与宋代文思院一样，具有手工制作的职能。从 ~~杂记~~ 源号

① 《法门寺真身宝塔地宫出土大批稀世珍宝》，载《考古与文物》~~灵隐寺~~ 灵隐寺年第 源期。

② 《法门寺真身宝塔地宫出土大批稀世珍宝》，载《考古与文物》~~灵隐寺~~ 灵隐寺年第 员期。

文书来看，回赐给回鹘使者的物品由内文思使承办，也同样证明了这一点。此外，内文思使作成的“回赐物品簿”也详载了回鹘入贡者及其贡品名目、数量，恐怕文思院的职掌还应包括承办宫廷朝贡贸易的职责，比简单的手工制作之职权范围还要大些。

应该指出的是，~~开元~~元年版《辞源》文思院条释文思院为：“~~唐~~唐代宫殿名，唐武宗于大明宫筑望仙台，宣宗即位后罢，大中八年重加修葺，改称文思院。~~宋~~宋代官府手工艺工场之一，属少府监（下略）”。~~开元~~元年版《辞海》文思院条，只释文思院为宋代官府手工艺工场之一。从以上本文的分析来看，《辞源》对唐代文思院的解释并不恰当，它不仅是宫殿名称，而且是宫中重要的职能部门。《辞海》的释文未提到唐代文思院，显然是不完整的，容易使人误解只有宋代才开始设立文思院。

四、文书所反映的唐与回鹘间的朝贡贸易

回鹘作为唐西北边疆的少数民族，始终与唐保持着政治、军事、经济上的密切关系。唐初的贞观三年（~~贞观~~，回纥（鹘）首领初次遣使入唐贡献方物，双方正式建立了友好联系。^①以后，唐朝对回鹘实行羁縻统治，先后有 ~~五~~名回鹘可汗接受唐朝册封汗号。“安史之乱”时，回鹘出兵助唐，平定安史乱军，又抵御吐蕃，屏藩西北，唐朝多次酬赏回鹘助战之功，决定年年以优厚的绢帛向回鹘购马，以促进回鹘的繁荣。代宗时双方曾一度失欢，但很快和好如初。唐朝曾先后遣 ~~苑~~位公主和亲回鹘，使友

^① 《新唐书》卷 ~~四~~ ~~苑~~ 苑上，《回鹘传》上。

好关系一直保持到唐末。^① 直至唐代灭亡前，居于河西的甘州回鹘还不断与唐朝保持着政治、经济上的交往。^② 敦煌源号这件唐末昭宗时期（~~890—907~~年在位）的文书，正是甘州回鹘与唐朝经济交往的翔实例证。它不仅真实地表明了双方的贸易往来，而且揭示了贸易关系中的许多细节。

文书所载的回鹘贡物者为天睦可汗、可汗女及宰相等回鹘最高统治阶层和皇室贵族，其中的天睦可汗女还附进了“皇后信物壹角”（月片第~~5~~行），可以说这是一次回鹘与唐朝中央直接发生的一次最高层次的官方交易活动。在这次活动中，回鹘的首领、贵族是否亲往唐朝贡物交易，文书没有直接的反映，但历史上却有过回鹘可汗亲遣大首领及公主率贵妇~~缘~~人和使者千人来唐朝贡贸易的记载，其时间为唐后期的德宗贞元四年（~~796~~）。^③ 因此，应该说本文书所反映的昭宗时期的唐、回鹘间的朝贡贸易，是唐后期双方贸易的继续。

文书中出现的回鹘贡品，基本上是供唐朝皇宫中享用的马匹、器玩、药材和服饰等珍贵物品，包括波斯锦、貂鼠皮、马匹、羚羊角、硃砂、器杖、柸木箭、玉腰带跨具和犂等，共达~~50~~余种。其中的羚羊角和硃砂是回鹘特产的高级药材，羚羊角性寒、味咸，具有平肝熄风、清热定惊之功能。硃砂本是一种天然矿物质，也具有外用药性功能。《文献通考》载：“北庭山中出硃砂，山中尝有烟气涌起，而无云雾。至夕，火焰若炬火，照见禽鼠皆赤。采硃砂者木底鞢；若皮为底者即焦。下有穴，生青

① 翁独健主编：《中国民族关系史纲要》，第~~340~~页，中国社会科学出版社，~~1984~~年版。

② 苏北海、周美娟：《甘州回鹘世系考辨》，（载《敦煌学辑刊》~~1995~~年第~~4~~期）；森安孝夫：《回鹘与敦煌》，载《讲座敦煌》图《敦煌的历史》，日本大东出版社，~~1995~~年。

③ 《旧唐书》卷~~193~~《回纥传》。

泥，出穴外即变为砂石，土人取以治皮”。^① 贡物中的犛，是犛或犛的俗写，今简化字为牦，这是指牦牛尾，^② 是一种可挥打蚊蝇的器玩，这也是回鹘方物之一。^③

进献物中只有一笔“马壹拾陆匹”（粤片第 〇〇〇行）的记录，与此相对的回赐物品是“细锦二十匹、绢叁佰匹”。这反映出唐朝末年，回鹘与唐之间仍有以马易绢的贸易行为。这种马绢贸易，在唐代双方的交往中，始终占有重要的地位，尤其是“安史之乱”以后，回鹘在不断的以朝贡方式用马向唐朝换取绢帛。《资治通鉴》载，至德二载（757）唐朝向回鹘赠绢 圆万匹，^④ 《唐大诏令集》载，当年再赐回鹘绢 缘万匹，^⑤ 其交换条件是回鹘向唐朝贡马。《旧唐书·回纥传》云：“大历八年十一月，回纥一百四十余人还蕃，以信物一千余乘。……自乾元之后，屡遣使以马和市缯帛，仍岁来市，以马一匹易绢四十匹，动至数万马。”^⑥ 这段记载讲的市易，并非朝贡贸易的以马易绢，但应该说这种以马市帛的庞大规模是朝贡贸易中马绢交易的反映。贞元四年回纥遣使向唐一次贡马二千匹，德宗亲于麟德殿向使者颁赐，其中必不可少锦绢之类。^⑦ 贞元六年，回鹘可汗使归蕃，唐朝回赐“马价绢三十万匹”。^⑧ 长庆二年二月，“赐回纥马价值五万匹，三月，又赐马价绢七万匹”^⑨，“大和元年，命中使以绢二

① 《文献通考》卷 獐 獐 《四裔》十三，王延德《使高昌记》。

② 见《说文·牛部》。

③ “其地出玉、犛、绿野马、独峰驼、白貂鼠、羚羊角、碓砂……”《五代史记》卷 苑 苑 《回鹘传》。

④ 《资治通鉴》卷 圆 圆 肃宗至德二载十一月。

⑤ 《唐大诏令集》卷 缘 缘 《册封回纥为英武威远可汗文》。

⑥ 《旧唐书》卷 〇〇〇 《回纥传》。

⑦ 《旧唐书》卷 〇〇〇 《回纥传》。

⑧ 《旧唐书》卷 〇〇〇 《回纥传》。

⑨ 《旧唐书》卷 〇〇〇 《回纥传》。

十万匹付鸿胪寺宣赐回鹘充马价。三年正月，中使以绢二十三万匹赐回纥充马价。”^① 类似的记载见诸史籍者还有许多，这里不再罗列。^② 与这几次大规模的马绢贸易相比，敦煌文书中的以 员远匹马易 圆匹锦和 猿匹绢，实属小巫见大巫。

与文书上回鹘贡品 员余种相对的唐朝回赐品，基本上是绢、锦、綾、罗等丝织品。而各种各样的贡品与丝织品进行交易时，则是按一定比价进行交换的。从文书仅存内容，我们可以推算出部分物品交换的比价：象牙一截可换绢 圆匹；碓砂 缘斤易绢 缘匹，每斤碓砂换绢一匹；波斯锦一匹易细锦两匹；羚羊角 猿对换大绢 圆匹，每对羚羊角易大绢 圆匹，另有一笔羚羊角 圆对换大绢 员匹、细锦 圆匹，按前一笔羚羊角每对易大绢 圆匹折算，员匹大绢可抵 员对羚羊角，余下 愿对羚羊角易细锦 圆匹，则每对羚羊角可换细锦 圆匹。这样，我们又可以拿一对羚羊角作等价物，得出大绢与细锦的比价，即 圆匹细锦等于 圆匹大绢，一匹细绵合大绢 猿匹。文书中还明载：员张貂鼠皮可易细绵 员匹、大绢 圆匹，共合大绢 缘匹。马 员匹可易细绵 圆匹、绢 猿匹，圆匹锦合大绢 远匹，一匹大绢应比普通绢尺幅度大，假设一匹大绢合 员匹普通绢，^③ 那么 远匹大绢可等于近 愿匹普通绢，那么，员匹马则可易绢 猿匹，每匹马易绢 圆匹。这与宋代时唐与回鹘马绢贸易中“一匹马易绢 源匹”^④ 的比价低了 缘一远。我认为，本文书反映的应是比较正常的比价，《唐书》所言的一马 源匹绢的交换率，是唐朝继续回报回鹘助唐作战之功的结果，交易中明显带有

① 《旧唐书》卷 员缘《回纥传》。

② 马国荣：《回纥汗国与唐朝的马绢贸易》，载《新疆历史研究》员缘年第 员期。

③ 由于本文书未明示二者的交换比率，故本数字为保守性的推测。

④ 《旧唐书》卷 员缘《回纥传》。

一种唐向回鹘“赠与”的性质。^①

至于文书上其他贡物与回赐的比价，由于文书残缺，一时难以推算，但从马绢的比价可以推测，其他物品的交易也当维持在一个正常的基准。不论怎样交换，仅从回鹘所要的回赐品基本上是丝织物这一点来看，就可体现唐末的河西回鹘“得帛无厌”^②的迫切要求，地处丝绸之路要冲的河西回鹘正是通过从唐取得大量丝绸，与西域乃至更广远的地区进行交往，换取自己所需的各种物品，发展自己的经济。唐朝也以此贸易来获取宫廷用品及战马，从而起到维持西北边疆的稳定，加强军事力量的作用，可谓两全其美。

综上所述，S8444号敦煌遗书残片，作为一件唐末回鹘与唐朝朝贡贸易的实用文献，具有相当重要的价值，实在应该引起民族史和民族关系史以及丝路研究者的重视，对于文书中的一些问题，也应进一步加以探讨。

（原载《中央民族大学学报》2009年第3期，第153-154页）

① 翁独健主编：《中国民族关系史纲要》第3卷第344页，中国社会科学出版社，2009年版。

② 《旧唐书》卷158《回纥传》。

论日本学者对敦煌古藏文禅宗文献的研究

在清朝光绪二十六年（1900年）发现于敦煌莫高窟 465 号洞窟的敦煌文献中，古藏文文献是汉文以外其他民族文字文献中为数最多的。其中，佛教文献占据主要地位。由于法国汉学家伯希和（Paul Pelliot）于世纪初在敦煌藏经洞选取敦煌文献时，以非汉语文献为重点对象之一，因此，敦煌古藏文文献之有重大价值者，大多藏于法国，其次藏于英国。对于敦煌古藏文禅宗文献的研究，自然是法国学者近水楼台，开启了研究的先河。早在 1907 年，拉露就发表了较有见地的专文《有关中国禅宗发展的藏文文书》^①。然而，日本学者不甘落后，数十年来，埋头苦干，取得了丰硕成果，为世界学术界所瞩目。本文将就日本学者的部分成果加以介绍，以供研究者参考。



藏于法、英的敦煌藏文文献，已经分别由法国的马歇尔·拉露（Marcelle Lebel）和比利时人瓦累·布散（Lucien Bujsen）编成了《国立图书馆所藏敦煌藏文写本注记目录》^② 和《印度事务

① 载《亚细亚学报》1907 年，第 1 卷第 1 页。

② 共 2 卷。由巴黎阿德里安·梅松纳夫书店和国立图书馆于 1907 年、1908 年、1909 年联合出版。

部图书馆所藏敦煌出土藏文写本目录》^①。根据这两部目录可知，藏于英国的敦煌藏文文献约有 74 件，藏于法国的约有 100 件之多。藏于两国的汉文文献约有 15 件，藏文文献约占两国所藏全部文献的 1/3。这些藏文文献几乎都是佛教文献，其中，哪些属于禅宗文献？这是需要对每一件藏文文献进行研究、鉴别后才能确定的，这也正是日本研究者着力要搞清的重点问题。只有摸清了该类文献的底数，才有可能对其性质、作成、传播及其地位等问题进行深入的探讨。根据目前日本学者的研究成果，已经确定为禅宗内容的敦煌藏文文献主要有 10 件左右。^②

禅宗产生于中原地区，真正意义上的藏文禅宗文献，应是用藏文原原本本地翻译的汉地佛教禅宗文献。但由于在吐蕃统治的敦煌乃至西藏地区，藏传佛教受到了汉地佛教禅宗的影响，吐蕃佛教大师们也用藏文独立撰著了具有禅宗意味的佛教文献，因此，敦煌藏文禅宗文献应有狭义和广义之分。

作为狭义的藏文禅宗文献，最典型的当属《楞伽师资记》，该文书由斯坦因携至英国，现编号为 1000^③。这是汉地佛教早期禅宗之北宗禅的史传著述。北宗禅以传持《楞伽经》为正统，故有记载该宗系的史传著作出现。汉文原著者是大安寺的净觉（739—796）法师，成书时间为唐代开元（713—755）初期，大约在成书不久即在敦煌地区流传。敦煌汉文写本文献中存有多件，而藏文《楞伽师资记》只此一件。由此看来，藏文《楞伽师资记》，显然是译自汉文。首先对该文书进行研究的日本学者

① [比利时] 瓦累·布散：《印度事务部图书馆所藏敦煌出土藏文写本目录》，伦敦牛津大学出版社，1954年版。

② 冲本克己：《敦煌出土藏文禅宗文献的内容》，载《讲座敦煌》愿《敦煌佛典和禅》，东京，大东出版社，1985年。

③ 1000代表斯坦因带至英国的藏文文书，1001代表英藏汉文文书；1002表示伯希和带至法国的藏文文书，1003表示法藏汉文文书。

是上山大峻氏，他对文书的特征进行了如实的归纳，证实了该文书忠实地直译于汉文，译文幼稚而拙劣，漏译、误译之处甚多，有的语句或段落与敦煌汉文本《楞伽师资记》出入较大。上山大峻推测，~~藏本~~号藏文《楞伽师资记》可能译自现存汉文本以外的另一个写本。^① 冲本克己先生在此进行了进一步的研究，先后发表了《〈楞伽师资记〉研究（员）》^② 和《〈楞伽师资记〉研究（圆）》^③，作者为了彻底弄清该文书的来龙去脉，校录了文书的藏文原文，并附有日文译注。研究的结论是：该文书的原题为《楞伽师弟子经》，内容写至第五祖道信章的中间就以一个“终”字结束了译文。查对敦煌汉文写本《楞伽师资记》（~~藏本~~），也是写到中间就停止了。作为孤本的藏译《楞伽师资记》（~~藏本~~），是否就是译自这件汉文文献？我认为目前还不能直接得出这样的结论。因为在大量的敦煌汉文和非汉文文献中，写到中途便停止的文书比比皆是，而且有许多习字作品。冲本克己推测该文书只写一半的原因有可能是因写经生劳动条件差而罢工所至，也可能是作为某些文献的增补或抄录而特意只写一半的^④。

尽管上山大峻和冲本克己等人对藏文《楞伽师资记》进行了一些研究，上山大峻还会发表《从藏文翻译看〈楞伽师资记〉的成书问题》^⑤，但由于藏文《楞伽师资记》是个孤本，其他藏文文献中又基本没有引用者，因此，该文书的藏译时间、地点、译者、动机等问题，仍然有待今后的研究。冲本克己估计，由于

① 《关于藏译〈楞伽师资记〉》，载《佛教文献研究》第 员 页以下，京都，~~灵苑~~年。

② 载《花园大学研究纪要》第 怨 号第 缘 页以下，京都，~~灵苑~~年。

③ 载《禅文化工研究所纪要》第 员 号第 员 页以下，京都，~~灵苑~~年。

④ 冲本克己：《敦煌出土藏文禅宗文献的内容》。

⑤ 载《印度学佛教学研究》第 圆 卷第 圆 号第 怨 页以下，~~灵苑~~年。

755年唐朝发生了“安史之乱”，与唐朝权臣相勾结的北禅宗受到致命打击，于是将汉文《楞伽师资记》带到了敦煌，在吐蕃统治时期被译成了藏文^①，但这只是推测而已。

与《楞伽师资记》一样，可以确定为译自汉文本的藏文禅宗文献还有《顿悟真宗金刚般若修行达彼岸法门要决》。这件文书现藏于法国，与其他藏文文书一同载于一件写本即 P. 藏文 100 号之中。同样内容的汉文文书在敦煌文献中有 P. 藏文 100 号，这件汉文文书不仅有以问答形式阐述禅宗理论的内容，而且有序言和先天元年（755）的写作年代。从汉文本可知，作者是秀和尚的高足弟子智达禅师，智达俗名陈琰，文中的发问者为棣州刺史刘无德。首先对这件藏文文书进行校订、译注的仍是上山大峻^②。通过他的研究证实，这件藏文文书的内容与题为《顿悟真宗要决》的汉文文书（P. 藏文 100 号）的前半部分相对应。藏译风格与《楞伽师资记》基本一致，但水平稍高于前者。上山认为，本文书译成于愿世纪末（755—763），译文中有一些按《钦定规定译语》译出的新词语。对此，冲本克己不同意上山的观点，他认为敦煌地区具有特殊情况，并非《钦定规定译语》颁布后，敦煌地区就及时地采用了该译语进行翻译了，冲本断定这件藏文文书是在敦煌地区按照“旧译语”翻译的^③。不管怎样，该文书译自汉文是毫无疑问的。

由于《顿悟真宗金刚般若修行达彼岸法门要决》在敦煌藏文文献中也是孤本，其对于研究汉、藏佛教禅宗思想的价值不可低估，一些目前尚未弄清的问题，很有继续加

① 冲本克己：《敦煌出土藏文禅宗文献的内容》。

② 《藏译〈顿悟真宗要决〉研究》，载《禅文化研究所纪要》第 100 号第 100 卷，1995 年。

③ 冲本克己：《敦煌出土藏文禅宗文献的内容》。

以探讨的必要。

第三种藏译于汉文佛教典籍的禅宗文献是《二入四行论》。该文书存于法藏 700 卷 15 和 700 卷 16 号中。《二入四行论》是著名的禅宗典籍，其内容是禅宗初祖菩提达摩论述“二入（理入、行入）”和“四行（抱冤行、随缘行、无所求行、称法行）”的语录。汉文本的《二入四行论》在敦煌文献中发现了多件（S.1450 圆缘 猿猿猿 苑苑苑 700 卷 15 猿愿 源缘等），日本学者铃木大拙对汉文本《二入四行论》进行了整理和研究，并认为，此佛典的第一、第二部分为达摩所撰，第三部分为慧可所撰；柳田圣山认为这是禅宗早期修持者昙林、慧可、道育、向居士等传承禅法的记录，并非一人所撰。^① 对藏文《二入四行论》进行研究的小田宏允得出的结论是，藏译《二入四行论》的译法洗练；文书中的菩提达摩多罗是菩提达摩；从汉地佛教禅宗发展史来看，这件文献当属于保唐宗（净众宗）系统。^② 冲本克己认为，这件文书在敦煌保存了同一译本的两个写本，并被藏传佛教典籍《禅定灯明论》等文献所引用，说明该文献的影响较大。敦煌文献与西藏文献之间，可以互为补充，还具有印证汉文文献的价值。另外，敦煌的藏文《二入四行论》被西藏文献所引用，又表明了禅宗向西藏地区渗透的事实。^③

发现于敦煌的《历代法宝记》，同样有藏文译本，日本学者也对此进行了细致入微的研究。汉文本《历代法宝记》在敦煌发现有 愿个写本，即 700 卷 15 700 卷 16 缘缘

① 铃木大拙：《铃木大拙全集》，第 10 卷，第 15 页以下，东京，1955 年。柳田圣山：《达摩语录》（《禅宗语录》），东京，1955 年。

② 小田宏允：《西藏禅宗和〈历代法宝记〉》，载《禅宗文化研究所纪要》第 10 号第 15 页以下，1955 年。《西藏菩提达摩多罗禅师考》，载《印度学佛教学研究》第 10 卷第 1 号第 15 页以下，1955 年。

③ 冲本克己：《敦煌出土藏文禅宗文献的内容》。

马国超、蒋英、蒋英和日本石井光雄私藏 员件。这件文书又名《师资血脉记》、《定是非摧邪显正破坏一切心传》，宣扬以唐代成都保唐寺为中心的禅系为正统禅宗，由保唐寺无住弟子编纂而成。藏译写本有三件：即 马国超、马国超、马国超。日本学者对该文书的研究成果主要有小田宏允的论著《西藏的禅宗和〈历代法宝记〉》^①、《古代西藏的顿门派（禅宗）流派》^②、《〈历代法宝记〉和西藏佛教》^③、《伯希和 马国超文书出现的诸禅师研究》^④、《藏传达摩多罗禅师考》^⑤和冲本克己的论著《敦煌出土藏文禅宗文献研究（一）》、《敦煌出土藏文禅宗文献研究（二）》、《敦煌出土藏文禅宗文献研究（三）》^⑥。在三件藏文《历代法宝记》中，马国超、马国超分为三节，内容是引用各位禅师的语录，常被冠以“无住禅师录”等名称。马国超、马国超号文书则被称作《七祖录》或《七祖禅录》而引用。三件文书都未使用《历代法宝记》这个名称。对此问题，冲本克己推断说：“敦煌文献基本上都是写本，变换题目的事并不希奇”、“汉文《历代法宝记》成书于 苑源年以后，此时中原和敦煌已经断绝了联系，《历代法宝记》直接传入敦煌的可能性很小”，因此，冲本指出，应重视《历代法宝记》沿着‘剑南—西藏—敦煌’的顺序传播的可能性，这也符合禅宗典籍向西藏本土

① 载《禅文化研究所纪要》第 远号第 员页以下，灵苑年。

② 载《佛教史研究》第 愿卷第 圆号，第 缘页以下，京都，灵苑年。

③ 载《禅宗语录》猿《初期禅宗史》附第 猿页以下，京都，灵苑年。

④ 载《禅文化研究所纪要》第 愿号第 员页以下，灵苑年。

⑤ 载《印度学佛教学研究》第 圆卷第 员号第 圆页以下，灵苑年。

⑥ 载《印度学佛教学研究》第 圆卷第 员号第 源页，灵苑年。第 圆卷第 圆号第 源页以下，第 圆卷第 员号第 源页以下，灵苑年。

渗透的事实^①。如果冲本克己的推断成立，那么，初期直接传入西藏的禅宗定是保唐宗或净众宗。

在 S.650v 文书上，还有一部分无标题的内容，经过日本学者研究后拟定为《诸禅师语汇》^②。冲本克己认为，该文书与 S.650v 两个断片是同一个系统的写本。之所以给该文书拟名为《诸禅师语汇》，是因为上面有 5 个人的禅语。5 人当中，有无住、神会、摩诃衍等，多数禅师的名字还不能确定^③，但该文书再次表明在禅宗兴起过程中，较早地出现了语录式的著作。由于文书中有 5 多位用藏文书写的禅师名字，弄清后必将对研究禅宗向西藏传播的问题起到推动作用，可惜的是目前研究还只停留在这个水平之上。

日本学者对藏译敦煌禅宗文献的研究对象，除以上内容之外，尚有 S.650v 《卧轮禅师安心出家十功德》^④、S.650v 《降魔藏禅师安心法》。这两件文书均为残片，卧轮禅师和降魔藏禅

① 《敦煌出土藏文神宗文献的内容》。

② 上山大峻：《敦煌出土藏文禅宗资料研究》，载《佛教文化研究所纪要》第 5 集第 1 页以下，1978 年。

本村隆德：《敦煌出土藏文写本 S.650v 文书研究（员）》，载《印度学佛教学研究》第 10 卷第 10 号第 1 页以下，1978 年。《敦煌藏文写本伯希和 S.650v 文书的脱字》，载《印度学佛教学研究》第 10 卷第 1 号第 1 页以下，1978 年。

小田宏允：《伯希和 S.650v 文书所见诸禅师研究》，载《禅文化研究所纪要》第 8 号第 1 页以下，1978 年。

③ 《敦煌出土藏文神宗文献的内容》。

④ 上山大峻：《敦煌出土藏文禅宗资料研究》，载《佛教文化研究所纪要》第 5 集第 1 页以下，1978 年。

本村隆德：《敦煌出土藏文写本 S.650v 文书研究（员）》，载《印度学佛教学研究》第 10 卷第 10 号第 1 页以下，1978 年。《敦煌藏文写本伯希和 S.650v 文书的脱字》，载《印度学佛教学研究》第 10 卷第 1 号第 1 页以下，1978 年。

小田宏允：《伯希和 S.650v 文书所见诸禅师研究》，载《禅文化研究所纪要》第 8 号第 1 页以下，1978 年。

师的名字在 7 号文书上均已出现，7 号文书中还有《卧轮禅师看心法》（后述）。日本研究该文书者一致认为，这两件文书译自汉文禅宗典籍，但很难找到与该藏文文书相对应的汉文文献。笔者认为，这正是该文书的价值所在，因为它为汉地禅宗的研究提供了新的资料。

除以上这些明确是译自汉文禅籍的藏文文献外，日本学者还注意到了一些具有禅宗内容的汉文藏音写本，试图从中再发现一些新的藏文禅宗资料，但目前尚未有这方面的成果发表。

就以上研究成果而言，日本学者的贡献是显而易见的。它至少说明，敦煌藏文文献表达了两种情况，一是有些汉地禅宗思想在敦煌地区得到了传播；二是有些汉地禅宗思想已经传到了西藏地区。这对了解汉、藏佛教的发展都是不可或缺的重要资料。

二

众所周知，佛教传入西藏初期，在西藏著名的桑耶寺发生了渐门派印度佛教（瑜伽行中观派）和顿门派中国佛教（禅宗）之间的激烈辩论。此时，敦煌正处在吐蕃的统治之下。辩论发生后不久，作为顿门派代表参加辩论的当事人摩诃衍来到了敦煌，因此，敦煌留下了不少有关摩诃衍的文献。有关摩诃衍的汉文文献只有《顿悟大乘正理决》（P. 4639v），其余均为藏文文书，这类藏文文书当然属于禅宗文献。日本学者对这类文书的研究，也取得了较为丰硕的成果。

经研究者录文、鉴定，确认为有关摩诃衍禅师的藏文文献有 P. 4639v、P. 4639r、P. 4639s、P. 4639t、P. 4639u、P. 4639v、P. 4639w 七件。其中的 P. 4639v、P. 4639r、P. 4639s 三件经原田

觉、冲本克己、上山大峻等人考证^①，是敦煌汉文本《顿悟大乘正理决》的藏译，其内容只有汉文本的“旧问”部分。藏本上有《不观义》的题目，但内容则是《顿悟大乘正理决》的提要。三件文书的个别内容为汉文本中所没有的，因此可以直接弥补汉文本之不足。这几件文书的译文，采取了新旧译语混杂使用的方法，这是什么原因，还有待于进一步的研究，日本学者并未作出肯定的回答。不管怎样，这些直接关系桑耶寺佛教辩论的藏文资料，其价值是绝对不可忽视的。

与摩诃衍禅师有关的另一种藏文文献是《禅定不观义》。据冲本克己鉴定，藏本P.2997和P.2998号文书上均载有此内容。后者尾部欠缺，其藏文原题可直译为《禅定不观论六与十波罗蜜说经》。根据这个题目可知，六波罗蜜与十波罗蜜是统一的，但在《顿悟大乘正理决》中只讲了六波罗蜜。根据此材料可以说，摩诃衍具有十波罗蜜思想。

禅宗主张坐禅看心，不思不观，藏本P.2997、P.2998、P.2999、P.3000等几件藏文文书即表现了这种思想，并且与摩诃衍禅师有关。据考证，其内容应称为《禅定顿悟门》。然而这几件文书并不完全一致，藏本P.2998号文书上的这部分内容的题目是《禅定顿悟门并注》，藏本P.2999号文书的题目似为《禅定不观义》，藏本P.3000号文书上则没有题目。这组文书完全是用藏文撰写的，并无任何汉文本可以对照。因此，研究起来更加困难，但上山大峻却作了较为深入的探讨，得出了这些文献均为摩诃衍遗文的结论。上山大峻认为，这组文

^① 原田觉：《摩诃衍禅师考》，载《佛教学》第8号，第1页以下，东京，1981年。

《摩诃衍禅师与顿门派》，在《印度学佛教学研究》第8号，第1页以下，1981年。

书阐述的是不思、顿悟、五方便思想，在论述五方便思想的时候，是按顿悟的相对关系来说明的。这与《顿悟大乘正理决》中的有情根机不同说相联系，但直观上却不一致^①。至于《禅定灯明论》和《摩诃衍论》两件文书，原本即为同一件文书，冲本克己已经研究指出，“《禅定灯明论》在引用该文书时，称作‘修习论’”^②。两件文书虽然都有《禅定顿悟门》的标题，但内容却与前几件文书有些区别。这件文书以看心的实践—坐禅为定义，主张连续坐禅，坐禅即是看心，看心即不思不观，并将“不思”理解为方便，内容丰富多彩，耐人寻味。

在前述拟名的《诸禅师语汇》（*Shūshō Goshū*）中，也有摩诃衍禅师的语录，它与以上确认的有关摩诃衍禅师的藏文文书一起，构成了一组反映摩诃衍禅宗思想及其汉、藏佛教辩论的丰富资料，这些资料的部分内容，在西藏成书的《禅定灯明论》和《大臣实录》中反复被引用，说明其影响深远。《禅定灯明论》是藏传佛教大成就派的文献，其中引用禅宗文献，又说明藏传佛教在某种程度上接受了禅宗即汉地佛教思想。

三

从广义来讲，敦煌藏文文献中译自中原的所谓伪经和直接用藏文撰成的大瑜伽派文献，都应属于禅宗文献。日本学者冲本克己即持这种观点。伪经是针对真经而言的概念，敦煌伪经是指在

① 上山大峻：《敦煌出土藏文摩诃衍禅师遗文》，载《印度学佛教学研究》第8卷，第10号，第104页以下。

② 冲本克己：《桑耶寺宗义论争》（三），载《日本西藏学会会报》第10卷，第10号，第104页以下。《摩诃衍的思想》，载《花园大学研究纪要》第10号，第104页以下，1977年。

印度以外地区主要在中国写成的经典。按此理论，禅宗的经典，当属伪经，而禅宗在发展过程中，又利用了许多伪经。敦煌文献中存有大量的伪经，据柳田圣山的看法，敦煌的禅宗系统的伪经，主要有《最妙胜定经》、《金刚三昧经》、《法句经》、《禅门经》、《法王经》、《圆觉经》、《首楞严经》。^① 这些经典全部被译成了藏文，并在敦煌文献中得以发现。其中的《金刚三昧经》、《法王经》、《首楞严经》三部经还被列入现存西藏大藏经之中^②，《登迦玛目录》这中也有登载。经日本学者研究，敦煌藏文文献中的这几部经典，有的以独立的形式存在、流传，如《金刚三昧经》（）、《法王经》（）、、、、、、、、、

引用上述禅宗经典的藏文论书，多为大瑜伽派文献。“大瑜伽”原来是密教梵文 *mahāyoga* 一词的音译，自称大瑜伽者是藏传佛教的一个教派，属于后来的大成就派系统。冲本克己研究后认为，敦煌大瑜伽派文献中较为典型的是 *菩提心远* 号文书，这件文书可分为 *缘起* 小节，其中第 *缘* 节和第 *苑* 节均提到了大瑜伽。冲本说：“这是一连串的大瑜伽派文献，内容由宗义论争、大乘法不观义和诸禅师语汇组成。在宗义论争部分，采取了用许多经典证实自己观点、进而回答对方质问的形式，其中也利用了伪经”，在大乘法不观义部分“同样用经典来证实教义，也自如地运用了伪经”，在诸禅师语汇部分，引用龙树、菩提达摩多罗、无

① 柳田圣山：《初期禅宗史书研究》第180页，京都，灵苑社。

② 小田宏允：《关于西藏禅宗和藏译伪经》，载《印度学佛教学研究》第 20 卷，第 20 号，第 150 页以下，1970 年。

③ 冲本克己：《禅宗史上的伪经》，载《禅文化研究所纪要》第 5 号第 34 页，1984 年。

住、摩诃衍等愿人的著作。冲本大胆地下结论说：“我认为，该文献所指的中原禅宗的顿门派和大瑜伽派是同义语”，“可以说大瑜伽派至少在初期与顿门派没有太大的区别”。冲本又对此文书的作成情况进行了推论，指出这件文书是在桑耶寺辩论结束之后出现的。其中收集了失败的顿门派的观点，或许是在西藏地区编辑的。^①

同一件文书被分成两段的 **马福恩** 和 **森田孝** 号文书^②，题为《大瑜伽修习义》。内容是按照“八十经”来回答八十八章的质问。据录文、考证该文书的冲本克己讲，《大瑜伽修习义》引经据典的特点和内容均与 **马福元** 号文书有共同之处，只是文章的脉络有所不同。但二者之间是否有直接的联系，冲本未下结论。至于其他的敦煌大瑜伽派文献，他还举出 **马福成**、**愿寂**、**森田康园**、**远范**、**苑园** 等，但另一位研究者木村隆德认为这些多不属于禅宗文献^③，甚至不应算作大瑜伽文献。

既然将引用禅宗内容的大瑜伽系文献列入了广义的藏文藏文禅宗文献的范畴之内了，那么，其他藏文佛教文献中含有禅宗内容，也应属于更广义的禅宗文献的范围，对于这一点，日本学者也有所研究和介绍。他们认为，敦煌藏文文献中的纲要式地阐述教理的文书即属于这一类，日本学者称其为佛教纲要书或宗义论书^④。这类文书多与其他藏文禅宗文献连写在一起，也表明了它

① 《敦煌出土藏文禪宗文獻的內容》。

② 冲本克己：《敦煌出土藏文禅宗文献研究》（二），第 89 页以下。

③ 木村隆德在《敦煌藏文禅宗文献目录初稿》（友人赠与笔者的拷贝件）中，疏理了他确认的敦煌藏文禅宗文书，并对每一件文书作了状况描写和内容提示，但未列出《弥勒菩萨发愿文》、《弥勒经》三件文书。

④ 上山大峻：《埃塞伊德的佛教纳要书》，载《佛教学研究》第 14 卷第 1 号，第 15 页以下，1974 年。

原田觉：《敦煌藏文资料中的宗义论书》（一），载《印度学佛教学研究》第8卷第1号，第196页以下，1957年。

们与禅宗有某些联系。另外，~~敦煌写本~~文书中有《法门要论》为题的一段文献，其内容是三宝问答。汉文佛教禅宗典籍中有《三宝问答》等佛典，《法门要论》虽然不是《三宝问答》的直接藏译，但将其划入禅宗文献，也是不错的。由此推论，其他的佛教纲要书也属于禅宗文献。不过，日本学者这方面的研究成果还不是很多，这里暂不再展开介绍。

四

日本学者对于敦煌藏文禅宗文献按内容进行的分类研究，大致如上所述，其中部分涉及了这些文献的成书时间和作成地点问题。对此，木村隆德发表了专门的成果，他认为，有些文献的具体成书时间目前难以确定，但大部分应是在吐蕃占领敦煌的~~782~~年至~~848~~年这~~66~~年间作成的。~~782~~年，摩诃衍从敦煌到西藏，~~848~~年至~~849~~年在拉萨桑耶寺与印度佛教展开辩论。这些禅宗文献恐怕是为这次辩论准备的用书。将汉文禅宗文献译成藏文，也是为了在西藏与印度佛教进行辩论。从藏译的情况看，只有少数文献使用了《翻译名义大集》中的词语，该书成书于~~825~~年，因此，可以说敦煌的藏文文献基本上译于~~825~~年以前^①。对于用藏文著作的文献的成书年代，木村隆德也作了推断，他说，~~敦煌写本~~文书《禅定顿悟门》（禅书）^②，是奉赤松德赞王（~~755~~—~~806~~）之命撰写的，因此在~~8~~世纪之前已经成书，是最初期的藏文禅宗著作。《大瑜伽修习义》（~~敦煌写本~~ ~~敦煌写本~~）的

① 木村隆德：《敦煌出土藏文禅宗文献研究的性质》，载《讲座敦煌》愿《敦煌佛典和禅》，东京，大东出版社，~~1985~~年。

② 木村隆德定名为《禅书》。

作者是赤松德赞时期出家的耶歇扬，他于 愿~~肆~~年或 愿~~四~~年圆寂，木村隆德推测该文书成书于 愿~~肆~~年以前。他认为，宣扬摩诃衍“看心”教义的敦煌藏文文献，如前述的 弘~~隆~~延~~隆~~号文书，是在吐蕃结束敦煌统治之后作成的，约成书于 怨~~肆~~世纪中叶以后，属于成书时间最晚的敦煌藏文禅宗文献。

关于敦煌藏文禅宗文献作成的地点，如前所述，大部分是在敦煌作成的。在吐蕃统治敦煌期间，敦煌地区汉、藏两种语言并用，汉文禅籍自然成了藏文禅宗文献的基本材料。在敦煌地区翻译或著作藏文禅宗文献是理所当然的，但由于所有的藏文禅宗文献都没有标明其作成地点，因此，不能排除有些文献是在西藏地区或其他地方作成的可能性。对于这一点，还需进行更深入的研究。

敦煌的藏文禅宗文献只是敦煌藏文文献的一部分，藏文文献又是佛教文献的一部分。敦煌文献中的各种文献都可能有着有机的联系。有些文献现已身首异处，难以恢复其原貌，这就给研究者带来了诸多困难。在这种情况下，起步并不太早的日本学者对藏文禅宗文献的研究已经取得了如上丰硕的成果，在这方面可以说他们已经领先于国际敦煌学界。如果将敦煌文书作为一个整体来研究，将汉文佛教文献与藏文佛教文献结合起来研究，甚至将藏文文献与佛教以外的非藏文文献结合起来研究也许会取得更大的成就。

（原载《中央民族大学学报》~~四四~~年 第 远期，第 远—远页）

日本龙谷大学所藏十三件敦煌古写经

1984年暑期，笔者利用赴东京大东文化大学及东洋研究所进行“敦煌早期禅宗文献”讲座的机会，专程前往位于京都的龙谷大学图书馆^①和大谷大学图书馆^②，欲求一览多年以来魂牵梦绕的大谷探险队当年带到日本去的那些敦煌千年古经卷。龙谷大学图书馆课主任青木正范先生得知我的来意并从我名片上看到我是中国敦煌吐鲁番学会会员，同时也是中央民族大学图书馆馆长与他同行时，十分热情地接待了我。不仅将图书馆不轻易示人的珍贵文献让我阅览，而且有些资料还允许我复制。最后又以龙谷大学《大谷探险队带来西域文化资料选》相赠，使我的龙谷大学之行收获颇丰。

现在，仅将我在龙谷大学图书馆所了解到的龙谷大学图书馆作为《西域文化资料》收藏的敦煌古写经的情况作一介绍，以供研究者参考。

① 龙谷大学图书馆又称大宫图书馆。馆址位于日本京都市伏见区深草塚本町26号。收藏有大谷探险队搜集的敦煌、西域资料。包括1925年京都西本愿寺门主大谷光照移交给龙谷大学图书馆的两木箱收集品，其中有敦煌、吐鲁番文书和绢画、丝织品等；1926年代橘瑞超捐献的2件敦煌写本以及大谷探险队陆续捐献的收集品。

② 大谷大学位于京都市。共收藏有敦煌写经13件，其中12件由东本愿寺前法主句佛上人捐赠，1件由其弟、大谷大学校长大谷莹诚所捐秃庵文库藏本，另有1件为原大谷大学教授舟桥水哉所献三舟文库旧藏本。野上俊静主编的《大谷大学所藏敦煌古写经》正、续二册收录了13件写经的图版、解题和研究。

—

众所周知，以日本净土真宗本愿寺派第 14 世宗主大谷光瑞为首的大谷探险队，曾于 1903 年 1 月至 1904 年、1905 年 1 月至 1906 年 1 月、1907 年 1 月至 1908 年 1 月三次到中亚和我国新疆、敦煌等地进行探险、考察^①。其中，第三次探险主要由橘瑞超和吉川小一郎担当。在这次探险中，他们到了敦煌，从王圆箓道士手中购得了敦煌古写经。大谷探险队三次探险所带到日本文献、文物数量极大，有些在移交给朝鲜总督府博物馆和关东厅博物馆时散逸了。仅收藏到日本京都本愿寺的文物就达 13 件之多。1908 年（昭和 3 年）春，本愿寺的大谷光照门主将这些文物作为学术研究资料送交给了龙谷大学。以此为契机，一批龙谷大学校内外的学者于 1909 年组成了以石滨纯太郎为首的“西域文化研究会”，开始对这些文物、文献和西域历史文化进行综合性研究。“西域文化研究会”的研究成果就是从 1909 年至 1914 年间先后出版的 13 卷 13 册的《西域文化研究》^② 丛刊。在《西域文化研究》中，陆续刊布了大量的“西域文化资料”，但是，还有相当数量的文献、文物未能与读者见面。本文所介绍的是龙谷大学图书馆所藏西域文化资料中 13 件价值很高的敦煌古写经。

① [日] 上原芳太郎编：《新西域记》序言，东京有光社出版，1907 年版。

② 1909 年京都法藏馆出版，第 1 册《敦煌佛教资料》；第 2 册《敦煌吐鲁番社会经济资料》（上、下）；第 3 册《中亚古代语文献》；第 4 册《中亚美术资料》；第 5 册《历史与美术的诸问题》。

二

下面，对龙谷大学图书馆所藏部分敦煌古写经进行介绍。

《妙法莲华经》之《如来神力品》

本件写经在龙谷大学《西域文化资料》中的编号为敦煌出土经卷缘号。写卷上下宽 圆厘米，左右长 源厘米^①。首尾欠缺，残存文字 圆行，每行 员圆字。写经的内容是《妙法莲华经》之《如来神力品》残片。

《妙法莲华经》是在后秦弘始八年（源）由鸠摩罗什翻译的。本件写经的书法，隶书的韵味较浓，与隋唐时期敦煌写经多为小楷的风格不同。每行的字数为 员圆字，多于隋唐时期敦煌经卷固定的每行 苑个字的抄经体例。从这些情况判断，这件写经应该属于 缘世纪前半叶的作品。另外，和《西域考古图谱》^② 中收录的《妙法莲华经》相比照，《图谱》中的本经附有西凉建初七年（源）的写经年代。两者的风格较为接近。由此也可以大致断定本写经的时代为 缘世纪前期。

《如来庄严智慧光明经》卷之上

《西域文化资料》敦煌出土文献第 缘号。卷子型写本，圆厘米。首尾残缺，但首部第一行仅缺“如来庄严智慧”数字，存留“明经卷之上”。共存 圆行，每行皆缺上部，每行 员圆字。

① 在 缘年出版的《西域文化研究》第一册《龙谷大学所藏敦煌古写经现存目录》中，记载本件的卷幅是 员厘米，与本件现在重新测量的尺寸有出入，以下各件均有类似情况，不再一一注出，皆以本文新测卷幅为准。

② 日本大正四年（缘）六月国华社刊印。

本经与北朝时期的敦煌写经风格一致，可以初步判断为北朝远世纪的作品。本经的内容大致与《大藏经》所收《光明经》相似，但文字上出入较大。可参考《大正藏》第 342 卷《如来庄严智慧光明入一切佛境界经》二卷（北魏昙摩流支译）、第 343 卷《度一切诸佛境界智度论》（梁僧伽婆罗译）、第 344 卷《佛说大乘入诸佛境界智度论》五卷（宋法护译）诸经。其翻译的年代应该早于这三部经典。

《无量寿经》卷上

该写本被公布为《西域文化资料》第 13 号。卷子上下宽 18 厘米，左右长 25 厘米。首部残缺，尾部题名“无量寿经卷上”。

《无量寿经》为净土宗三部经典之一，其他两部被净土宗所依据的经典是：南朝刘宋元嘉年间（424—453）昙鸾译的《观无量寿经》和鸠摩罗什于后秦弘始四年（402）译的《阿弥陀经》。三部经典流传很广，在敦煌遗书中多有发现，目前在北京、伦敦、巴黎、京都和圣彼得堡等地都有收藏。《无量寿经》的内容中共有 16 愿文，较为冗长，一般分为上下两卷，最早由曹魏时期的康僧铠翻译成汉文。本件写本为第 16 愿文以后至卷上结尾的部分。该写本用行楷文字抄写而成，书法中略带隶字韵味。每行字数一律为 20 个字，十分整齐划一。如果仅从这一点来判断，本经似乎应该是隋唐时期的抄本。但是，将经文内容与《大正藏》之《无量寿经》对照，可以发现数十个相异之处。因此，从该经翻译和流传较早，内容与《大藏经》多有不同情况以及书法等特点来综合分析，将本写经残卷定为远世纪北朝时期较为妥当。

值得注意的一点是，本经原写本中的《无量寿经》之“无”字，一概写为简体之“无”，而非繁体之“無”，龙谷大学在公布此经写本时未能忠实于原文，将原文之“无”误改为“無”。

敦煌经卷中大量运用简体字，这是当时写经生的约定俗成，也是敦煌文献的一大特点，更是中国自古以来汉字文化发展演变的闪光点，应以如实录文和揭示为宜。

源《不退法轮经》卷第一

本经卷《西域文化资料》编号为“橘缘”。卷幅 圆缘近伊缘圆缘。首部欠缺，尾题“不退法轮经卷第一”。本经抄写在极薄的麻纸之上，字体为楷体，笔画纤瘦，除偈文以外，每行均为 员范字。由此看来，应属于北朝后期或隋代时期的写本。

《不退法轮经》全称应为《不退转法轮经》，又称《广博严净不退转法轮经》，四卷，译者不明。在《大藏经》中有西晋高僧竺法护翻译的《佛说阿惟越致遮经》，在宋元明版本的《大藏经》中，均有《佛说阿惟越致遮经》或《阿惟越致遮经》，与《不退转法轮经》内容基本相同，属于同一部经之异译。但没有任何版本的《大藏经》是以《不退法轮经》之名入藏的。只有敦煌“橘缘”号抄本以《不退法轮经》为题，说明其翻译的时间较早，同时表现了敦煌佛教文献译题简捷等特点。另外，在《大正藏》中，该经分为三卷，其他版本的汉文《大藏经》分为四卷，“橘缘”号抄本的所谓“卷第一”，实际上是四卷本的第一卷末尾部分，只要将其与各本《大藏经》作一对照，就会一目了然。

缘《四分律删繁补缺行事钞》卷上

《西域文化资料》编号为“橘源”。卷幅 圆缘近伊缘圆缘。经卷首尾完整，篇幅较长。结尾处不仅有标题“四分律删繁补缺行事钞卷上”，而且有抄经题跋，其题记如下：

“京崇义寺沙门释道宣，于唐武德九年六月内于京撰集时，属搜杨（扬）僧伍无伤从誉，且门户依所学撰次，但意在行用，直笔舒通，道不事乱文，言多褻（简）陋。想有识通士知余託意也。”

《无量寿观经缯述》^① 是对《无量寿观经》的注释文献。已经有多位学者进行过研究。^② 与此相同的文献在龙谷大学藏有甲、乙两个写本，在乙写本上有以上的跋文。另外，斯坦因文书~~卷四~~也是《无量寿观经缯述》抄本，龙谷大学所藏甲本相当于~~卷四~~写本的前半部分。从跋文中得知，本经抄写于唐玄宗天宝十三载，即~~744~~元年，也就是“安史之乱”发生的前一年。当时的人们还在寻求清静之法、无量之乐，岂不知一场震惊全国、持续八年、使大唐由盛转衰的大动乱正在酝酿之中。

敦煌《金光明最胜王经》卷第五

《西域文化资料》第~~卷四~~号。卷幅~~圆缘~~伊~~源~~。龙谷大学图书馆藏有《金光明最胜王经》的第五卷和第十卷。两卷都是首部欠缺，卷尾保存完好，而且都有尾题、音义、译者及译场、证义沙门等记载。本件在尾题之后，列有“奕（盈益）、𪛗（许校）、窴（丁结）、稔（任甚）”四个字的读音，然后是“大周长安三年岁次癸卯十月己未朔四日壬戌三藏法师义净奉敕于长安西明寺新译并缀文正定”。下面分列承担翻译校勘等工作的高僧，他们是：

翻经沙门婆罗门三藏宝思惟证梵义

翻经沙门婆罗门尸利末多读梵文

翻经沙门七宝台上座法宝证义

翻经沙门荆州玉泉寺弘景证义

翻经沙门大福先寺寺主法明证义

翻经沙门崇先寺神英证义

① 《无量寿观经缯述》是一部佛典注疏，作者及卷数不明。日本《大正藏》收录了~~卷四~~写本，但拟题为《无量寿观经义记》，由龙谷大学藏本可知，应正确定其名为《无量寿观经缯述》。

② 参见《西域文化研究》，第一册，中石田充之、小川贯式等研究。

翻经沙门大兴善寺伏礼证义

翻经沙门大福先寺上座波崙笔受

翻经沙门清禅寺寺主德盛证义

翻经沙门大周西寺仁亮证义

翻经沙门大德总持寺上座大仪证义

翻经沙门大周西寺寺主法藏证义

翻经沙门佛授记寺都维那惠表笔受

由此可以看出，从事本经翻译的高僧大德共有 5 人之多。在龙谷大学所藏本经第十卷上，列有 5 名参与翻译此经的法师。两卷的译经时间记载的都是同一天，即：“长安三年（713 年）岁次癸卯十月己未朔四日壬戌”，这应该是翻译本经完成的时间。

《金光明最胜王经》在敦煌卷子中多有发现，总数量多达 500 号以上。^① 藏于英国伦敦大英博物馆的 S.562 号是该经的第八卷，藏于北京中国国家图书馆的雨字 565 号是该经的第五卷，藏于法国巴黎国立图书馆的 Ms.1082 号《金光明最胜王经》，卷次不明。在这些《金光明最胜王经》写本当中，北京藏本（雨字 565 号）在经尾列出的参与译经者为 5 人，伦敦藏本（S.562 号）上的译经者为 5 人，巴黎藏本（Ms.1082 号）上的译经者与龙谷大学所藏的第十卷相同。值得注意的是，同为《金光明最胜王经》第五卷的北京中国国家图书馆藏本和龙谷大学图书馆藏本，译经人数却不一样，对此有待进一步研究。

《新译大乘入楞伽经》卷第一

《西域文化资料》编号“橘 1”。卷幅 10.5 厘米，高 2.5 厘米。本件

① 《金光明最胜王经》，又称《金光明经》、《最胜王经》。据方广钊统计，敦煌卷中的该经在北京中国国家图书馆有 20 多个藏本，在英、法、日、俄有 50 多个藏本，总数在 500 号以上。见《敦煌学大辞典》，第 285 页，《金光明最胜王经》条。上海辞书出版社，1995 年版。

以工整的唐楷抄写在粗糙的麻纸上。除标题与段落结尾行外，每行抄写 25 个字，是典型的 8 世纪唐代作品。外侧已经褪色，内侧颜色较新。本卷首页为序文，在题《新译大乘入楞伽经序》题目之下，有“御制”二字，序文云：

“原此经文，来自西国。至若元嘉建号，跋陀之译未弘；延昌纪年，流支之译多舛。朕虑思付属，情切绍隆。以久视元年岁次庚子，林钟纪律，炎帝司辰，于时避暑箕峰，观风颖水，三阳宫内，重出斯经。讨三本之要诠，成七卷之了教。三藏沙门于阗国僧实叉难陀大德、大福先寺僧复礼等……以长安四年正月十五日缮写云毕”。

由此可知，《大乘入楞伽经》在历史上曾经多次被翻译成汉文，唐朝武则天皇帝御令“三藏沙门于阗国僧实叉难陀大德”重新翻译，于长安四年（704 年）完成七卷本“新译”。新译《大乘入楞伽经》译出后，代替了旧译该经，被广泛传抄，本件正是其广泛传播的实证。另外，北京中国国家图书馆藏盈字 29 号、北新 154 号、英、法、俄、日等收藏本经卷共有 29 多件，多数冠以“新译”名称，其结构与十卷本《入楞伽经》基本相同。

29 号《比丘含注戒本》

《西域文化资料》编号 29 号 卷幅 25.5 厘米×18.5 厘米。本经卷纸质良好，是典型的唐代官府用纸。卷子的里面抄写的是《本草集注》，该《本草集注》写本保留了陶弘景撰写的《集注本草经》较早的形态，早在 1905 年就被罗振玉先生收录在了《吉石庵丛书》初集当中。《本草集注》尾行有“开元六年九月十一日尉迟卢麟于都写本草一卷，辰时写了”的题记。由此也可断定本卷为唐代玄宗时期的写本。

卷子的外面抄写《比丘含注戒本》^①，其首页为《比丘含注戒本序》，题目之下记“太一山沙门释道宣述”。序中云：“四分戒本者，盖是开万行之通衢，引三乘之正轨也”。《比丘含注戒本》全称应该为《四分律比丘含注戒本》，又称《四分律含注戒本》或《四分含注戒本》。属于佛教戒律注疏类文献。内容分为广、略二教，广教论述比丘二百五十戒，略教论述七佛略戒。值得注意的是，这件由唐代著名律宗高僧道宣撰著的经论，历代经录、宋元明历代《大藏经》均未收录。只有日本编纂的《卍字续藏》和《大正新修大藏经》日本流传的版本将其编入其中。可知该写本保留了其原始的形态，具有校勘《大正藏》等经典的珍贵价值。

五〇《佛说大乘稻芊经》

《西域文化资料》编号“橘 远”。卷幅 四四厘米，开本 二四厘米。首部残缺，尾部完整。用木质笔写于敦煌所造纸，没有抄写年代，推测应为 怨世纪前半叶吐蕃统治时期的写本。北京中国国家图书馆闰字 远愿号、北新 员建员号等也是该经。英、法等国也有收藏，但该经的翻译者不明，疑为吐蕃时期的法成所译^②。需要说明的是，本经最早被三国时期吴国支谦译为《了本生死经》，东晋时曾被译作《佛说稻芊经》，唐代不空将其译为《慈氏菩萨所说大乘缘生稻芊喻经》，宋代施护译作《大乘舍黎娑担摩经》。

五〇《佛说延寿命经》^③ 一卷

① 该内容的写卷在北京国家图书馆藏有近 四四号左右，斯坦因也收集有该内容的写本，如 五〇、五〇等。

② 方广钊：《敦煌学大辞典》，第 二四页《佛说大乘稻芊经》条，上海辞书出版社，员愿年版。

③ 《佛说延寿命经》亦称《延年益寿经》、《益寿经》，北京国家图书馆藏敦煌遗书秋字 远号、伦敦藏 五〇号、巴黎藏 五〇号、马六甲藏 五〇号卷子都是本经写本，共有 四四件左右。

《西域文化资料》编号“橘猿”。卷幅 10.5 厘米，首尾完整，尾题“佛说延寿命经一卷”。本卷仍未唐代作品，其具体抄写时间从题记中可以清楚得知。尾部题记如下：

“维大周广顺叁年岁当癸丑正月二十三日，

府主

太保及夫人为亡男太子早别王宫，

弃辞火宅，遂写《延寿命经》四十三

卷，以济福力，愿超觉路，永充供养”。

题记不仅告知我们本经缮写的具体年代，而且说明了出资缮写本经的主人是太保及其夫人，写经的目的是为了追悼亡男不幸早亡。这里的大周广顺叁年，是指五代之后周太祖郭威时期的年号，广顺三年即 953 年，农历癸丑年。

早在唐前期（7 世纪）智昇所撰的《开元释教录》中，就列有《佛说延寿命经》的经名，但是，该经是被列在“伪妄乱真录”当中的，在更早些的武则天时期沙门明佺撰著的《大周刊定众经目录》之《伪经目录》中，明确《佛说延寿命经》是伪经。由此可知，在很早的时候，本经就被当作伪经来抄写了。中国人根据自己的思维信仰，以佛说的名义创造伪经，也进一步说明了佛教中国化至少在唐代前期已经开始了。

《大般若波罗蜜多经》卷第二百七十五

《西域文化资料》编号“橘圆”。卷幅 10.5 厘米，这是由全部 1 张纸连接而成的长卷，最初进行过裱装，从开头到三分之一处又在后来进行了二次修补性装裱。本经缮写的来龙去脉也很清楚。结尾题记云：

“清心弟子归义节度监军使检校尚书左仆射兼御史大夫曹延晟（尊？）剖小财，写大般若经一秩，并锦秩，施入显德寺者，奉为军国永泰，祖业兴隆。世路清平，人民安乐。大王遐寿，宝位坚于丘山，宠荫日新，福祥过于江海。夫人仙颜，转茂鱼轩，

永驾于芝宫美貌。长滋鸾镜，恒辉于凤阁。伏惟已躬后生雄猛，纵意恣情，不觉不知，广造业障。或飞鹰走犬，捕捉众生，或大箭长弓，伤他性命。惟愿承斯书写功德，奉施因缘，罪灭福生。无之忧恼，然后先亡远代，识托西方，遨游净土之宫，速证无生之果。于时大宋乾德四年丙寅随五月一日写。”

本卷是北宋乾德四年（~~964~~）归义节度监军使曹延晟为做功德缮写并施入显德寺的《大般若经》其中的一帙。《大般若经》是由唐玄奘翻译的著名经典，共有 ~~785~~ 卷之多，可谓鸿篇巨制。该经分为 ~~785~~ 帙，每帙 ~~10~~ 卷。本件题记中所说的“写大般若经一帙”，应该指第 ~~785~~ 卷的那一帙。

敦煌《妙法莲华经》卷第六

《西域文化资料》编号 ~~缘~~ 卷幅 ~~圆~~ 伊 ~~元~~ 愿 ~~愿~~。首尾完整，尾题为“妙法莲华经卷第六”。题记全文如下：

“辛未年二月七日，弟子皇太子喈为男弘忽染痢疾，非常困重。遂发愿写此《妙法莲华经》上告一切诸佛、诸大菩萨摩訶萨，及太上府君，平等大王、五道大神，天曹地府，司命司录，土府水官，行病鬼王、疫使，知文籍官，院长押门官，专使可噉官兵一切幽冥官典等，伏愿慈悲救护，愿弘疫苦早得痊平，增益寿命，所造前件功德，唯愿过去、未来、见在，数生以来，所有冤家债主，负财负命者，各愿领受功德，速得生（升）天。”

从卷题记中“辛未年二月七日”的纪年方式来看，这是属于归义军时期的作品，时间当在 ~~10~~ 世纪，辛未年应该是 ~~964~~ 年或 ~~965~~ 年，即后梁太祖开平五年或北宋太祖开宝四年。题记中出现的“弟子皇太子喈”，目前还不明其身份，但在北京中国国家图书馆藏敦煌遗书致字 ~~10~~ 号《金光明最胜王经》的题记中有“弟子李喈”，笔迹相同，推测这位皇太子应该姓李。大概是于阗国的皇太子。

三

以上所介绍的龙谷大学所藏的敦煌古写经，在整个敦煌经卷中可以说是九牛一毛，这些经卷并不能表现整个敦煌佛教文献的概貌。但是，本文之所以要一一说明其状况与相关的一些问题，主要是笔者认为，它们至少有如下几点意义。

第一，这敦煌经卷，数量虽不多，但类型却较为全面。就存在状况而言，有的首尾完整，有的尾题清晰，也有的首尾俱欠，残缺不全。然而多数存有标题，甚至存有清晰的题记。就内容来看，既有流行甚广的著名经典，如《无量寿经》、《金光明最胜王经》、《妙法莲华经》等，也有著名的佛教戒律，如《四分律删繁补缺行事钞》、《比丘含注戒本》等，也有佛教的论著，如《无量寿观经缯述》等。可谓经律论三藏皆有。从写经的时间来看，既有北朝早期的作品，也有隋唐、五代、北宋时期的抄本。这样，首先可以起到校勘佛藏经典的作用。印刷术发明之后，北宋开宝四年（971）开始雕刻《开宝藏》，南宋以后大量翻刻佛经，有效地保存了佛教经典，但是，翻刻后的佛经与早期的抄本存在着许多文字上的差别。而在这些差别中，孰是孰非，需要与早期的原本译经进行校对，以上这些由当时虔诚的佛教徒们缮写的、并经过认真校对过的、有些甚至是当作讲义或学习范本用的写本，就显得十分重要了。如上面介绍的《无量寿经》，虽然不是完本，但仅存部分就有百余处与现今流传的《大正藏》本经有所不同，其他经卷也有同样的校勘价值。

第二，以上经卷有助于使我们更好地弄清佛教文献发展史。上面的一些经卷，附有经序或题记，这些序文或题记，有的讲述了本经翻译的历史，甚至重新翻译的原因和背景，如“橘”号

《新译大乘入楞伽经》卷第一。序文中不仅告知我们，该经曾有过元嘉跋陀之译、延昌流支之译，但武则天认为前者未能传播，后者错误太多，因此于久视元年下令“三藏沙门于阆国僧实叉难陀大德”重新翻译，长安四年（704）七卷本“新译”告罄。序文以简练的笔触清楚地交代了“新译”是在皇帝的关照之下由于阆僧人实叉难陀完成的。这段经序是唐代佛教发展史的一段重要史料，完全可以印证其他史籍文献，切不可忽视。

第三，疑伪经的价值与佛教的世俗化表现。所谓疑伪经是指中国僧人伪托佛说而编造出来的佛经。其中表达的主要是民间社会的思想，其对于社会思想史的研究更具重要价值。上面介绍的《佛说延寿命经》正是这样的经卷。从题目上看，本经重点讲究的是要延长人的寿命，这与中国传统道教提倡的长生不老的主张十分吻合，而与原始佛教所提倡的人生百苦，要尽快远离世俗苦海，到达理想的彼岸，往生极乐世界的主张大相径庭。如上面的介绍所云，本经早在唐前期就被列入了《伪经目录》当中。再看施主太保及夫人缮写本经的目的是为了悼念早亡的男儿，希望自己不要像男儿一样寿命短祚，“济福力，超觉路”，“令命长寿”（《佛说延寿命经》中语）。这是典型的功力主义宗教观的表现，这种有着世俗的具体目的而非彻底虔敬的信仰，正是敦煌佛教或者说是中国佛教世俗化的表现。

同样的例证还可以举出上面的《妙法莲华经》卷第六的尾题。该经的缮写完全是为了祷告发病染疾的皇太子“早得痊平”，为达此目的，不是有病乱投医，而是有病乱靠神，发愿所求者不仅有“一切诸佛、诸大菩萨摩訶萨”，也有“太上府君，平等大王、五道大神，天曹地府，司命司录，土府水官，行病鬼王、疫使，知文籍官，院长押门官，专使可噉官兵一切幽冥官典等”，不管诸佛菩萨、道教诸神、阎王小鬼，一概拜求，完全乱了佛门。为了表示恭敬，在染病的皇太子前面加上了“弟子”

二字，实际上缮写本经纯粹是为了求佛神保佑，如果不是皇太子染疾，可能早把佛忘得一干二净了，正所谓“平时不烧香，临时抱佛脚”。这样的信仰特点，正是外来佛教中国化的思想基础，也是外来宗教能够在中国扎根的条件。从这点看，敦煌的疑伪经及其题记是对中国佛教信仰特点的最好诠释，其价值不可低估。

（本文为参加西北民族大学敦煌学术会议而作）

敦煌遗书《茶酒论》 与藏族寓言故事《茶酒仙女》

敦煌遗书《茶酒论》共有 远个抄本，藏于英国伦敦大英博物馆的 圆件：S.462v S.463r；藏于法国巴黎国立图书馆的 源件：P.268v、P.269r、P.270v、P.271r 六件抄本均为右起直行书写。其中，S.462v 仅存首部 愿行，且有 源行上部残缺；P.268v P.271r 两件为完本，然而 P.270v 抄写杂乱，书法甚差。S.463r 由 猿个断片组成，共存 愿行文字，将其与两件完本相对照，可知其中的第三个断片与第一个断片相连接，但各行文字均缺上部。其余两件《茶酒论》抄本 P.269r 和 P.270v 甚残，留存内容很少。因此，研究《茶酒论》者，一向以 P.268v 号文书为《茶酒论》的范本。

《茶酒论》是一篇并不很长的文赋，其中不仅蕴涵着浓厚的茶酒文化，并包含着丰富的哲理，而且，这篇用汉文书写的、在汉族地区流传的《茶酒论》寓言故事，在藏族中也有某些影响。因此，进一步研究这篇《茶酒论》，将其与藏族寓言故事《茶酒仙女》进行对比研究，从中探讨历史上汉族与藏族的文化交流，仍有重要意义。

一、《茶酒论》的录文、校注与成书

以下录文以 P.268v 号抄本为底本，参稽他本，文后加以校注。文中的繁体字一律径改为普通简体字。录文括号中的文字为笔者所加的原错字或别字之正字。

茶酒论一卷摇并序摇摇乡贡进士王敷撰

窃闻神农曾尝百草，五谷从此得分。轩辕制其衣服，流传教示后人。仓颉制其文字，孔丘阐化儒因。不可从头细说，撮其枢要之陈。暂问茶之与酒，两个谁有功勋？阿谁即合卑小，阿谁即合称尊？今日各须立理，强者光饰一门。

茶乃出来言曰：“诸人莫闹，听说些些。百草之首，万木之花。贵之取蕊，重之摘芽。呼之茗草，号之作茶。贡五侯宅，奉帝王家。时新献入，一世荣华。自然尊贵，何用论夸！”

酒乃出来：“可笑词说！自古至今，茶贱酒贵。单醪投河，三军告醉⁽¹⁾。君王饮之，叫呼万岁。群臣饮之，赐卿无畏。合死定生，神明歆气。酒食向人，终无恶意。有酒有令，仁义礼智。自合称尊，何劳比类！”

茶为（谓）酒曰：“阿你不闻道：浮梁歙州⁽²⁾，万国来求。蜀川流（蒙）顶⁽³⁾，其（登）山萼岭。舒城太湖⁽⁴⁾，买婢买奴。越郡余杭⁽⁵⁾，金制为囊。素紫天子⁽⁶⁾，人间亦少。商客来求，缸车塞绍。据此纵由，阿谁合少？”

酒为（谓）茶曰：“阿你不闻道：剂酒乾和，博锦博罗。蒲桃九酝，于身有润。玉酒琼浆，仙人杯觞。菊花竹叶，君王交接。中山赵母⁽⁷⁾，甘甜美苦。一醉三年，流传今古。礼让乡闾，调和军府。阿你头脑，不须乾努。”

茶为（谓）酒曰：“我之茗草，万木之心。或白如玉，或似黄金。名僧大德，幽隐禅林。饮之语话，能去昏沉。供奉弥勒，奉献观音。千劫万劫，诸佛相钦。酒能破家散宅，广作邪淫。打劫三盏以后，令人只是罪深。”

酒为（谓）茶曰：“三文一（缸），何年得富？酒通贵人，公卿所慕。曾遣赵主弹琴，秦王击缶⁽⁸⁾。不可把茶请歌，不可为茶交舞。茶吃只是腰疼，多吃令人患肚，一日打劫十杯，肠胀又同衙鼓。若也服之三年，养虾蟆得水病报。”

茶为（谓）酒曰：“我三十成名，束带巾帟。蓦海其（骑）江，来朝今（金）室。将到市廛，安排未毕。人来买之，钱财盈溢。言下便得富饶，不在明朝后日。阿你酒能昏乱，吃了多饶啾唧。街上罗织平人，脊上少须十七^{（怨）}。”

酒为（谓）茶曰：“岂不见古人才子，吟诗尽道：渴来一盞，能养生命。又道：酒是消愁药。又道：酒能养贤。古人糟粕，今乃流传。茶贱三文五碗，酒贱盅半七文。致酒谢坐，礼让周旋。国家音乐，本为酒泉。终朝吃你茶水，敢动些些管弦！”

茶为（谓）酒曰：“阿你不见道：男儿十四五，莫与酒家亲。君不见生生鸟，为酒丧其身。阿你即道：茶吃发病，酒吃养贤。即见到有酒黄酒病，不见到有茶疯茶颠（癲）。阿闍世王为酒煞父害母^{（癲）}，刘零（伶）为酒一死三年^{（癲）}。吃了张眉竖眼，怒斗宣拳。状上只言粗豪酒醉，不曾有茶醉相言。不免求（囚）首杖子，本典索钱。大枷榼项^{（癲）}，背上抛椽^{（癲）}。即便烧香断酒，念佛求天，终身不吃，望免迺遭^{（癲）}。”

两个争政人我^{（癲）}，不知水在旁边。

水谓茶酒曰：阿你两个，何用讼论？阿谁许你，各拟论功！言词相毁，道西说东。人生四大，地水火风。茶不得水，作何相貌？酒不得水，作甚形容？米曲干吃，损人肠胃。茶片干吃，只砺破喉咙。万物需水，五谷之宗。上应乾象，下顺吉凶。江河淮济，有我即通。亦能飘荡天地，亦能涸煞鱼龙。尧时九年灾迹，只缘我在其中。咸得天下钦奉，万姓依从。由（犹）自不说能圣，两个何用争功？从今以后，切须合同。酒店发富，茶坊不穷。长为兄弟，须得始终。若人读之一本，永世不害酒癲茶疯。”

茶酒论一卷

开宝三年壬申岁正月十四日知术院弟子阎海真自手书记。

校注：

（员 《文选》卷猿《七命》：“单醪投川，可使三军告捷”。李善注引《黄石公记》曰：“昔良将之用兵也，人有馈一簞之醪，不味一河，而三军思为致死者，以滋味及之也。”此句喻官兵同甘共苦，本处夸言一簞之醪（酒）作用之大。

（圖 浮梁：今江西浮梁。白居易《琵琶行》：“商人重利轻离别，前月浮梁买茶去。”歙州：今安徽新安江流域及江西婺源一带。陆羽《茶经·八之出》：“宣州杭州睦州歙州下”。

（猿 蜀川即蜀山。蒙顶，蒙山之顶，在四川名山县境。《唐国史补》卷上：“风俗贵茶，茶之名品益众，剑南有蒙顶石花，或小方，或散牙，号为第一”。“名山县出茶，有山曰蒙山，绵延数十里，在县西南。按《拾道志》：《尚书》所谓‘蔡蒙旅平’者，蒙山也。在雅州，凡蜀茶皆出于此。”

（源 舒城：今安徽舒城，唐代属庐州。太湖，今江苏太湖，唐代属舒州。

（缘 越郡余杭：越郡即越州，治今浙江绍兴市。余杭，今浙江杭州。陆羽《茶经·八之出》：“浙东，以越州上。”

（远 素紫天子：当指唐代湖州、常州一带的名茶“紫笋”，时有“素紫天子”之称。

（苑 相传中山赵母酿成美酒，饮后一醉千日，故称“千日酒。”

（愿 《史记》卷愿《廉颇蔺相如列传》载，赵王与秦王会于渑池，“秦王饮酒酣，曰：‘寡人窃闻赵王好音，请奏瑟。’赵王鼓瑟。秦御史前书曰：‘某年月日，秦王与赵王会饮，令赵王鼓瑟。’蔺相如前曰：‘赵王窃闻秦王善为秦声，请奏盆缶秦王，以相娱乐。’秦王怒，不许。于是相如前进缶，因跪请秦王。秦王不肯击缶。相如曰：‘五步之内，相如请得以颈血溅大王矣！’左右欲刃相如，相如张目叱之，左右皆靡。于是秦王不怿，为一击缶。相如顾召越御史书曰：‘某年月日，秦王为赵王击缶。’

《茶酒论》此处所言赵主弹琴，秦王击缶，即指此。

（怨 十七：指杖脊十七下。《梦溪笔谈》卷四：“包谓其市权，摔吏于庭，杖之十七。”宋周密《志雅堂杂钞》卷上：“内前打鼓百姓冉兴，为人唆使打鼓，告官家差役不均，御笔：马臀后十七板。”按，杖十七下，本应二十，饶免三下，故作十七。《太平广记》卷一百一十五《裴则子》：“王曰：‘汝虽非故心，终为不谨。’且遂令人杖其腰七下。”亦应杖十下，饶免三下，故杖七下。

（苑 《观无量寿经》：“尔时王舍大城有一太子，名阿闍世，随顺调达恶友之教，收执频婆娑罗，幽闭置于七重室内，制诸群臣，一不得住。国大夫名韦提希，恭敬大王，澡浴清净，以酥密和麝，用涂其身，诸璎珞中，盛葡萄浆，密以上王……时阿闍世闻此语已，怒其母曰：‘我母是贼，与贼为伴，沙门恶人，欢惑咒术，令此恶王，多日不死。’即执利剑，欲害其母。”另，敦煌本《佛说阿弥陀经讲经文》有“煞父害母皆因酒”之语。

（苑 刘零即刘伶。东晋著名酒徒。沛郡人，肆意放荡，常乘鹿车，携一壶酒，令人执锺相随。对人云：“死例掘地以埋”。

（苑 指以刑枷套其颈。

（苑 指对犯人刑杖加身。

（苑 迍邰：难行貌。多指命运艰难。

（苑 人我：指你弱我强，你输我赢，形容争强斗胜。

据《茶酒论》首尾题识可知，本件文书为开宝三年壬申岁阎海真抄写，原作者为乡贡进士王敷。开宝为北宋太祖赵匡胤的年号，查《廿十史朔闰表》，开宝三年为庚午年，开宝五年为壬申。故本件文书尾题“开宝三年壬申岁”有误，应为“开宝三年为庚午岁”，或“开宝五年为壬申岁”。究竟为何？在一般情况下，古人抄书数字容易笔误，干支不易混淆，故本文书的抄写年代很可能是开宝五年壬申岁（怨年）。因此，这件《茶

酒论》为北宋初年的抄本。

那么,《茶酒论》原作成书于何时呢?从文书本身来看,难以辨明。但首题的作者“乡贡进士王敷”,为考证其成书年代提供了线索。作者王敷史籍无载,只知其为“乡贡进士”,通过这个头衔,可以使我们推断《茶酒论》成书的上限。《新唐书》卷五十八《选举志》云:“唐制:取士之科,多因隋旧,然其大要有三:由学馆者曰生徒,由州县者曰乡贡,皆升于有司而进退之。”乡贡,即指乡贡进士。在唐代的科举之中,生徒与乡贡考取进士的比例,大抵是唐初生徒多于乡贡。中唐以后,乡贡进士渐渐多于生徒进士,有时甚至应考者皆为乡贡。这是由于唐代世族地主与庶族地主势力此消彼长的结果。这种科举取士的变化,使得朝野对乡贡进士越来越重视。“文宗曾言进士之盛,时宰相对曰‘举场中自云,乡贡进士不博上州刺史’。上笑之曰:‘亦无奈何。’”^①“宣宗爱羨进士,每对朝臣,问:‘登第否?’有以科名对者,必有喜,便问所赋诗赋题,并主司姓名。或有人物优而不中第者,必叹息久之。尝于禁中题:乡贡进士李道龙。”^②唐文宗、宣宗时羡慕、重视乡贡进士,必然使由州县及第的乡贡进士引以为荣。《茶酒论》的作者王敷自题为乡贡进士,从其社会背景上来分析,他应是唐后期之人。如果此推论不错的话,《茶酒论》的成书不应早于中唐。

另外,在唐代,多称酒家为“酒坊”或“酒户”,五代、宋初则多称之为“酒店”,《茶酒论》中几次出现“酒店”一词,又可推断其成书时间为五代、宋初。仅敦煌遗书中就有六件《茶酒论》抄本出现,又说明此论在宋初已相当流行,故其成书应在宋初之前的唐后期至五代间。

再从饮茶习俗的发展史来看,“至开元、天宝之间,稍稍有

① 《太平广记》卷一百一十五《苏景、张元夫》,出《卢氏杂说》。

② 《唐语林》卷五《企羡》。

茶，至德、大历遂多，建中已后盛矣……饶州浮梁，今关西山东，阊阖村落皆吃之，累日不食犹得，不得一日无茶也……歙州、婺州、祁门、婺源方茶，制置精好，不杂木药，自梁、宋、幽、并间，人皆尚之。赋税所入，商贾所贾，数千里不绝于道路。”^① 此处所描绘的歙州等地茶叶生产和买卖的盛况，和《茶酒论》所言“浮梁歙州，万国来求”的情况十分相似。可见，《茶酒论》一定是成书于浮梁、歙州等地盛产茶叶、许多地区饮茶之风盛行之后，否则，绝不会写出“浮梁歙州，万国来求”的文词。因此，敦煌本《茶酒论》的成书年代，必在建中（~~781—785~~）以后，北宋开宝五年（~~960~~）以前，是 9 世纪到 10 世纪中期的作品。

二、《茶酒论》与《茶酒仙女》之比较

敦煌遗书《茶酒论》，用拟人化的手法，让茶和酒各自道出自己的优点和功绩，同时攻击对方的缺点。双方你来我往，前后论战了五个回合，各执一词，不分胜负。最后是“水”站出来对二者加以评说，认为，茶、酒虽好，却皆离不开水，水乃人生四大之一，水不仅可以沏茶、酿酒，还能滋润万物、养育众生。连水都不自言其能，何况茶、酒，何必争功？如果细读全文，从中不难体会到，作者是袒茶而抑酒的。但不管怎样，茶和酒都是我国众人饮食中不可或缺的重要物质。宋人云：“夫茶之为民用，等于米盐，不可一日以无。”^②“酒之于世也，上至缙绅，下

① [唐] 杨华：《膳夫经手录》，转引自《中国茶叶历史资料选辑》，农业出版社 1985 年版。

② [宋] 王安石。

逮闾里，诗人墨客，渔父樵妇，无一可以缺此。”^① 茶和酒对于民众的生活固然重要，但饮茶与饮酒的作用却大不相同。还是茶圣陆羽说得好：“致若求渴，饮之以浆，蠲忧会，饮之以酒，荡昏寐，饮之以茶。”^②

正是因为饮茶与饮酒各有千秋，世上便有了爱茶之人或嗜酒之徒，也就产生了茶与酒孰好孰劣之争。不仅有《茶酒论》作品传世，更有藏族民间寓言故事《茶酒仙女》广泛流传。

《茶酒仙女》又称《茶酒夸功》，据研究藏族民间文学的学者考证，该故事成书于 8 世纪和 9 世纪之交，作者为通达文辞、敏捷善断、退官居家的彭仲·次但益西。^③ 《茶酒仙女》的故事梗概是：在一座“幻觉印象城中”，有个国王名叫“自证王”，他在一次君臣宴会上，先令侍者多多献茶，待众臣饱饮浓茶之后，国王才令侍者上酒，使这次宴会几乎成了以茶代酒的饮宴。由此引出了茶仙女与酒仙女的争论。酒仙女对茶仙女嫉恨如仇，当场向国王呈词，极力夸耀自己是天界甘露，作为高贵礼品降到人间。酒仙女称自己的母亲为养育众生的青稞，糌粑是自己的兄长。酒仙女攻击茶仙女为东方支那来的流浪汉，并要求国王和臣民要戒掉那“血红色的饮品”。茶仙女听了酒仙女的话，万分气恼，立即予以反驳，茶仙女首先夸耀自己身世的高贵，自称是天界如意宝树的后代，生在天竺为菩提，生在支那为茶树。茶仙女引用了许多历史故事，证实饮酒害人，要求国王将“酒魔”驱逐到大海彼岸。茶酒仙女双方激烈辩论，互不相让，难解难分。最后，国王出面评断。国王公正地评价了茶、酒各自的功

① 《说郛》卷 100 所载《北山酒经》，《临川集》卷 78《议茶法》。

② 陆羽：《茶经》六，“饮条”。

③ 次仁班觉：《浅谈〈茶酒夸功〉及近代藏族俗人文学》，载《西藏研究》2004 年第 1 期。

过，并劝解茶、酒停止争论，密切合作，为民造福。茶、酒听后，心悦诚服，言归于好。

值得注意的是，在敦煌遗书《茶酒论》中，茶显然处于优胜地位，酒则常常被攻击得一无是处。而在藏族俗人文学作品《茶酒仙女》中，茶、酒所处的地位与《茶酒论》十分相似。如《茶酒论》中明言，“酒能破家散宅，广作邪淫。打劫三盏以后，令人只是罪深，”列举了酒有破家、淫邪、使人犯罪三大罪状。在《茶酒仙女》中茶仙女抨击酒说：“饮一碗，烦恼心起，手摸刀柄，口乱言语；饮二碗，丢掉了理智谨慎心，产生种种诡计邪念；饮三碗，全然忘记罪孽，像猴子耍戏般玩弄酒女；饮四碗，竟勾引女仆、女商和娼妓；饮得再多，犯下十不赦罪。”^①语言虽然不同，但《茶酒仙女》同样举出了饮酒的种种恶劣之处。类似的内容在《茶酒论》与《茶酒仙女》之中还可以举出许多，这里不在罗列。

在文学手法上，《茶酒论》与《茶酒仙女》也是如出一辙。二者的拟人写法自不待言，相似得出奇。另外，前者韵文与散文杂糅，句式有长有短；后者诗文相间，比喻生动，朗朗上口。前者描写的茶、酒和水活灵活现，呼之欲出；后者出现的茶酒仙女诙谐活泼，妙语连珠。正如文章开篇所言：“《茶酒争功》——说一个引人发笑的故事”。这种巧妙的艺术构思和精湛的文学笔法，使读者读来无不感到津津有味，难以掩卷。

除了表面上可以看到的相同或相似之处外，再有一点是《茶酒论》和《茶酒仙女》都富有生动的哲理。在《茶酒论》中，茶和酒五次交锋，各抒己见，似乎谁都不可战胜，功绩无边，但当水出来发言之后，好像让人看到了天外有天。忠告人们

^① 次仁班觉：《浅谈〈茶酒争功〉及近代藏族俗人文学》，载《西藏研究》2005年第4期。

要准确认识自己，更要正确对待他人。在《茶酒仙女》里，当茶、酒二仙女争得不可开交之时，国王秉公决断，化解冲突，既讲饮酒有一定益处，又言饮用过甚，乃万恶之源。要大家相安无事，各守其职，共享和睦亲善之乐，化解矛盾在一瞬间之间。

总之，从内容、手法和深刻含义等方面来讲，《茶酒论》和《茶酒仙女》虽然所用语言不同，流传地区相异，但二者却有着异曲同工之妙。

当然，任何文学作品都难以离开它产生的特定土壤，敦煌汉文文献《茶酒论》产生于汉族地区，文中自然少不了神农、孔丘之人和浮梁、歙州产茶之地。藏文《茶酒仙女》诞生于青藏高原，青稞、糌粑甚至格萨尔的故事，也就成了创作的源泉。至于后者使用的近 100 条诸如“无臂拔山”、“分瓣捣蒜”等藏族谚语，更是必然。

三、《茶酒论》与《茶酒仙女》的联想

如前所述，《茶酒论》产生于 8 世纪至 9 世纪的唐末、五代或宋初，《茶酒仙女》创作于 9 世纪和 10 世纪之交，二者的成书相隔 100 年左右；一为汉文，一用藏语；前者散布流传于敦煌等汉族地区，后者散布于雪域高原。按理说二者很难有什么关联，但由于两个作品在许多方面有着惊人的相似之处，笔者仍然愿意大胆地推断：很可能是《茶酒仙女》受到了《茶酒论》的影响创作而成。原因是吐蕃从唐朝“安史之乱”之后直至张议潮于 9 世纪中叶收复河西之前，曾经在敦煌统治了 100 多年。此间，汉族与吐蕃长期杂处，双方的文化渗透已经相当广泛和深入，敦煌石窟中保留了大量的有关文献。尽管现存敦煌文献《茶酒论》抄写于宋初，此时，吐蕃势力已经退出敦煌，但在吐蕃与敦煌汉

民相处时，很可能已经有了《茶酒论》的故事原本，当时，吐蕃确实还没有《茶酒仙女》的寓言出现，但并不能排除类似的故事已经在吐蕃民间口头流传。也许当吐蕃从敦煌退出后，他们当中关于茶酒的故事又流传了七八百年，直到博学多闻又富文才的藏族学者彭仲益西出现，才将这流传了很久的茶酒故事用藏民族特有的文字语言记录下来，呈现在世人面前。如果是这样，那么，敦煌遗书《茶酒论》就是自古以来汉族与藏族文化交流的实证物件。

当然，推断终归是推断，在没有拿出确凿的材料之前，还不能妄下决断。不同的民族和地区文化的发展也许会各自在自己的基础上创新，最后殊途同归，汉族文人创造了《茶酒论》，藏族学者撰写了《茶酒仙女》，二者各自发挥，互不影响，这种可能性也许更大。因为同样的茶酒寓言故事在今天的贵州兴仁一带的布依族口头文学中也有传诵，^① 总不能说，布依族也受到了敦煌遗书《茶酒论》的影响。如果是汉族与藏族各自创作了《茶酒论》和《茶酒仙女》，那么，只能说明，在汉、藏两个不同的民族之中，有着许多共同而深厚的文化底蕴，就茶、酒文化而言，汉、藏民族不仅有着对茶、酒等饮品的共同认识，更有全面看待问题、一分为二对待事物的哲学思想，也有着快乐、风趣的民族性格和爱好和谐的心理特征。大而言之，也许这正是汉、藏两个伟大的民族自古以来“合同为一家”的文化背景。

（原载《民族史研究》第三辑，第 283—285 页，民族出版社，1984 年版）

① 此故事由布依族黄利国讲述，汎河搜集整理，载《民间文学》1984 年第 7 期。

敦煌漢文仏教文献の価値について

一、敦煌文献の由来と仏教文献の概況

周知の如く、敦煌は中国西北部甘肅省の最も西に位置する都市で、この都市は甘肅省蘭州から約 400km の位置にある。敦煌の西は新疆ウイグル自治区になる。前漢武帝元鼎 5 年（紀元前 112 年）に初めてここに郡の政府が置かれ、こののち宋代に至るまで、敦煌はずっとシルクロードにおける交通の中枢として、中国中原地区、西域（今の新疆）地区と中央アジア、ヨーロッパにまでつづく要害であった。ゆえに、敦煌は「華戎所交一大都会」と称された。中国著名史学家范文澜先生は「敦煌は北中国において漢族の文化を最も多く保存し、また西方文化に最も早く接触する地区の一つである」と述べている。

敦煌市から南 40km の砂漠とゴビ砂漠には一群の仏教石窟があり、莫高窟と呼ばれている。前秦建元 8 年（386 年）、楽僂という僧侶によってここに初めて石窟が作られて以来、多くの王朝がその工事を続け、唐初期にはすでに 100 個を越す石窟が作られた。鳴沙山の岩壁の上に石窟が作られたことによって、しだいにくずれ落ち、今では 90 の石窟を残すのみである。清朝光緒 25 年 8 月 25 日（紀元 1899 年 9 月 25 日）、名を王園篆という道士と数人の若者が第 100 号石窟内で、石窟前につまれた沙土を掃除していたところ、ある楊という名字の若

者が北壁の壁画の裏に空洞を発見し、夜中に王道士と楊という若者は壁を破ると、中に小さな土にふさがれた門を発見し、土を取り除くと小さな穴には白い布でくるまれた無数の包みが、整然と並べられており、包みの中には十巻ぐらいの經典があった。これらの經典こそが敦煌学における著名な文献である。

不完全な統計によれば敦煌の文献は源 縁万件ほどあり、その中で、北京中国国家図書館には5万件以上、イギリス図書館東方写本部には5,000件、フランスパリ国立図書館には2,000余件、ロシア聖彼得堡（レーニングラード）アジア民族研究所には5,000件、日本の橘瑞超氏には2,000件、中国旅順博物館には5,000件、甘肅省図書館には5,000件、甘肅省博物館には5,000件、敦煌研究院には5,000件、敦煌市博物館には5,000件、西北師範学院歴史学部文物室には5,000件、上海博物館には5,000件、台湾国立博物館には5,000件、イギリスインド事務部図書館には5,000件、日本中村不折氏には5,000件、その他の日本人も5,000件所有しており、デンマーク皇家図書館東方部には5,000件収蔵されている。その他にも台湾の一部機構、イギリス、ドイツ、韓国、スウェーデン、オーストリア、インドなど各国の一部の機関が所蔵している 漢文文献中にも、敦煌文献が含まれており、日本の5,000件ほどある大谷文献中にも不確かだが敦煌文献が存在している。

敦煌文献中、漢文仏教文献が5,000件を占めており、大部分は写本である。その写本の前書と後書から推測すれば、その年代は源世紀から5世紀ころである。この時期はまさに仏教がインド、中央アジアから中国に伝わり、根付き、花開いた時期である。敦煌は中国文化圏内に位置しており、また、西域にも近く、この特殊な地理位置と歴史条件によって、敦煌の經典はこのような西北地区の特色とまた 濃厚な中原色彩の仏教文庫を

保存している。

このことは私たちに中古時期の中国仏教史と仏教文化をよく見て研究する上で、豊富な素材を提供している。多くの敦煌仏教文献中、どの文献が最も古いかはとても判断しがたい。文献の前書と後書から敦煌仏教文献を見れば、日本の中村不折氏旧蔵の《譬喻經》が最も古い敦煌写本と言われており、この写本の後書には「甘露元年三月十七日於酒泉城内齋叢中写訖」と記されている。日本の学者池田温先生は、この甘露元年は十六国時代の前秦国の年号、甘露元年すなわち紀元³⁸⁵年と述べている。なぜなら、酒泉城は敦煌の東側にあり、敦煌に近く、当時、ここは前秦国の統治区域であり、甘露元年は、前秦国の年号でもある。この説はとても正確なものであるが、近年、トルファン出土文献の研究と高昌国歴史研究が進むにつれ、トルファンにも高昌国にも、もう一つ酒泉城があることが発見された。

これにより、この文献の出土地点は不確かなものとなり、今でも研究が進められている。つまり、もしこの文献が敦煌から出土したものであれば、その写経年代は前秦の甘露元年（紀元³⁸⁵年）で、敦煌東部の酒泉城のものでなければならない。逆に、もしトルファンから出土したものであれば、トルファン高昌国の文献であり、決して敦煌の文献ではありえない。私たちは今後の更なる研究成果を期待している。

現在すでに敦煌における最も古い写経はイギリスの³⁸⁶号文献と確定されており、題目は《十誦比丘尼戒本》、原題は《受戒文》と呼ばれている。序文には「建初元年歲在乙巳十二月五日戌時、比丘德祐于敦煌城南首具戒。」とある。この建初というのは西涼国の年号で、すなわち紀元³⁸⁶年である。実際に³⁸⁶年よりも古い敦煌写経は存在しているが、現在まだそ

の正確な年代は判断できていない。

南北朝時代、とりわけ北魏王朝宗室の東陽 王元榮が瓜州刺史のころ、多くの北朝系仏教 經典が敦煌へ伝わり、元榮も仏教に親しみ、自身も多くの經典を写經させた。經典の序文から見れば、元榮が写經させたものは：

永安 猿年（紀元 緣^猿年）、《仁王般若經》猿^猿部を写經させた。普泰 圓年（紀元 緣^圓年）、《無量壽經》猿^圓部を写經させた。

別の《摩訶衍經》、《涅槃經》、《法華經》などなどを写經させた。

いくつかの南朝時代に写された仏教教典も 敦煌まで運ばれた。たとえば、天監 緣年の《大般涅槃經》や天監 愿年の《出家人受菩薩戒法》などの作品がそうであり、これは、南朝の仏教が北方へ、さらには中国西北部の敦煌にまで、伝わったことを説明している。

隋唐時代、国勢は盛んであり、仏教教典の 漢文訳及びその整理のいちばん盛んな時期であった。同時に、玄奘、義浄、不空等の教典翻訳大師を生み出し、たくさんの権威ある漢文訳された仏教教典目録を編纂した。智昇の《開元釈教錄》などである。敦煌は唐朝直轄の州郡になり、かつて唐朝の命令により大雲寺、竜興寺、開元寺等政府の寺院を建設している。長安、洛陽二都市で新たに翻訳された 仏教教典と中原地区で流通している大部分の儒学の經典もすべて敦煌まで伝わってきた。敦煌の洞窟に隠され発見された仏教教典の写本中、唐朝時代最も流行したのは五部大經で、その数量は最も多い。この五部大經とは、玄奘に翻訳された《大般若波羅蜜多經》、鳩摩羅什に翻訳された《金剛般若波羅蜜經》、《妙法蓮華經》、《維摩詰所說經》、そして義浄の 訳した《金光明最勝王經》である。

これらの 仏教教典は敦煌で発見されたもので数量はすべて 500部を超えており、すなわち、これは 敦煌仏教信仰と中原 仏教信仰が大きな一致点を持っていることを説明している。

唐朝中期以後、実践の禪宗、浄土宗を中国仏教の主流として重んじたことにより、敦煌 にもたくさんの南北系統の禪宗の経書が続けて伝わってきた。その上、~~雍~~ 845年中国中原地区で起こった安祿山、史思明による「安史の乱」によって、敦煌地区の唐軍が中原叛乱平定のためにむかつたために、敦煌及び周辺地区は吐蕃によってすべて占領され、また吐蕃の敦煌の占領及び仏教の助成によって、敦煌と涼州、ラサ、西域等地区はすべて吐蕃の統治地区となった。この時期、敦煌と中原の交流は少なくなったが、逆に四川地区の仏教とのつながりが増えただけでなく、中原の禪法と禪法經典も敦煌を経てチベットに伝わり、チベット語により翻訳された禪宗教典がチベットより敦煌に伝わり、かつ保存されてきた。

吐蕃統治時期、最も流行した仏教教典は《仏説無量寿宗要經》である。敦煌洞窟に隠されていた經典中、相当膨大な漢文とチベット語による仏教教典が保存されてきた。吐蕃が張議潮に敗れた後、唐朝は敦煌地区に歸義軍節度使を設立し、これより敦煌は歸義軍によって統治される時代を迎える。

歸義軍支配時期、敦煌仏教教団は新たに中原王朝とのつながりを確立し、節度使張議潮が河西の僧侶乗恩の著作を唐朝皇帝に献上したため、唐宣宗、懿宗の支持により仏法の復興運動が起きた。中唐以後に新たに訳された仏教教典と敦煌戦乱のために散失した経本は、沙州教団の途切れのない努力を経て、中原王朝へも懇請し、つづけて敦煌教典の補充を行った。ただし、晩唐、五代、宋朝初期の敦煌仏教の世俗化により、敦煌の偽書經典もたくさん広まってしまった。

揺

揺

二、敦煌仏教文献の価値

敦煌仏教教典はその数、数万を超え、その価値は多方面にあり、主に以下の縁点があげられる。次に、例をあげて説明してみたい。

第一、敦煌古写本仏教教典の校勘価値

現在の研究で証明されているのは少なくとも 唐高宗から 則天武後の時代に中国ではすでに木版印刷術が発明されていた。しかし、初期の印刷の書籍の主なものは民間で使用された仏像、カレンダー及び占いの書籍、処方箋、啓蒙識字等の小本である。習慣の延長と仏教に対する敬虔さによって、唐朝の一般書籍と 仏教典籍は、依然として手書きが主流で伝わった。中国では大量に出現した印刷された書籍は五代以後のことである。最初の刻本仏教の《大蔵経》は、北宋の太祖開宝源年（~~960~~）にはじめて木版印刷され、《開宝蔵》と称された。今残る大蔵経の多くは南宋以後に刻本（印刷本）されたもので、歴代の翻刻（復刻）は仏教教典に多くの文字上の違いを生み出している。

敦煌に保存されている大量の写本仏教教典は、經、律、論三蔵の多くの經典に関連しており、一部の仏教大蔵経は構成が完備できていないが、隋唐時代流行した主な經典をすべて保存しており、かつ、いくつかの仏教教典はその經典中翻訳され漢文になった後、すぐに写され敦煌まで伝わっている。たとえば、~~法華~~卷の《大般若波羅蜜多經》、《宝雨經》、《仏説回向輪經》などがそうである。敦煌蔵経洞にはまだいくつかの唐代都城長安と洛陽に政府が写させた官府の写経が保存されて、

おこれらの仏教教典はみな京城長安の有名な寺院仏学レベル最高の大徳（高僧）がくり返し の検査を経て、格式は厳密に、ほとんどの誤字もない完全に信頼することができる善本の写経となった。

いくつかの仏教教典は多くの副本があって、経典を校勘することができる。また、いくつかの写経はそれ自身が朱筆あるいは黒筆によるたくさんの校勘を経た。これによりこれらの古写本は後代の《大蔵経》刻本を校勘する 方面に高い価値を持っている。日本の学者が 19 世紀初めに編集し出版した著名な《大正新修大蔵経》は中国の学者たちによって《大正蔵》と呼ばれている。《大正蔵》編集の際、日本の学者は部分的な敦煌写本仏教教典を利用した。それで朝鮮編集出版の《高麗蔵》を校勘していた。ただし、当時の日本学者が見られる敦煌写本の仏教教典はとても少なく、主に矢吹慶輝先生のイギリスロンドンで撮影した部分的な敦煌写本に頼り、かつ、《大蔵経》組版印刷上多くの誤りがあり、それらは頼り にはできなかった。いままでのところ、絶対 多数の敦煌仏教文献の写本はみなすでに影印 出版されており、惜しくもまだ系統的な校勘 の資源とはなっていない。近年来、中国でつづけて編集、出版された《中華大蔵経》、しかしそれも敦煌の漢文仏教文献資源を十分に利用したものではなかった。これにより中国の学者は、《中華大蔵経》が《大正蔵》を学術上超えないと思っていた。

仏教教典を本当に精確に間違いなくさせるには、必ず充分に敦煌の仏教文献をまじめに校勘と研究し、利用しなければならない。

第二、初期禅宗典籍及びその資料価値

禅宗は後に起こった仏教宗派であるが、前の宗派より盛ん

であった。多くの学者たちが 禪宗のみが中国化された仏教だと感じている。禪宗は簡単で行いやすく、唐代に出た後、すぐに唐代の士大夫と下層農民からの支持と熱い信仰を受け、かつ統治者の強大な助成と奨励を許された。歴世紀以来、禪宗は中国仏教の主流となり、かつ、たくさんの門派にわかれた。

禪宗の流行につれて、中国では大量の禪宗 僧侶に書かれる作品が増えてきた。歴史記載によると、唐朝後期の高僧宗密（780-841）はかつて《禪藏》（宗密撰）を編集しており、これらの《禪籍》はとくに散失してしまった。「安史の乱」、「会昌滅法」の打撃と禪宗内部の闘争によって、禪宗各派の勢力は時に栄え、時に衰え、いくつかの早期禪籍はしだいに失われ、その教法も後世にまったく伝わらなくなった。今残っている最も古いものは禪宗灯史（宗主伝承譜系）を内容とした著作《祖堂集》（8世紀中ごろ書籍になる）であり、その本の中で、（宗密撰）の内容が記載されているのは江西、石頭二系の歴史と説教で、唐代中期以前に最も影響した牛頭宗、北宗、荷沢宗の記載は縁足らずであった。

宋元以来、最も流行した禪宗の歴史本は道原という人が著わした《景德伝灯録》（1004）であり、全書には縁以上が江西、石頭雨派の伝灯史（宗譜）である。ただこのような禪宗の史書については、我々は本当の唐代禪宗の歴史をどうしても理解できず、まには理解できなかった。

敦煌では、多くのものは歴世紀前後の禪宗典籍を保存している。主要なものは以下の三種類である。

遼初期禪宗思想を反映した語録。たとえば禪宗初祖の達摩（480-542）の《二入四行論》、三祖僧灿（562-602）の《信心銘》、臥輪禪師の《看心法》、法融禪師（594-657）の《絶観論》、《無心論》、《信心銘》、五祖弘忍（601-674）の《修心要

論》、北宗六祖神秀（~~殞~~元年）の《大乘五方便》、《大乘北宗論》、《観心論》、南宗六祖慧能（~~殞~~表年）の《壇經》、南宗七祖神会（~~殞~~年）の《南陽和上頓教解脱直了性壇語》、《南陽和上問答雜征義》、《菩提達摩南宗定是非論》、《頓悟無生般若頌》などである。

これらの著作中、最も重要なのは《六祖壇經》である。~~員~~源年に出版された《大正蔵》第~~源~~卷で、矢吹慶輝氏が採し出した敦煌の《六祖壇經》の録文を刊行頒布した。この本には、誤字が極めて多かったが、後代の伝本と比べると、多くの文字といくつかの段落が抜け落ちていて、それが人々に再び《壇經》の本来の姿を見せることになった。今に至るまでに、我々はすでに敦煌写本には五つの《壇經》の写本があることを知っており、各本の内容は完全に一致しており、その中で、最もよい写本は中国敦煌市博物館の蔵本である。

その他、敦煌では南北禅宗并論の文献が記載された《菩提達摩南宗定是非論》が発見されており、これも初期禅宗歴史上の重要な禅籍となっている。これは、その他の神会（~~通~~源~~原~~）語録の発見であり、禅宗思想史の重要篇章を補充している。

圓禅宗灯史。敦煌で禅宗北宗灯史の禅籍に反映するものが発見された。たとえば杜朮の《伝法宝記》と《浄覚》の《楞伽師資記》。この二つの文献の価値は北宗の伝法世系を提供し、特別には愿世紀中ごろ禅宗北宗の流行ぐあいを提供している。

《伝法宝記》は唐の玄宗初年（~~殞~~貞~~ご~~ろ）に作られた北宗灯史であり、歴史上とくに失われてしまった。敦煌文献上四つの写本が隠されており、これらは現在猿件がフランスに、員件がイギリスに貯蔵されている。禅宗の歴史をひも解くには、

これらの文献をどうしても参考にしなければならない。

禪宗七祖神会は唐開元 國年（~~744~~）に滑台 大雲寺無遮大会上でかつて北宗僧人普寂が嵩山「七祖堂を立て、《法寶記》を作る」ことに激しく抗議したが、見たところ、この本は当時の影響がとても大きかった。ただし、敦煌写本中保存された二つの北宗灯史を比較してみると、《伝法寶記》は数が少なく、《楞伽師資記》の数はわりと多い。これは開元以後の《伝法寶記》の重要性がしだいに失われていっていることを反映している。《楞伽師資記》は《伝法寶記》にやや遅れて作られた北宗灯史であり、また早くに歴史より散失した。

今に至るまで、学者達はすでに敦煌写本中に愿件の《楞伽師資記》の写本を見つけており、その中の猿件はおそらく近代人によって猿に分けられたものである。ゆえに実際に見つけたのは~~遠~~の系統の写本であり、いま、それらは別々にイギリス、フランス、ロシアと分かれて貯蔵されている。《楞伽師資記》の流行した年代は《伝法寶記》より少し遅いらしく、ゆえに、四川成都浄衆宗の僧人が北宗の攻撃に対しでしたのは浄覚の《楞伽師資記》であり、開元時期に流行した《伝法寶記》ではないのは、どうやら偶然ではないらしい。~~844~~年、日本の学者柳田聖山は《初期の禪史》第一巻中、敦煌で見つけた《伝法寶記》と《楞伽師資記》の録文と訳注を発表している。

二つの灯史とその他一冊の禪籍《定是非論》を通じて、さらにその他の仏教史籍を参考にすれば、私たちはよく分かる。「両京の法主、三帝の国師」と称している神秀入寂（死亡~~744~~年）の後、彼の弟子の普寂（~~744~~）が法衆を統帥し、もう一人の弟子義福（~~744~~）と共に仏法界で大いに精彩をはたし、徒弟に教授し、これが宗密の言った「慧能師が死ん

だ後、~~開元~~年（~~苑~~源~~苑~~中、南宗（頓門）は荊吳地区に沈没し、北宗（漸門）は長安、洛陽地区に盛んである。」開元~~開元~~年（~~苑~~源年）、慧能の弟子の神会はかつて滑台で、北宗に挑戦していたが、ただし御史に告発され、江南に流放された。安史の乱が起こると、神会は戒壇を設け、僧を渡し、唐朝の郭子儀の朔方軍のために募金することに功績があり、乱の後、唐肅宗によって神会を宮廷で養い、かつ洛陽に荷沢寺を建て、南宗教法を広く伝えた。これにより、南宗は決定的な勝利を得た。これら禅宗史上の内容について、もしも敦煌の禅籍がなければここまでは分からなかったであろう。

敦煌で発見した別の重要な禅宗灯史には劍南地区の保唐宗（浄衆宗）の《歴代法宝記》がある。この本は約~~苑~~源年に作られた。その中には「無相」、「無信」の禅法、及びこの禅宗派の歴史を記載されている。この本は敦煌で、充分流行して、今では多くの写本が発見されており、その中にはたくさん唐代四川地区仏教史と政治史の資料が保存されている。~~元~~統元年に出版された柳田聖山氏の《初期の禅史》（第二巻）も敦煌で発見された《歴代法宝記》の録文と訳注がある。

第三、敦煌文献中、古佚經典の仏教史における価値

仏教史上において重要な作用を担当したが、早くに失われたため、後世の人々のそれに対する内容ははっきりしてなく、仏教史上の少しの空白を作り出している。

敦煌文献発見後、学者たちはすでに古佚經典の重要な価値を意識しており、早く到北京図書館に敦煌の写本が入ってきたのを初めとして、中国の仏教学者李胡灼先生が~~幾~~種類（幾）の古佚仏教教典から識別して、《敦煌石室經 卷中未入藏經論著述目錄》を編集した。日本学者矢吹慶輝先生も自らイギリスのロンドンを訪れ、敦煌古佚經典を集め、《鳴沙余韻》図録を編集

している。日本仏教界が《大正蔵》を編纂した時、敦煌古佚經典を対応する部分に編入して、また特に第 85 卷の《古逸部・疑似部》を使い、疑類の敦煌古佚仏教經典を校訂した。これは《大正蔵》が他の版本大蔵經よりも学術性があり、かつ国際通行版本となる重要な原因の一つで、ある。今、中国社会科学院宗教研究所の方広錫教授がちょうど《蔵外仏教文献》を主編しており、その採用されている多くのものは敦煌仏教文献のものである。

前にあげた敦煌禪籍も古佚仏教教典の一部分であり、この部分の価値は仏教史だけのものだけでなく、それはすでに論述しである。ここでまたその他の敦煌古佚經典の価値について少し説明すると、禪籍以外の敦煌古佚經典は主に三つ方面の内容がある。

南北朝（魏・北朝）系統の仏教教典の注疏

隋唐の中国統一後、南朝系統の仏教学説を正統の教法として、保存され提唱し盛んになったために、北朝系統の学説は北方のいくつかの地方で、つづけて伝わり、のちに埋もれて失われた。敦煌文献中北朝系統の写本の仏教注疏が大量に保存されており、北朝系の仏教学説の部分復原によって、隋唐仏教思想の来源も探し出せ、隋唐仏教史を研究するのには欠かせないものとなっている。

敦煌の三階教經典

三階教は遠世紀後半に魏（今の河南地区）の高僧信行（緣原縁跡）禪師が広く宣伝した仏教宗派の一つで、いわゆる「三階」の意味は釈迦牟尼仏が死んだ後 緣固年間が「正法」時期であり、この時期の人々の生活は浄土世界のものであり、その後 緣固年間は、「像法」時期であり、またその後は「末法」時期である。あとの二つの時期の人々の生活は三乗世

界であり、五濁世界とも呼ばれている。信行は彼がいるのは末法時期と考え、施し、礼讃、苦行によって解脱しなければならないと思っていた。はっきりしているのは、三階教の理論は現世の説教を否定していて、このような理論は当時の統治者の不安を引き起した。事実どんな統治者もみな自分が統治する今が悪いと希望しないためである。これにより、中国歴史上の隋の文帝開皇 圓年（~~遠~~圓年）、唐武后 証聖元年（~~遠~~證聖年）、聖曆 圓年（~~遠~~聖曆年）、唐玄宗開元元年（~~苑~~開元年）、開元 員年（~~苑~~開元年）の縁度にわたり、三階教の教えを禁止し、三階教の經典を焼きすてさせた。唐朝中期以後、三階教は中国でしだいに跡を絶ったが、一部分は日本や新羅（今の韓国と朝鮮）に伝わった。

敦煌文献中意外にもたくさんの三階教の經典が保存しており、吐蕃が敦煌を支配する時期の敦煌竜興寺の藏經目録上に、多くの三階教の經典が登録してある。日本の矢吹慶輝先生は敦煌と日本の經典を集めてきて、《三階教の研究》を著作し、おおまかに三階教の状況を復原した。思うに、もし敦煌の仏教文献が発見されなければ三階教の正確な研究もできなかったと思う。

遼遼で発見された中唐以後新たに翻訳した經論と經疏

安史の乱以後、河西地区は吐蕃によって占領され、唐朝はここを直轄管理できなかった。ゆえに、この時期に敦煌で新たに翻訳された經論と新たに編集された經疏は全く広範に中原地区へ伝わらなくなり、また世に収蔵されなかった。この經論と經疏は主に吐蕃支配時期に高僧曇曠と法成によって翻訳され著作された。

曇曠は涼州（今の甘肅武威）の人で、若い時、長安の唯識学最高学府の一つである西明寺で学問をしており、後に河

西に戻り仏教を布教した。吐蕃が東から西の河西地区を占領していたことによって、曇曠も西へ逃げる民衆と共に涼州から沙州（敦煌）へ移ってきた。この二人は身を戦乱の世に置きながらも著作をつづけ、曇曠は前後《金剛般若經旨贊》、《大乘起信論広釈》、《大乘起信論略述》、《大乘入道次第開決》、《大乘百法名門論開宗義記》などの著作を完成させ、また、吐蕃贊普（領袖）の頼みに応じて、《大乘二十二問》を著作し、贊普が出した問題にも答えた。曇曠は長安の法相唯識学説を敦煌まで運び、敦煌仏教に大きな影響を及ぼした。彼の著作は敦煌文献中に大きく写され証明され保存されている。

法成は吐蕃が敦煌を支配する末期に帰義軍節度使までやった高僧で、彼自身はチベット族であり、名を~~早謝觀釋~~、号を「大蕃国大徳三蔵法師」と言い、かつて前後甘州、沙州等の地で經典を講演し、翻訳をしており、敦煌文献中に彼は漢文からチベット語へ、チベット語から漢語へと仏教教典を残している。彼の著作は少なく、しかし集成したもの、及び彼の講義を聞いた《瑜伽師地論》の筆記本がある。法成の仏教学は曇曠の影響を受けており、また、印度の仏教教学も大量に紹介しており、のちの敦煌の仏教教学はみな法成の弟子たちによってつづけて行われた。

第四、敦煌仏教文献中、偽經の価値

偽經は中国の僧侶が著作や製造において、他人の名義を利用しているもので、主に北方で流行しており、中国民間社会の思想表現であり、民間仏教文献に属している。思想史の素材研究だけでなく、社会史の重要な資料の研究でもある。歴代仏教經典を整理する高僧が、できるだけ偽經を排除することによって、大量の偽經はみな失われたが、敦煌の僧侶たちはそのような高いレベルの仏学がないため、彼らは多く偽經典を写し、

保存した。これらの經典の多くは、唐以後の写本であり、また、当時世俗仏教発展の証明となった。

日本学者牧田諦亮先生の著作《疑經研究》（昭和44年、京都、臨川書店出版）の統計に基づけば、スタンインの収集した文献中主な偽經は、《救護衆生一切苦難經》、《勸善經》、《贊僧功德經》等 50 余种の種類がある。実は、牧田諦亮先生があげた以外にも敦煌写本中よく見られる偽經は、他に《父母恩重經》、《善惡因果經》、《高王觀世音經》、《閻羅王接記經》などがある。牧田先生の研究によれば、これらの偽經典の編纂目的の大体は六つの種類があり、すなわち、一つめは、統治者の意識によるもので、たとえば《宝雨經》（偽經）中につくられた部分である。二つ目には、統治者に対する政策の批判によるもの。例をあげれば、三階教經典であり、また《首陀羅比丘經》などもあり、これらの經典はつねに反逆者によって利用されている。三つめには、仏教と中国伝統思想の調和によるもので、《父母恩重經》や《孟蘭盆經》等がそれである。四つ目には、選ばれた教義に対する宣伝であり、末法思想の提唱や現実教団の《仏説般泥洹后比丘十變經》を批判するのがそれにあたる。他には観音信仰や地藏十王の信仰が流行した時に生まれた經典などがそうである。五つ目には、現実社会の中で、特定の人物名字の經典をもって、これらの人物の物語を利用し、ある種の宣伝仏教の目的を達成するものである。たとえば《高王觀世音經》などがそれである。最後に六つ目には、病氣を治すためのいのりによって作られた經典で、《仏説延寿命經》などがそれである。

これらの偽經の多くはみな中古時期に中国社会で人々が真実の思想への肖像を描いたもので、民間の信仰を理解し、民間社会を検査し、民間動乱の原因を揭示及び社会文化の影響に

対していくつかの信仰深く討論してくことに対して、すべて十分に重要な意義をもっている。たとえば、~~張其成~~張其成先生の《十王經 及び中世紀仏教の煉獄觀念の形成》中に示されたのはそれであり、少人数がやっと受けい れられるだけの教育機会の社会の中で、宗教 觀念の伝播はしばしば正式の經典と関わりなく、通俗の本文、儀式、絵画など芸術形式の伝播ルートを使用するものである。敦煌は多くの《十王經》の写しがあるだけでなく、また多くの絵図と図巻もあり、これらの写本形式も冊子を携帯するのに便利であり、この種の世俗宗教の民間伝播状況を反映している。

いくつかの偽經は現実の統治階級への脅威がとても大きいことによって、しばしば禁止 されることになり、多くは伝わってきていない。ある偽經は民間から出現、上品さに欠け正統の大藏經の外に排斥され、しだいに散失していった。敦煌で発見された偽經は多くは伝本がなく、ゆえに、重要なものとなっている。日本の寺院中にも多くの偽經は保存されており、近年来、日本ではつぎつぎに《七寺古逸經典研究叢書》を刊行し、そこには偽經の研究成果もしっかり含んでいる。

第五、敦煌の寺院文書の価値

厳格に言えば、寺院文書は仏教文献の類型には属さないのではあるが、敦煌の寺院文書の内容は十分に広範的なものであり、中国古代仏教發展史や仏教寺院の管理及び教団内部の社会状況を研究するために一つの真実の資料となっている。ここで簡単に紹介しよう。

敦煌の仏教寺院の文書は二種類に分けられます。一つは寺院行政管理の文書であり、もう一つは寺院の經濟文書である。寺院行政管理の文書で最も主要なものは《僧尼籍》、《授戒牒》、そして寺院の《社司轉帖》などである。寺院の經濟文書

の最も主要なものは《入破曆》、《契約》等である。これらの文書の中には当時の敦煌寺院の僧官体系と教団構成及び寺院の各種活動の状況をわりとはっきり残しており、研究を通じて、中古時期、敦煌の寺院の僧侶の地位はわりあい高く、人数は敦煌総人口の縁分の員以上を占めていたことがわかる。唐後期に敦煌の仏教寺院は全部で幾座ぐらいあり、一つの教団に属して管理されており、各級僧官が設けられている。吐蕃支配時期の僧官体系は：（上から）、

都教授 原副教授 原都法律 原法律 原都判官 原判官となっている。

帰義軍節度使統治時期の僧官体系は：

都僧統 原副僧統 原都僧政 原僧正 原法律 原判官となっている。

一系列の敦煌文書が表明しているのは、総管教団の機構は都司であり、当時の竜興寺に設置してあった。都司の下には来司、行像司、道場司、経司、灯司、功德司、修造司、倉司、羊司等が設置されており、その名称から判断すれば、これらの司はお布施の収入と支払、巡城行像、道場の設置、行事、燃燈の活動及び修造、寺院の倉庫、寺院の羊を放牧すること等に分かれて管理されている。

もしも敦煌寺院文書が存在していなければ、私たちは今日、当時寺院の管理状況が全く分からなかったであろう。

二つ目の寺院経済文書の中の《入破曆》は、敦煌寺院の毎年の収入、勘定書を作つてあり、「入」の意味は収入で、「破」の意味は支払いということである。この文献上には、敦煌寺院の各収入と勘定、数量が明確に記載されており、この中から、私たちは敦煌寺院が土地経営だけでなく、精米、油作り、高利貸し等の事業も同時に経営していて、さらには牧羊も兼ねてい

ることを知ることができる。

寺院の《契約》の中には寺院と牧羊人の契約がある。寺院内の経蔵、仏像、家具、衣類、器物に対しての文書が敦煌文献中にもたくさん発見されている。これらの文献は私たちが寺院経済を研究するのに欠くことのできない材料を提供してくれた。敦煌仏教寺院の実際情況と仏教戒律の対照研究をする時に、中国中古時代の仏教寺院は仏教戒律の要求からはなはだ遠いことがわかる。もし、敦煌文献がなければ、これも今日実際に体得するすべがなかったであろう。

つまり、敦煌の仏教文献は種類が多く、数量も膨大であり、さらに内容も豊富であって、私たちが仏教史、社会史などを研究するのに欠くことのできない貴重な資料であり、その価値もそれに値するものである。

（本文为 1984 年在日本大东文化大学、东洋研究所及岐阜圣德学園大学的讲演稿，原载《大东亚洲学论集》第 9 号，1984 年 1 月发行）

千古文化的百科全书

——漫谈敦煌文献

引摇摇摇言

摇摇打开中国地图，在甘肃省乌鞘岭向西至玉门关长达 1600 公里的河西走廊西端，有一座从公元前 166 年就开始建设的城市——敦煌。在敦煌市东南 80 公里处，有一座由沙砾堆积而成的并不很高的山——鸣沙山，鸣沙山对面，是一座与之相对的赭色石山——三危山。两山周围则是数百公里的戈壁荒漠，唯独在两山之间的鸣沙山峭壁之下，有一片珍珠般的绿洲，这便是鸣沙山前长约 5 公里的大泉河岸边的树丛。在这片小小的绿洲之中、在鸣沙山的崖壁之上，错落有致地布列着 90 个佛教洞窟，这就是被联合国教科文组织列为“世界遗产清单”的敦煌莫高窟。

366 年（东晋中期），一个名叫乐僔的和尚来到这里，在晚霞映照下，三危山熠熠生辉，乐僔以为这是佛光显现，于是，他在鸣沙山崖开凿了第一座石窟。此后千余年，数代高僧大德、官员百姓，至此开窟供养者不断，石窟最多时达千余个，由于风化坍塌，如今只剩 90 窟。这 90 窟，形制各异，大小不一，窟内共有彩色泥塑 1500 尊，彩色壁画 45000 平方米，按画高 1.5 米计算，壁画总长可达 13 公里，这里是独具特色的世界古典艺术宝库，也是世界文化史上罕见的佛教艺术中心。不知有多少僧俗、游客对莫高窟叹为观止，备感神奇。

清朝光绪二十六年（~~1900~~ 五月二十六日，有一件更为神奇的事件震动了全世界，在莫高窟的现编号 ~~172~~ 号窟内，发现了一座暗窟，打开窟壁，发现窟内藏有沉睡了将近 ~~900~~ 年的四五万件六朝、隋、唐、五代、宋初的写本、刻本文书和大量绢帛、法物，这就是举世闻名的敦煌文献。藏此无价之宝的暗窟被编为 ~~172~~ 号洞窟，人们通称它为藏经洞。

藏经洞的发现，距今尚不足百年，关于其发现时间却有二说。一种认为是在光绪二十五年，即 ~~1899~~ 年。此种说法源于发现藏经洞的道士王圆箓的墓碑。此木质墓碑至今犹存，被嵌于莫高窟前王道士的墓塔上。此碑立于民国二十年（~~1931~~）王道士去世之后。王道士名圆箓，祖籍湖北麻城，年轻时当兵，后至酒泉，出家为道士。他又从酒泉来到佛教圣地敦煌，在莫高窟建一道观——太清宫，以此为“栖鹤伏龙之所”。当地人称太清宫为下寺，寺址距莫高窟藏经洞仅有咫尺之遥，东西毗邻。据王道士碑文记载，王圆箓苦心募钱，尽力经营太清宫，一天，他用流水疏通三层洞沙，使沙砾裂开一孔，仿佛有光，于是，王道士打破洞壁，发现一个小洞，豁然开朗，洞内藏唐经万卷，古物多种。见者惊为奇观，闻者传为神物。此光绪廿五年五月廿五日事也。

王道士的墓碑由其徒子徒孙所立，立碑时距藏经洞发现之时已过 ~~34~~ 年，碑文中所说他以流水疏通洞沙，壁裂一孔，仿佛有光等等也不可信，王道士不可能从太清宫挖地洞至藏经洞，即使如此，也不可能见洞中有光，因洞在里面，光在外面，可见碑文与实情不符，墓碑有虚构、浮夸之辞。由此看来，碑文所载藏经洞发现的时间也不一定准确无误。

目前学术界公认的藏经洞发现时间是光绪二十六年，即 ~~1900~~ 年。此说最早见于当时的甘肃学台叶昌炽所写的《缘督庐日记》癸卯年第 ~~15~~ 卷。该书中说藏经洞发现于庚子（~~1900~~）孟夏，叶昌炽记此事之时，仅距藏经洞发现 ~~34~~ 年，因此，较为可

信。另外，光绪三十二年（1906）敦煌莫高窟立有《重修千佛洞三层楼功德碑记》，这个碑中也说藏经洞发现于庚子年，当时，刻碑者与王道士有缘相见，此说很可能源于王道士之口。因此，人们相信，藏经洞发现于 1900 年。

更令人们确信无疑的是王道士的《催募经款草册》这篇文书，该文书现存敦煌研究院，以王道士名义书写，内容是上报催要经款，其中说，（光绪）二十六年五月二十六日清晨，忽听天炮响震，山裂一缝，同工人用锄挖之，出现佛洞一个，内有石碑一个……内藏古经数万卷……王道士所说，虽有故弄玄虚之嫌，但其所记发现之时间当属具体而可信。

至于藏经洞发现的过程，还有一说，虽不可详考，但也有可信之处。据说，王道士曾经雇佣一个姓杨的写经生在 1900 号窟内甬道中抄写经卷，杨某边抄经边吸烟，以草绳点烟，草绳快燃尽时，再续一根，同时将未燃绳头插入洞壁中，年长日久，不见洞壁裂缝填满，以手击壁，闻到空墙之声，于是打开了藏经洞，发现了稀世珍宝——数万卷敦煌文献及其他法物。

不管怎样，敦煌文献的发现都是神奇的，神奇之中，我们很容易确定其发现的确切时间。然而，藏经洞为什么被封闭起来？何时藏入了这些经卷、法宝，却是众说纷纭，至今仍是千古之谜。

据敦煌学家考证，藏经洞是附属于 190 号石窟的小洞，长不足 1 米，壁高不足 1 米，是主持 190 号窟的唐朝大和尚洪誓（辩）的影窟，就是为纪念洪誓而建造的石窟。洪誓俗姓吴，曾得到唐王朝的褒奖，是著名的佛教大师，因此，建造了纪念他的影窟。那么，影窟为什么又成了藏经洞呢？又为什么把它封闭起来了呢？对此，没有可信的文字记载，是一桩历史公案。近百年来，人们借用各种旁证，提出种种假说，试图解开藏经洞封闭之谜，但至今未成定论，各种说法极多，综合起来有如下数种：

第一种说法认为，**11世纪**前半期，大致在 **1038年**，西夏人（党项族）兴起于西北，占领了敦煌，莫高窟的僧众畏惧外寇侵掠，将经卷仓皇藏匿，封闭洞窟。最早提出此说的是到敦煌来探险并劫走了一大批敦煌文书的法国人伯希和，他的理由是藏经洞中经卷的纪年最晚的是在 **1056年**（宋至道年间）以前，而且，经卷中未发现西夏文文书。中国部分敦煌学者及英国的探险家斯坦因也主张这种说法。

第二种说法认为，由于伊斯兰教东传，大肆破坏佛教艺术，信仰伊斯兰教的哈拉汗王朝在宋朝绍圣年间（**1113年—1125年**）向宋朝提出攻打西夏，得到允许，这一消息引起佛教徒的恐慌，因而封闭了藏经洞，以采取保护措施。若是如此，则封洞时间当在 **1113年—1125年**间。

第三种意见认为，由于元初成吉思汗西征，信任道士邱处机，与佛为仇，毁坏佛寺，迫僧为道，寺中的和尚便封闭了经卷，以免遭浩劫。此说主张藏经洞封闭于元朝初年。

还有人依据文献或文书推测藏经洞的封闭时间和原因，但都难以用直接材料加以证实。对于藏经洞封闭的大致时间，多数学者已推断为 **11世纪**，确切时间还需进一步挖掘旁证材料，得到确认。至于封闭的原因，则需通过更大的努力，才有可能揭开这个千古谜底。

在人们千方百计地探索藏经洞封闭之谜的同时，让每一位中国人痛心的是，藏经洞内的数万件文献、法宝，绝大多数已流散海外，有些经卷甚至身首异处，难以拼合。

敦煌遗书发现后，西方国家的“探险家”、“考察队”接踵而来，用各种方式获取这批珍贵文物。最先来到敦煌对藏经洞文物下手的是俄国商人库库什金，**1893年 12月**，他首先从敦煌骗购了两驮子多种文字的写本和绘画，这两驮子写本辗转成为今天俄藏敦煌文献的来源之一。两年之后，**1895年 12月**，英籍匈牙利

利人斯坦因闻风来到敦煌，利用欺骗手段，用金钱诱惑王道士，结果，以 缘块马蹄银（约值 缘两白银）贿通了王道士，从 缘月 缘日起，用了七个晚上，挑选了完整的长卷写本 猿余卷，残破者 猿余卷，还有不少印本，共计装了 圆箱，另有绘画、织绣 缘大箱，通过印度运往伦敦不列颠博物院，并在伦敦举办了这批价值连城的文物展览，英国人见到来自中国的千年古物，无不叫绝，英国政府也因此授予斯坦因爵士勋章。就是这个斯坦因爵士，缘年他到新疆做第三次考察时，又在敦煌用 缘两银子买去了 缘余件写经，足足装了 缘大箱运往伦敦。

缘年，法国汉学家伯希和听说斯坦因从中国劫得鸿宝，马上来到敦煌，凭他那深厚的汉学功底，在敦煌藏经洞中整整蹲了三个星期，从 猿月 猿日至 猿月 缘日，伯希和夜以继日地把藏经洞的所藏文物略作甄别，分为凡品与精品二类，将精品席卷而去，这批文书现藏巴黎国立图书馆，各种文字的文献多达 猿卷以上。伯希和在带走大量文献的同时，也带走了一些精美的佛画等美术品，现大部分藏于卢浮宫和基迈博物馆。

直到 缘年，伯希和携带少量文书，从越南河内赴北京，在六国饭店举办了一个小型展览会，至此我国学者罗振玉、王仁俊、蒋斧、董康等看了伯希和的展览后，方知敦煌发现了千年宝藏。他们十分熟悉这批文物的价值，立即奏书至清政府学部，学部于当年 愿月 缘日发电报给陕甘总督，令陕甘总督查验千佛洞书籍及造像、古碑，“勿令外人购买”，殊不知这时已有大批敦煌宝物流散于英、法、俄国，并有部分经卷、佛画由肃州巡防兵而出家为道士的王圆箓送给了敦煌县令汪宗瀚，汪氏正以此为礼品送给他人，少量的敦煌文献已流散于官场和民间。

陕甘总督接到学部电令后，查得藏经洞所余文献还有 缘多卷，他们按照命令，将这 缘多卷文献用畜力车运往北京，交到李盛铎处。李盛铎面对这批劫后的无价之宝，爱不释手，精

心挑选了若干遍，将价值较高的部分卷子据为己有，为了凑数，他竟然将部分长卷一撕为二或断为三节，使这批宝藏遭到不可挽回的极大损伤。这部分被李盛铎挑选后的文书，现藏中国国家图书馆分馆中。

敦煌文献遭到的厄运还不止如此，日本的大谷光瑞探险队、俄国的奥登堡、美国人华尔纳等，也都先后来到敦煌，参与了收集、盗买这批宝藏的活动，致使敦煌文献分藏于许多国家的图书馆和博物馆、美术馆及个人手中。

值得庆幸的是，各个国家都加强了对敦煌文献的保护与整理研究，全世界许多国家都兴起了敦煌学热，敦煌学已成为一门国际显学。据整理研究的结果表明，目前国内收藏敦煌文献数量最多的是中国国家图书馆，共有 5000 号以上。英国伦敦大英图书馆藏 1000 号；法国巴黎国立图书馆藏 2000 号以上，其中汉文卷子 1000 号，藏文卷子约 1000 号；俄罗斯圣彼得堡亚洲民族研究所藏 1000 号；日本人橘瑞超收藏 1000 号。此外，中国的旅顺博物馆藏 100 卷，甘肃省图书馆藏 100 余卷，甘肃省博物馆藏 100 件，敦煌研究院藏 100 件，敦煌市博物馆藏 100 卷，其中汉文卷子 100 卷，藏文卷子 100 卷，西北师范大学历史系文物室藏 100 件，上海博物馆藏 100 件，天津艺术博物馆藏 100 件以上，台湾中央图书馆藏 100 件，台湾国立历史博物馆藏 100 余卷。国内的部分高校及文博部门还有少量收藏。国外的英国印度事务部图书馆还藏有 100 卷古藏文文书，日本大谷大学藏有 100 卷，龙谷大学 100 卷，日本中村不折藏 100 卷，其他不知姓名者藏 100 卷，丹麦皇家图书馆东方部也藏有 100 卷敦煌遗书。据悉，台湾一些个人收藏家、台湾中央研究院历史语言研究所、英国牛津大学金德利图书馆、英国皇家亚洲协会图书馆及德国柏林科学院、韩国汉城博物馆、日本大谷文书中都有数目不详的敦煌文献。印度德里博物馆还藏有一些敦煌发现的藏文文书。瑞典、奥地利等

国也有少量敦煌遗书收藏。实际上，到目前为止，还未统计出敦煌文书的准确数目，但就现在所知，总数不下 10 万件。

在学术界，常将 20 世纪末 21 世纪初河南安阳甲骨文的发现、居延汉晋简册的出土、明清内阁大库档案及敦煌文献的面世，称为“四大发现”，在这四大发现之中，敦煌文献却以它数量多、范围广、内容富、价值高而备受国内外学术界的重视。

就敦煌文献的内容而言，除了有大量的佛教经典、寺院文书之外，又有道经、道书、摩尼教、景教、祆教等多种宗教资料；至于儒家的经史子集、文学方面的诗词歌赋、教育方面的童蒙课本、社会文书户籍、账簿、医书、药方、占卜、历法、契据、信札、书仪简直是无所不及。就文字而言，汉文文书占绝大多数，但又不乏大量的古藏文、梵文、康居文、于阗文、龟兹文、回鹘文、突厥文及多种西域古语文文献。有人将敦煌文献喻之为“中古社会的写照”，也有人说敦煌文献是“学术的海洋”，我认为它是中国千古文化的百科全书。

一、宗教经典齐面世 补缺校勘价值高

在两千年的中国文化史上，留下了数不清的多种宗教痕迹，然而对中国人影响最大的莫过于佛教、道教及儒教。在数万卷的敦煌文献中，佛、道、儒三教的经典及论书也就自然占据了绝大多数，由于莫高窟是丝绸之路上的佛教圣地，敦煌经卷中的佛教文献也自然数量最多。

敦煌佛教遗书

在 10 万多件敦煌遗书中，有人统计有关佛教的经卷约占全部卷子的 2/3 左右，因此被称为“佛教遗书”。

佛教由印度的乔达摩悉达多创立之后，经典一日繁于一日，早在古代就已分门别类，按类收藏。就大类而言，佛教经典共分为经、律、论三部分。所谓经，是指佛说的经典；律是指佛教的戒律；论则是佛教论书。这三类佛教经典被称为“三藏”，如果某位佛学高僧精通佛经、佛律、佛论，即可称其为“三藏法师”。

佛教自西汉末年（公元前后）传入中国，到敦煌藏经封闭之时的 5 世纪，已逾千年，不但印度的佛经已译为汉文，更有诸多中国高僧的著作问世，同样被列于佛典之中，大大丰富了佛教典籍。尤其是隋唐时期，全国有僧尼几十万，高僧大德层出不穷，他们或西行求法，或著书立说，或潜心译经，与此同时，也就创立了许多宗派，各派观点不同，互相论争，又演出许多经论，使佛经的数量在隋唐五代时陡增。

百科全书式的敦煌文献，首先是一部佛教经典的百科全书。几万卷的佛教遗书，不但各种佛教宗派的经、律、论典籍齐全，甚至不少于现存各种版本的佛教全书——《大藏经》。尤其是许多早已失传、为世人所不知的所谓“藏外”古佚佛经，在敦煌文献中多有发现，这更使这批千年前的古写本和少量刻木文书成为至宝，价值不可估量。经过近百年来中外学者研究、考证，目前已知敦煌文献中的“藏外”古佚经有 300 多种之多，其中有许多佚经早已在印度和中国失传，如《大乘入道次第》、《大乘四法经论广释开决记》、《大乘稻芊经随听手镜记》、《佛说延命经》、《诸星母陀罗尼经》、《萨婆多宗五事论》等等，不胜枚举。至于一些已被历代大藏经收录的《大般若波罗蜜多经》、《金光明最胜王经》、《维摩诘所说经》、《大乘无量寿经》等，在敦煌文献中更是多有发现。据统计，敦煌经卷中《金刚般若波罗蜜经》保存最多，共有 500 多件以上，《妙法莲华经》其次，该经的第 15 卷、第 16 卷都达 200 号以上，第 17 卷超过 200 号。由于这

些佛经抄写年代较早，可以用来对传世本佛经的校勘，其价值极高。特别是其中有一些有梵文原经的佛典，更是世所罕见，如法国巴黎收藏的伯希和 1005 号、1006 号、1007 号内的《般若经》、《金光明经》以及 1008 号的《妙法莲华经》等，即属这类在世界上难以找到的佛经。这些佛经的发现，可以修正古译本的不足，能使今天的佛学研究者更正确地认识经文的原意。

敦煌佛经的价值还在于抄经时留下了大量的写经题记，其内容十分丰富。如中国国家图书馆藏的一件编号为“闰”字 100 号的佛经题记中记载：此经先后译过 6 次，第一次翻译的是东汉灵帝时的严佛调，他在洛阳白马寺译了两卷，译为《维摩诘经》；第二次是三国时吴国支谦译成《维摩诘所说不思议法门经》；第三次是西晋武帝时竺法护在洛阳译出，名为《维摩诘所说法门经》；第四次是东晋惠帝时西域沙门竺法兰于元康六年在洛阳译成三卷，名叫《毗摩罗诘经》；第五次是后秦姚兴弘始八年鸠摩罗什在长安译此经成三卷，名为《维摩诘所说经》；第六次是唐朝三藏沙门玄奘于贞观二十一年（647）在长安大慈恩寺译的，译为六卷，名称是《无垢称经》。六次译经，吴、后秦、唐三朝译本留传下来，其余均佚。这样的题记为我们研究佛教传入中国的情况及佛教在历代的发展、本部佛经翻译状况及翻译者的籍贯、对于研究中原与西域的佛教交流，都是十分珍贵的第一手资料。

再如藏于英国的斯坦因 1009 号《宝雨经》残卷题记记载，这部经是达摩流支这个僧人在武则天长寿二年（693）翻译的，这是这部佛经的第三个译本，这个译本中多了一段“佛授记”，内容是说佛授予一个女人在东方称帝的故事，卷末题记中还注明“大白马寺大德沙门怀义监译”。这个监视译经的怀义，就是女皇武则天十分宠信的僧人面首薛怀义，由此推测，《宝雨经》中的“佛授记”很可能是薛怀义等人为了讨好武则天故意加上去

的。武则天特别尊信佛教，尤其信仰《宝雨经》，她在位时曾在全国各地建立大云寺，念诵《宝雨经》，为自己当女皇寻找宗教根据，其实与薛怀义译经有关系，若不是敦煌文献中保存有这样的题记，其中的奥妙我们就会难以明晓了。

敦煌佛教文献中有关佛教史的典籍就更多了，其中最突出的是有关禅宗史的著作。禅宗是唐代形成的一个具有中国佛教特色的宗派，佛教出现禅宗，标志着佛教中国化了，禅宗是中国佛教中最为重要的一个宗派。禅宗从唐代起分成了南、北两宗，叫做南禅、北禅，南禅以慧能为正统后，早期禅宗史和北宗禅的情况便逐渐被淹没了，后人无法了解其产生及演变情况。在敦煌文献中一下子发现了许多与此有关的资料，总共有几十号文书，如《楞伽师资记》，明确记载了北禅的世系：神秀——玄奘——慧安——普寂。同时发现了北宗创始人神秀的著作《观心论》，对于弄清中国佛教史的大是大非问题至关重要。至于文献中有关禅宗创始人慧能的资料，更是十分丰富。从20世纪二三十年代起，中国和日本学者便利用这些材料，写出了许多研究著作，取得了丰硕成果。值得一提的是，这些禅宗文献，除有汉文卷子外，敦煌文献中还有大量的古藏文译本，有的禅经由梵文直接译成藏文，有的从汉文译成藏文，这不仅表明汉地佛教的禅宗传入了藏人之中，也说明了藏汉佛教交流、融合的真实情况，这种资料的宝贵是不言而喻的。

敦煌文献中发现的大量佛经，是很零乱的，即使在当时封藏时是有次序、有编号的，但由于前述的发现过程的混乱，今天已难以恢复原貌。值得庆幸的是，敦煌佛教文献中存有不少的佛经目录。其中既有当时全国性的目录，也有藏经目录、佛经卷帙目录、检勘目录、流通目录、转经目录、乞经目录、配补目录、写经目录等。据考证，全国性目录为南朝齐、梁时编撰的，中唐时已失传，但在敦煌藏经洞发现了，对于搞清南朝时佛经翻译、编

目情况，此目录就显得十分重要了，这类文书现有一件藏于法国，编号为伯 2625 号，另一件藏于英国，编号为斯 1024 号。

佛经目录中的藏经目录，是敦煌某个寺院的藏经目录，这个寺院很可能是三界寺，据遗址考察及文献研究结果表明，自西晋至元代，敦煌地区共有 100 多所寺院，其中僧寺 70 余座，尼寺 30 余座，石窟寺 10 余处，兰若 10 余处，在唐代敦煌香火正旺时，较大的寺院有大云寺、灵图寺、龙兴寺、开元寺、报恩寺、莲台寺、金光明寺、永安寺、乾元寺、兴善寺、永寿寺、永康寺、禅定寺、三界寺，净土寺等十几所，其中，三界寺的地位极为特殊，寺内藏经最多，其他寺院常去三界寺借经抄写或念诵，因此出现了检勘目录、流通目录，转经目录及乞经、配补、写经目录等这些目录，活灵活现地反映着千余年前的敦煌僧众围绕佛经所进行的各种活动，如写经、转经、为丧家诵经、校点藏经、配补整理佛经等等，可以说这些经录是当时佛徒社会某一生活侧面的真实写照。

令人赞叹的是，敦煌佛教文献中的目录，在类目设置及编纂体例上都有独到之处，它所建立的体系与我国现行的几部图书分类法有许多相通之处，尤其是其中全国性佛典目录在中国目录学史上占有十分重要的地位，至今仍有借鉴意义。

道教经卷

道教产生于东汉前期，源于先秦时代的道家思想，可称得上是我国土生土长的古老宗教。然而，由于道教提倡修炼升仙，长生不老，但在现实生活中人人都会变老而死，故道教的信仰者不如佛教人多势众，因为佛教主张六世轮回，死可复生，认为“死”是圆寂，如果死者一生行善，死后可进入西方净琉璃世界，还可再生作人，因而信者如流，在中国魏晋南北朝隋唐时期及至清代，信佛者远多于奉道者。

唐代稍有不同，由于唐朝帝王姓李，道教尊奉春秋时道家创始人老子李耳为教主，唐朝皇室又标榜帝姓李氏为老子后裔，故一度提倡尊崇道教，压抑佛教，佛、道之争不绝于唐。在这种历史背景之下，唐代的佛教在斗争中几次失败，但皆很快恢复，势力仍在道教之上，敦煌佛教文献中绝大部分都是唐代的作品，便是最好的说明。与此同时，由于统治者的大力提倡，道教也在唐代获得较大发展，不少道教遗书发现于敦煌藏经洞之中。

据中外学者调查研究，敦煌文献中保存的道教经卷约有 缘园号左右，绝大部分是初唐至盛唐即 远愿年至 苑苑年的写本。最著名的道教经卷就是老子的《道德经》，这是道教最主要的经典，被认为是老子李耳所著，又称《老子》。包括道经和德经两部分，约 缘园园字左右，敦煌文献中不仅发现了多件《道德经》原文，而且保存各种注释版本的《道德经》，其中有《河上公注》、《想尔注》、《李荣注》、《成玄英义疏》，尤其珍贵的还有唐明皇李隆基的御注及疏释。这些注释《道德经》的作者，时代不同、身份各异，他们对该经的不同注释，体现了不同时代的信教者对道教的根本观点，是今天研究中国古代宗教史、思想史不可缺少的重要文献。

与佛教文献不同的是，敦煌道教文献中发现了各种《道德经》的题解，如《老子道德经序诀》（现藏英国及法国各一件，斯 苑缘号，伯 圆园苑号）、《老子道德经开题》（法国伯 圆缘苑号）、《玄言新记明老部》（法国伯 圆缘圆号）等。这些文献比《道德经》的注释更系统、更完整地阐述了《道德经》的义理，对于千余年后的今人理解道家经典具有重要作用。

除《道德经》之外，其他道教经典在敦煌文献中也有发现，如《老子化胡经》、《太平经》、《洞渊神咒经》、《太玄真一本际经》及各种上清经、灵宝经等，应有尽有，不一而足。

道教发展到宋朝，一些学者开始将重要道经选编入藏，刻印

了道经全集《道藏》，与佛经全集《大藏经》一样，保存了主要的经典。但由于《道藏》成书后，未入藏的道经道书便开始不受重视，许多经书逐渐散佚，以致失传。谁也不曾想到，封闭了千年的敦煌藏经洞中，竟然发现了许多未入藏的道经道书，这不仅可以直接补充《道藏》之不足，又可以从中进一步探讨道教的发展史及其思想演变，甚至可以作为研究中国佛教、道教关系史的材料。如《老子化胡经》便是一件《道藏》外的道经，其作者原为西晋道士王浮，他著此经的目的是为了诋毁佛教，称佛教信徒为胡，老子感化了他们，通过宣扬老子化胡之说，抬高道教的地位。此经问世后，随着佛、道地位的起伏变化，不断遭到佛教徒反对而被禁止流传，一些道士不甘心失败，屡次重新著作该经，其实后著者皆为伪经，到了元代至正十八年（1358），政府下令，将道教的伪经全部烧毁，《老子化胡经》从此便在中土彻底亡佚，直到 1900 年敦煌文献发现后，世人才又重新见到此经，实在可喜可贺。其实，敦煌写本《老子化胡经》也是伪作，但它伪作于唐朝开元、天宝（唐玄宗时）之后，可谓是虽伪价高。这部道经编纂了许多离奇故事情节，用以压制佛教，例如故事中说老子命令尹喜骑着月精，降到了天竺国，然后进入白净夫人口中，白净夫人生子，名叫悉达，即悉达太子，他舍弃太子之位，入山修道，成为佛陀。这个悉达太子就是佛教的创始人释迦牟尼。这段故事是说释迦牟尼佛陀为尹喜的后身，尹喜为老子派往印度，因此，道教远在佛教之上，释迦牟尼佛也是老子的徒弟。这个故事虽然离奇或者说荒诞不经，但它却体现了道教与佛教斗争的一种策略和技巧。

《老子化胡经》中还讲老子在中国教化天人，授孔丘仁义等法，就是说孔子的仁义德道也是从老子那里学来的，儒家也是道家的徒弟。经中又讲老子从真寂境飞入西那玉界苏邻国中，降诞王室，出为太子，舍家入道，号为摩尼。这就是说摩尼教也低道

教一等。《老子化胡经》最后说三教混齐，同归于我，就是说佛、儒、摩尼等教同归于道教。

尽管唐代道教进行了苦苦的斗争，但终因其长生不死的主张，使很多人难以置信，于是，人们纷纷遁入佛门，以求解脱，唐后期正度僧尼竟达 40 万以上，远非信道者可比。

敦煌道教文献中，除了道经之外，一些符篆、道书、道文，也多有发现。符篆也叫符字、墨符、丹书，是道教创造的一种笔画屈曲、似字非字的图形，道教认为这种符篆可以用来遣神役鬼，镇魔压邪。早期道人曾以符篆为人治病或驱鬼。后来，道教专有一派人盛传其法，被称为符篆派。历代帝王也有受其影响，亲临道坛受符篆者。到了隋朝，道士所编纂的符篆书共有 15 部，15 卷，宋朝人编成的《道藏》也有载录，但并不全面，隋代的符篆很多已不传，有的有符篆图形而无释文，有的有释文而无符篆，又是敦煌文献填补了一些空白，文献中有符篆的写本几十件，为研究中古时期的道教提供了宝贵资料。

敦煌发现的道教经卷全部是手写本，加上多为盛唐以前作品，因此道经用纸十分优良，质地上好，多用染黄，墨色、字迹都为佳品，这说明唐代造纸技术的水平很高，反映了唐代经济文化的繁荣，也表明了盛唐以前皇帝提倡道教，道教地位较高。要注意的是，敦煌道经卷子的背面多写有佛经，一张卷子，佛、道双现，可谓奇特。其实，这种情况在敦煌文献中并不稀奇，有的一纸经卷，上面有各种宗教经典甚至多种世俗文书，原因是什么？研究者认为，这是由于唐后期敦煌被吐蕃（藏族祖先）所占领，敦煌与中原王朝的道路不通畅，敦煌地区纸的来源困难，于是便用经卷背面书写其他内容。另一个原因是，敦煌为佛教圣地，唐后期道教地位下降，因此把道经拿来写佛经。这不是推测，在现藏英国的斯 1085 号文书上就有这样的反映。这件文书正面是道家的祈福文，背面是佛典流通目录，中

间有僧人写的八个字：“道士文书，并无用处”，足以说明道教地位的下降。

儒家经典

人们往往习惯称佛、道、儒为三教，其实，作为社会意识形态之一的宗教，除了有一定的信仰之外，还应具备由信教者组成的宗教组织、专职教务人员和教阶体制，作为宗教应形成自己的教义信条、神学理论、清规戒律和祭仪制度等。儒家作为一种思想体系，自成一家，在许多方面，具有宗教的特点，但严格说来还不具备宗教的全部特征，故应称其为儒家。

儒家创始人为孔子，儒家是先秦时期诸子百家中最重要的一种学术流派，它在汉初时还不如道家思想受到重视。但是，自从汉武帝“罢黜百家”、“独尊儒术”以来，儒家思想身价陡增，儒家经典成为历代封建王朝取士选能的基本内容，也成为一切士大夫的必读之书，所有企盼学而优则仕的读书人，都必须手捧儒典，苦读不辍，甚至连中国的佛、道之徒，启蒙入学，也必须阅读《论语》、《诗经》、《尚书》等儒家著作。

从汉代起，随着对河西走廊的开发，儒家经典也传到了敦煌。魏晋时期，中原板荡，河西地区相对安定，因此，许多在中原战火中被焚毁的文化典籍，在河西却完整地保存下来。隋统一后，河西地区与内地联系加强，南朝的典籍及中原新修典籍也传到了敦煌。因此，公元600年偶然打开的敦煌藏经洞中，一些重要的儒家经典，如《易经》、《诗经》、《礼记》、《春秋》、《论语》等都有发现，而且多是六朝和唐代的手写本，总数达 500 卷以上，其中又以《尚书》、《论语》、《诗经》数量最多，学术价值最高。

《尚书》是中国古代商周时期的历史文告和追述古代事迹的著作汇编，是研究中国商周奴隶制社会历史的重要资料。此书相

传为孔子编选而成，在中国两千多年的封建社会中，一直被奉为治国安邦的重要经典，在儒家五经《尚书》、《诗经》、《周礼》、《易经》、《春秋》中地位最高。但是，最早的《尚书》原本，早在秦始皇焚书坑儒之后便已失传。西汉文帝时，济南伏生口授《尚书》二十九篇，由晁错用隶书记录下来，被称为《今文尚书》。汉武帝时，鲁恭王拆孔子的住宅时，又得到一部用蝌蚪文书写的《尚书》，孔子后代孔安国依据《今文尚书》加以校订，把《古文尚书》之蝌蚪文改为隶书，此本被称为《隶古定尚书》。但孔安国的这个本子又很快失传，直到东晋元帝时，才有一个叫梅颐的人献《古文尚书》，但梅颐所献为伪作，只是其中保留了孔安国“隶古定”的原貌。可是到了唐天宝三年（754），唐玄宗召集贤殿学士卫包改定《古文尚书》为唐写本，并把旧本藏之于秘府，世间从此再也未见《隶古定尚书》了。有人根据唐朝其他书目考见《隶古定尚书》，得到了十分之一的内容，但到北宋又荡然无存了。

由于《尚书》版本的演变，使传至今日唐代改定的《尚书》错误极多，尤其是对其内容解说纷纭，莫衷一是，给历代研究者和校勘、考据学家增添了不尽的麻烦。然而，万幸的是，敦煌文献中保存了六朝和唐初的《尚书》写本，其中最重要的有六朝写本《古文尚书篇目》（伯3848号）、《古文尚书·夏书》（伯3848号）、初唐写本《古文尚书·尧典》（伯3848号）、《古文尚书·禹贡》（伯3848号）、《古文尚书·商书》（伯3848号）、《古文尚书·顾命》（伯3848号）等。这些手写本文书是今天我们所能见到的最古的版本，对于纠正现存《尚书》中的错字、错句以及由此产生的各种注疏中的谬误，具有极高的价值。

《论语》是孔子的语录。孔子死后，他的七十二弟子将他的话整理成书。东汉时，《论语》被列为“七经”之一，许多学者

如孔安国、郑玄等都为《论语》作注。三国时的大学者何宴又集各家古注为一书，编成了《论语集解》。隋唐以后，各家注本逐渐失传，宋以后《论语集解》也已亡佚。为了弥补这一损失，清人马国翰等曾潜心搜集各家注文，把能找到的一段一段注文收在《玉函山房辑佚书》中，但仍有很多缺佚内容。特别是东汉经学大师郑玄的《论语郑氏注》，在这本辑佚书中收录的不及原书的百分之一。令人兴奋的是，敦煌藏经洞发现的文献中，较好地保存了源件唐朝人手写的《论语郑氏注》，它们是现藏于法国巴黎的伯 044号、藏于英国伦敦的斯 1033号、斯 1034号以及日本收藏的一件文书。此文献的发现，无疑又填补了《论语》研究资料的一大空白。

至于何宴编辑的《论语集解》，在敦煌文献中保存的就更多了，据统计多达六七十件，而且绝大部分是中唐写本。此外，敦煌文献中的《论语皇侃疏》（伯 2554号），是现存最古的论语疏。此疏的作者皇侃为南朝梁朝人，他总结了梁朝以前 经学家对《论语》的注疏，考证其得失，分辨其异同，编成《皇侃疏》，梁朝以前对《论语》的各种疏义，也完全靠此书得以保存。但是，自从邢昺在宋朝初年奉皇帝之诏为《论语》作新的注疏后，《邢昺疏》被列于学官，《皇侃疏》逐渐式微，至南宋时失传。直到清朝乾隆年间，余萧客才又把散见的《皇侃疏》辑录成卷，但该辑本十分粗糙，错误之多，不可言状。大约与此同时，我国学者也从日本得到了唐朝时传入该国的《论语皇侃疏》，并将其收录在《四库全书》中，但这个版本已经被日本人删削篡改，远非原貌。幸好敦煌本《皇侃疏》发现，才订正了《四库全书》中《论语皇侃疏》的许多错误和舛漏之处。

敦煌文献中保存的儒家经典，《诗经》也是数量较多、价值较高的一种。据不完全统计，共有 100件左右，而且全部是六朝和唐代写本，其中有郑玄注释的《毛诗故训传》和徐邈撰写的

《毛诗音》，此本被我国近代学者和当代学者所重视，已经在校勘中发挥了不可替代的作用。如《诗经·齐风·东方之日》这首诗，在今日流行本序文有“刺衰也”，其意十分难解，敦煌本此诗序文为“刺襄公也”。很显然这是在《诗经》流行过程中，把“襄”字以形误写成了“衰”字，后人又不得其解而去掉了公字，遂成大错。敦煌本《诗经》的价值，由此可见一斑。

《毛诗音》的作者是南朝人徐邈，此书是关于《诗经》音读的著作，但该书在唐宋之际亡佚了。清朝人费尽力气辑录徐氏该书，但仅得 1000 余条。敦煌文献中不仅发现了《诗经》的注疏著作，也发现了徐邈所撰的《毛诗音》，这件文书虽然是残卷，仅存 200 行，（现藏法国一件，伯 2722 号，英国一件，斯 1000 号）但却保存了音义近千条。这又大大地丰富了《诗经》以及音韵学研究的第一手资料。

除了以上扼要介绍的几部儒家经典外，敦煌文献中还有若干儒家重要经典，它们是：《周易》、《礼记》、《春秋左氏传》、《春秋谷梁传》、《孝经》等，这些文献一般都书写工整，纸质优良，每部经典都不止一个写本，它们基本上全部分藏于法国和英国。其在校勘、训诂、辑佚等方面的价值，也如前述诸书一样，实在是不可缺少。

摩尼、景教、祆教资料

对于这三种宗教，人们也许还不大熟悉，有必要在介绍敦煌文献有关资料之前，对宗教本身做些介绍。

摩尼教是 3 世纪时，由波斯人所创立的一种宗教，在中国也曾译作“明教”、“明尊教”、“末尼教”、“牟尼教”。因创立者为摩尼而取此教名。该教实际上是吸收了基督教、佛教及其他宗教思想而形成自己独特的信仰。该教在六七世纪时传入今新疆地区，武则天延载元年（695），波斯摩尼教高僧拂多诞来到长安

(今西安)，开始在汉地传播摩尼教。居于漠北的回鹘民族曾定此教为国教，唐代宗大历三年（768），应回鹘之请，代宗下令在首都长安建立摩尼教大云光明寺，随之又在长江流域几个州及河南府、太原府等地立寺，一度有所发展，但依附于佛教。唐武宗会昌五年（845）灭佛时，摩尼教遭到打击，宋代摩尼教依附于道教，后与其他教派融合。

对于摩尼教这种在中国历史上曾长期依附于佛教或道教的宗教，在中国的古代书籍中自然记载得十分简略，很难使后人了解该教在中国的传播情况及其该教本身的特点。在佛教经籍《佛祖统纪》卷獭中这样记载：“延载元年，波斯人拂多诞持二宗经伪教来朝”。这段记载的年代是明确的，即武则天延载元年（695）。但拂多诞这个人物的情况不明确，二宗经伪教也难以确定具体是何经何教。宋朝人编集的《册府元龟》第獭卷记载：“开元七年，吐火罗支汗那王帝賧，上表解天文人大慕闾，其人智慧幽深，问无不知。伏乞天恩唤取慕闾，亲问臣者事意及请教法，知其人是如此之技能，望请令其供养，并置一法堂，依本教供养”。这段话是吐火罗支那汗帝王请求唐玄宗唤取摩尼教僧人慕闾，并为其建立寺院，但这个慕闾究系何人？其教法、艺能如何？后人不得其详。另外的一些摩尼教文献对该教的具体情况也很少涉及，如果没有敦煌文献出现了摩尼教典籍，我们至今无法弄清以上诸问题。

敦煌文献中发现了两件重要的摩尼教典籍，一件是现藏于巴黎的伯獭源号文书，原题为《摩尼光佛教法仪略》，另一件是现藏于英国伦敦的斯獭号文书，内容与上件同为一卷典籍。

之所以说这件文书重要，因为它详细地叙述了摩尼教的起源、教主摩尼的形象、该教的主要典籍、教团的主要结构、寺院制度、摩尼教义等内容，对于我们全面了解摩尼教，帮助极大。该卷第四部分“五级仪”中介绍了摩尼教团的结构，其中说第

一级，有十二慕阇，汉译为承德教道者；第二级，有七十二萨婆塞，汉译为侍法者，也叫拂多诞。根据这件唐朝写本文献，我们完全了解了《佛祖统纪》和《册府元龟》中有关摩尼教的记载，为进一步研究传入中国的摩尼教的情况创造了条件。

除《摩尼光佛教法仪略》之外，中国国家图书馆还藏有一件敦煌本《摩尼教残经》，编号为“宇”字缘号，这件残经原名叫《证明过去因果经》，武则天以后曾在中国广泛流行。另在英国伦敦还藏有一件摩尼教经典残卷，编号是斯图图号，据考证该经是唐代宗以后被译成汉文的摩尼教典籍，原名叫《下部赞》，是当时中国摩尼教徒举行宗教仪式时唱的赞美诗。

敦煌文献中保存的摩尼教资料，不仅可以使我们今天的人了解中国史籍、佛典上一些记载不明确的问题，还可以使我们知道，在千余年前的唐代，流行于中国的摩尼教，并不是直接来自摩尼教的发祥地古波斯西部巴比伦一带的摩尼教团，而是直接来自独立的、佛教化的中亚摩尼教团。摩尼教传入中国后，其佛教化的程度日益加深，摩尼教在中国居然以佛教同宗自居，甚至把自己的教主及所崇拜的神都称为佛，既显示了唐代佛教的雄厚实力及其宏大的感染力，又表现了摩尼教与佛教浑然一体的接受能力。在得出这些研究结果的时候，谁都会认为敦煌文献中的摩尼教资料功不可没。

说完摩尼教，再说景教。人们不知景教者居多，但提起世界三大宗教之一的基督教，恐怕很少有人不知道，其实，景教就是基督教的一个支派。很多人都了解近代中国的大门被西方国家强行打开了，基督教、天主教也随之一拥而入，中国的天主信仰遂开始较广泛流行。但很少有人知道，自灵世纪创立的基督教，早在苑世纪就已经传入中国，并在南北方同时流行开来，这便是基督教的一支——景教。景教作为基督教的支派，同样信奉上帝。这个教派在缘世纪时由一个叙利亚人聂斯脱利创立，故又称其为

聂斯脱利派。因其学说与当时流行的基督教义不尽一致，遂被谴责为异端。聂斯脱利本人被放逐，该派教徒逃往波斯。后该教由波斯传至中亚，并于唐贞观九年（~~远~~由叙利亚人阿罗本传入中国，此后便在中国流行。唐武宗于~~愿~~年灭佛时，景教与佛教、摩尼教等一起被禁止。对于景教在唐代流行的情况，文献中几乎没有任何记载，直到明朝天后五年（~~灵~~在西安发现了《大秦景教流行中国碑》，明朝人才对其情况略知一二。该碑中记载，唐太宗时，大秦国大德阿罗门载真经，于贞观九年到长安，太宗让宰相房玄龄至西郊迎接。阿罗门入宫中，太宗知其教为真正之道，特下令传授。据此碑可知，唐代已有翻译成汉文的景教经流行，但究竟为何经，直到~~灵~~年敦煌文献被发现前，无人得知。敦煌文献出洞后，人们从中找到了七卷关于景教的资料，它们是《大秦景教三威蒙度赞》（伯~~猿~~号）、《尊经》（伯~~猿~~号）、《一神论》、《序听迷诗所经》、《志玄安乐经》、《宣元始本经》、《大秦景教大圣通真归法赞》（以上~~缘~~卷均藏于日本私人手中）。特别值得重视的是《尊经》末尾有一段跋文，文中说大秦本教经共有~~缘~~部，全是贝叶梵音，唐太宗皇帝贞观九年，西域大德僧阿罗本到中夏，奏上本音，房玄龄、魏征宣译奏言。后召本教大德景净，译出以上经~~猿~~部卷，剩下的还在皮夹里，正在翻译之中。多么清楚地介绍了阿罗本传教译经的情况！不用作任何注释，景教在唐初流传、译经的情况便昭然若揭了。

最后再说祆教。“祆”字读作“仙”，本意是“胡神”，即外国神的意思。这是中国古代对创建于波斯的琐罗亚斯德教的称呼。琐罗亚斯德教崇拜火和日月星辰，因此中国人认为该教是拜天的，故称其为祆，“祆”字的原意表示天神，但是此教来自外国，因此信天神之教不称为天教，而称其为“祆教”，又因该教崇拜火，也称其为火祆教，其庙宇被称为“祆祠”。一般认为，该教在中国西域

诸国多有信奉，北魏至唐宋时，内地也多处流行。

在保存了大量宗教典籍的敦煌文献中，却不如人意，没有发现一件祆教经典，但在其他非宗教文献中，却留有若干祆教资料。如在法国巴黎所藏的敦煌文献伯 图 图 号《沙州图经》残卷中有：“祆神，右在州东一里，立舍画神主，总有廿龛，其院周围一百步”。这就是说在唐代的沙州（敦煌）城东一里处有个祆教寺院，有房舍，有画像，有祆神神龛 图 个，寺院周围一百步。说明敦煌地区流传着祆教。根据其他敦煌文献考察，敦煌的祆祠在一年四季之中都要举行祭典，名叫赛祆，祭神时用酒又用灌肠和面，并在神龛前点灯。尤其是在吐蕃统治敦煌时期（~~远~~愿愿，祆教更盛，敦煌人留下了《安城祆咏》的诗文，表达筑城、建祆祠的兴旺景象。这首诗也留在了敦煌文献中。

敦煌的宗教文献种类之繁、数量之多、价值之高，是难以用举例式的表达说透彻的，随着敦煌文献研究的深入，还不知会有多少惊人的宗教典籍或有关重要资料将被发现，敦煌宗教文献将再现一个中国中古社会宗教文化的世界。

二、官私文书空白 史籍地志尤可贵

说过了宗教文献，再来谈世俗文书。如果说敦煌的宗教文献可以分为佛、道、儒、景、祆、摩尼等几种宗教典籍加以概括的话，那么世俗文献则很难分成几类进行简单介绍了，因为在敦煌古代社会中、甚至整个中国中古社会中的一切文化现象，似乎都包含在了敦煌文献之中，也就是说敦煌世俗文书的内容简直是无其不有、庞杂之至。虽然对敦煌的世俗文书难以以类相统，但笔者仍想从本章起择其要者作些叙述，以使您更具体地了解敦煌宝藏。

官府文书

所谓官府文书，是指官府的档案和一些法制文书以及上下级之间的公式文书，大部分都是在日常行政中使用的文书。这类敦煌文书绝大部分是唐代的。

唐代是我国封建社会中一个承上启下的鼎盛时代，唐代的法制比较健全，就法律制度而言，可分为四类，即律、令、格、式。律用来正刑定罪，令用来设范立制，格用以禁违止邪，式用以轨物程式。就是说律是基本法律；令规定了各种典章制度；格是对律的各种补充规定，侧重于禁防；式是执行律令过程中的各种细则规定以及百官的办事章程。律、令、格、式四者紧密相联，构成了唐代严密而完整的法制体系。可惜的是，目前只有唐律作为文献传下来了，令、格、式基本亡佚，三者的面貌究竟如何，内容有哪些、各为多少条多少款，人们不得而知。可喜的是敦煌文献中保存了一大部分唐代律、令、格、式的残卷。

敦煌发现的唐律及解释唐律的书《唐律疏义》共有 5 个残卷，其中藏于法国的伯希和号和伯希和号原本为同一件文书，内容包括唐律中关于职官制度、户籍、婚姻、厩库等法律条文。篇幅很长，保存律文最多。从唐代留传下来的史籍来看，唐代前期曾对律文做过多次修订，唐高祖武德年间（618—626）、唐太宗贞观年间（627—649）、武则天垂拱年间（686—689）、武则天载初年间（689）及唐玄宗开元年间（713—741）分别修订过唐律，各次修订的律文被称为“武德律”、“贞观律”、“垂拱律”、“载初律”、“开元律”。经学者研究确认，现藏法国的这件文书保存的正是早已失传的“垂拱律”，因此十分宝贵，令人奇怪的是，这件文书上有许多朱墨涂改的痕迹。文书上的内容有许多与传世本不合，但若把文书上涂改的地方去掉，就与今天的传世本内容一致了。涂改的笔迹与原来的笔迹不同，而且使用了武

则天时新造的汉字，说明是在武则天时改的，这为我们研究唐律提供了真切材料。

中国国家图书馆收藏的敦煌文书中，也有一件唐律写本文书，编号是河字 517 号。这件文书共有 5 张纸，5 行文字，纸质为染黄纸，是唐朝中央首脑部门尚书省使用的特殊用纸。纸上勒有乌丝栏，墨书文字，字体大且精美，卷末有撰写时间、撰写人及判定官的姓名。据此可知这件文书是开元二十五年（737）的律疏，即对律的疏释。据推测，这件文书很可能是尚书省颁发到沙州的官文书。《唐书》上曾记载玄宗下敕，在尚书省写编部唐律，派人散发于天下，这件便是那次散发至沙州（敦煌）的那份唐律，它在 19 世纪才被发现，真是这件千余年文书的福分。

敦煌文书中发现了唐律，固然令人兴奋，但毕竟今天还有传世的正式唐律，被发现的文书只是起到一些校刊作用而已。但敦煌文献中所保存的唐令、唐格、唐式，则具有填补空白的意义了。现已明确地在敦煌文献中发现了《永徽东宫诸府职员令》（伯 554 号、斯 413 号、藏 103 号、京 103 号）、《天宝令式表》（伯 554 号）、《开元水部式》、《神龙散颁刑部格》等，这些文书多为残卷，但年号明确，价值极高。如《永徽东宫诸府职员令》，共有 5 张纸，5 行文字，分藏于英、法，内容有东宫诸坊、率府职员、王公以下府佐、国官、职员等内容，卷末有年代日期：“永徽二年闰九月十四日”，并有判定官的姓名，又有“凉州都督府之印”一方，骑纸缝押在上面。最后记载：“沙州写律令典赵元简初校，典田怀悟再校。”永徽是唐朝第三位皇帝唐高宗的年号，永徽二年即公元 651 年。这件文书从写定到被封闭千余年后，于 19 世纪再现世间，整整间隔了 1300 年。

《天宝令式表》以表格的形式抄录了国忌、田令、公式令、平阙式、装束式、文部式等令式多条，这是一件唐朝官员为了携

带方便、利于查找而选录的文书，从这件文书上我们似乎看到了一位认真履行公务的唐朝官吏随时随地拿出令式表格对照检查的样子，文书本身也反映了唐代令式的权威性。至于它的补史之功更不可没。

再谈谈《开元水部式》。这件文书被发现后，人们才第一次见到唐朝“式”文的形式。《水部式》中讲京兆长安附近的清渠、白渠交口处设一个闸门，清河水五分之三流入白渠，五分之一流入清渠，如果雨水过多，上下用水处都要开放，三月六日以前、八月二十日以后，可随便开渠放水。可见，唐代对水渠水利的管理多么具体、细致。《水部式》还讲到沧州、瀛州等五个沿海州，共有水手一千二百人，其中三百人搞海运，四百人平河，两年交替。这样的人力安排都纳入了《水部式》之中，可见唐代规章制度是多么的健全，难怪唐代国力强盛、经济繁荣、文化发达。

十分奇巧的是，在敦煌文书中还发现了一件敦煌地区灌溉用水的章程，这件文书也藏于法国，是被伯希和带走的，编号为伯2522号。这件文书正是以水部式为指导原则，根据敦煌地区的实际情况和传统习惯制定的。此文书再现了地方上是如何执行中央政令的真实情况。

《神龙散颁刑部格》，也是第一次让今人目睹了唐代“格”的形式。可惜这件文书的前半部分藏于法国巴黎（伯2522号）、后半部则在伦敦（斯1024号），一件文书不但不能收藏于中国老家，而且身首异处，说来也让国人觉得可悲，同时又让人感到清末半殖民地半封建社会的中国不能很好地保护住敦煌文献，实在可惜。这件《刑部格》是对唐律的补充规定，如唐律中设有盗官物罪，而刑部格中则有盗两京九城诸库物、盗各仓库粮物、盗少府监仓库物、及盗军粮、军资的治罪条文，内容十分珍贵。同类的唐格写本文书还有几件，有的藏于英国、有的藏于法国，

只有一件收藏在中国国家图书馆，编号为“周字缘号”，是个残片。

上面介绍的敦煌唐代官府文书主要是法律文献。敦煌文献中的官文书是丰富多彩的，不仅内容丰富，而且形式多样。这类多样的官府文书一类是往来的各种公文，一类是各种簿籍。就公文而言，敦煌文献中存在大量的表、状、牒等，就簿籍而言，敦煌发现了许多手实、户籍、差科簿、授田簿等。

表、状、牒的内容十分广泛，有政治、军事方面的上表、奏状，也有关于经济和民事诉讼的文件。比较著名的有《张议潮进表》、《曹延禄上表》、《归义军上都进奏院贺正使押衙阴信均状》、《曹元忠献硃砂状》等。张议潮是敦煌人，他在愿愿年率敦煌人起义，赶走了统治敦煌的吐蕃人，又平定附近五个州，并把河西五个州图献给唐朝，唐朝封他为归义军节度使，治理敦煌及周围地区，这些事迹在流传下来的正史两《唐书》中均有记载，两《唐书》中专门列有《张议潮传》，敦煌文献中保存了张议潮的上表，更具体地体现了唐朝与河西地区的关系。是研究唐后期历史必须参考的重要资料。曹元忠是后来的归义军节度使，他的献硃砂状，表现了他对朝廷的忠心，硃砂是一种矿物质，曹元忠将其作为礼物献于朝廷，同时上奏状，他万万不会想到这个状子在千余年后竟然流传下来，现已被英国人斯坦因拿走，被编号为斯藏愿号。

至于牒文就更多了。日本大谷大学藏有一件愿愿年猿月的《敦煌县检校营田人等牒》，还有一件愿愿年猿月的《豆卢军牒》，一件愿愿年的《括逃使牒并敦煌县牒》。这三件牒文，第一件是检查屯田（营田）人情况的报告，第二件是地方驻军豆卢军的情况报告，第三件是检括户口情况的报告。从这些牒文中，我们可以很容易了解到敦煌地区营田、驻军，检查逃户等情况，这是史书上很少见到或者说根本见不到的真实记录，治史者

不可不读。

牒文和类似今天的报告一样，上报之后，一般都有批示，在敦煌文书上叫作“判”，判文内容也很丰富，一般都是上级主管官吏的处理意见，判辞准确，文字书法娴熟，表现了唐朝官吏的较高文化素质。牒文从各方面展现了一个活生生的社会。

更能反映社会现实的还应是敦煌文献中保存的大量户籍、手实、差科簿、授田簿等。这些名词今人也许不完全清楚了，甚至不知它们为何物。只有户籍这个名词大家是十分熟悉的，可是在没有人发现敦煌文书之前，没有人知道唐代及北朝的户籍是什么模样，包括哪些内容，因为那时的户籍早已荡然无存。敦煌文献发现后，很多件北朝及唐代的户籍再现于人间。这些户籍中，最早的是五胡十六国之一的西凉建初十二年即公元421年的户籍，距今已有1580多年。其次是西魏大统十三年即公元547年的户籍。这两件户籍现在都藏在英国伦敦，前一件编号为斯1025，后一件编号为斯1026。敦煌文书的户籍中，大多数是唐代的户籍，著名的有《大足元年沙州敦煌县效谷乡籍》、《开元十年沙州敦煌县悬泉乡籍》、《天宝六载敦煌郡敦煌县效谷乡某某里籍》等。这几件户籍分别收藏在英、法两国。不论是西凉、西魏的户籍，还是唐代的户籍，外观形式都是一个长卷，上列各户的情况，西凉的户籍中每户的内容有户主姓名、年龄、身份、户内成员的姓名、年龄、与户主的关系、户内丁男（即成年人）、次丁男、丁女等人的数字。这样的户籍内容可以说主要是户口情况的记录。国家有了这样的户籍，便可以按户口征丁服役、征赋取税了。

西魏的户籍与西凉已有所不同，其中除了户口一项外，还增加了各户租调、土地数量两项内容。在土地一项中，记载着该户应该授田的数字及实际受田的数量。因为西魏实行均田制的土地制度，国家按规定授给每户不同的田地，数量是按人口多少、人口年龄、性别来确定，确定的这个数字只是应该受田的数字，实

际上授了多少田却根据实际情况进行，应受田与实受田之间差距较大。在西魏的户籍地亩项中，还具体记载每一户所受土地的位置，为唐代户籍形式的出现奠定了基础，也就是说，唐代的户籍继承了西魏户籍的一些内容。

唐代的户籍形式，从敦煌文献看，一般是每一个乡为一卷，也是长卷形式，在纸的接缝处除有“沙州敦煌县伊伊乡伊年籍”的押字外，还有“敦煌县之印”的印章。也有的盖有州印。这说明，这些户籍是由州、县保管的。在唐代的史书中记载，唐代的户籍一般要抄写三份，一份送到尚书省户部，一份送到州里，一份送到县里保管，与今天的户口放在派出所、公安局完全两样。

唐代户籍的内容包括户口、租课、田亩三项，户口项中有户主姓名、性别、年龄、身份、户内成员的姓名、性别、年龄、身份、与户主的关系及是否成丁（丁男或中男等）。在租课项中，记载该户是不是课户，是几等课户等。在田亩项中记载应受田亩数、未受田亩数、实际受田数及各块土地的位置、东西南北的邻地是谁家等等，有时还记载这块地的来源，如买田、勋田等。真是细致入微，详之又详。

在唐代户籍上，还反映着许多问题，如《开元四年沙州敦煌县慈惠乡籍》，是唐玄宗时期的户籍，年代为 ~~713~~ 年。这件户籍首尾残缺了，上面共有 ~~怨~~ 户 ~~圆~~ 原人，每户不足 ~~猿~~ 个人，为什么会出现这种现象？因为户籍上注明有几户是逃户。再如《天宝三载敦煌县龙勒乡都乡里籍》中，共登录了 ~~员~~ 户 ~~员~~ 苑人，其中 ~~员~~ 苑人为女性，男性只有 ~~源~~ 藏人。这种严重的性比例失调，是自然原因还是社会原因？有人认为是社会原因，即是由于伪造户籍的结果。按照唐代的制度，妇女可以不服徭役，因此登录了假户口，以此躲避徭役征发，但这还需要进一步去研究，也许由于自然原因一度出现了男女比例严重失调，也许是男人死于战争或疾病，也许是逃亡了，天宝初年，国内无战争，因此对各种原因都

应仔细探讨。

户籍作为一种官文书，反映的社会问题是重要而且全面的。而另一种官文书差科簿，则较单一地反映了徭役征发的问题。这种文献是官府为了征发徭役而制造的文簿，在敦煌文书中共发现了四卷，全部藏于法国，编号为伯 2832、2833、2834、2835。这几件差科文簿是唐玄宗天宝十载即 741 年编定的，这一年全国经济繁荣、社会发达，四年之后，便出现了安禄山叛乱，全国因战争而遭难。这几件差科簿上列举了敦煌县所属远个乡被征发徭役的男子姓名、年龄、类别（小男、中男、白丁、老男、勋官等）以及徭役名称。从中我们很容易了解唐代征发徭役的对象，不同徭役与承担者的身份。是研究唐代历史具体而翔实的宝贵材料。应该说，这样的差科簿的作成，或者说政府征发徭役的根据应该是户籍。户籍与差科簿有紧密关联。

那么，户籍是根据什么统计、登录的呢？这便是另一种官文书——手实。据考证，手实是乡里官吏手头统计的各户的资料，内容与户籍类似，只是格式不严格，是专门用来制作户籍时使用的。手实一般是以里为单位，敦煌文献中的手实全部是唐代的。

唐代的官府文书除以上几种之外，在敦煌遗书中还保存了军政机关的会计簿，即官方账目。典型的有《沙州会计簿》、《敦煌郡会计簿》、《豆卢军和采会计簿》及《军仓收纳粟牒》、《敦煌郡仓纳谷牒》等等。这些收支帐目不仅可以使我们看到唐代官府的记账方式，而且可以从中看出官府的收支状况、和采制度、保管制度、会计制度以及地方政府下辖的具体机构等情况，是正史中绝对见不到的重要史料。

四 私人文书

这里所说的私人文书，主要指敦煌文献中的私人契约，不包括其他私人书札等。敦煌发现的私人契约共有 15 件，主要是

唐末和宋初的，其中有借贷契约、租佃契约、雇佣契约、买卖契约、析产契约、遗嘱等。在借贷契约中，我们可以看到，敦煌人在日常生活中借贷种类繁多，有借钱的、有借粮的、有借绢的。借贷方式有无偿借贷、有生息取利、也有的以物抵押，有抵押的契约一般叫典贴。更有新鲜的借契是标明借钱还物，还有的以劳动力偿付，真是五花八门。有一件《甲子年汜怀通兄弟贷生绢契》规定，贷生绢者要还本绢，并以巨额粮食为利息偿付，利息率极高。又如《乙未年赵僧子典儿契》，说赵僧子将儿典身，其儿在典身期间必须无偿地由主人自由驱使。如果被典人生病或死亡，便要由其兄承担一切。如果被典人期满后无力偿还债务，被典人则永远被主人驱使，等于沦为了奴婢。这样的契约，应该说是基层社会民众生活的真实写照。

敦煌文献中的租佃契约就更复杂了。租地契最多，一般是地主将土地出租，收取租佃人的租税，体现一种封建租佃关系，地租率一般都很高。值得特别指出的是，敦煌文献中有一件地主（土地主人）受剥削的租地契，是绝无仅有的一件。这件租契现藏于法国，编号为伯 2854 号，内容是土地的主人令狐法性有土地八亩，因急需钱物，便把土地出租给贾员子，租价是好绢一匹、综继一尺，土地由贾员子佃种两年，佃主承担这两年中向政府交纳的地税，其余一切与土地有关的差税仍由令狐法性承担。十分明显，在这种租佃关系中，地主因为没钱缺物，被迫将土地出租，出租后还要承担一些与土地有关的差税，地主受到了佃主的剥削。这样的出租土地，实际上是与典当土地没什么两样，这种租佃契约恐怕在两千年的中国封建社会的土地出租史上都是极为罕见的。有土地的是穷人，出租土地是被迫的。

敦煌文书中买卖土地、房屋、家畜、器物的契约都有发现，而且数量不小，还有一种广为人们注意的是卖身契约。较典型的是现藏英国的斯 2854 号卷子，这件文书的题目是《丙子年阿吴

卖儿契》。契约中说，赤心乡百姓王再盈之妻阿吴，因其丈夫早死，家中缺少劳力，负债累累，便将苑岁的亲生儿子庆德以獾石粮食的价格卖给洪润乡令狐进通。契约最后注明，“官有政法，人从此契”，也就是说，不论发生什么样的变化，立契双方都必须严格执行契约。这件契约据考证是唐后期的，它不仅使我们看到了唐代卖身契的原样，而且我们可以从中看到唐后期敦煌地区人身的价格，一个苑岁男孩只卖到獾石粮食，这样的直接材料，对于研究唐后期的阶级关系、研究唐代的社会是十分有用的。

獾社文书

唐代的私人文书在敦煌文献中还有一些，这里不再一一介绍。现在要说明的是，在敦煌文献中还有一类既非官方、又非私人的文书，其性质是属于民间团体的文书，也可以称之为集体性质的文书，这类文献便是“社文书”，即民间结社的有关文书。“社”是中国古代的一种基层社会组织，在秦始皇统一中国之前就早已存在，到唐代已经演变成民间自发组织的一种社会团体。但唐代的民间结社究竟是什么规模？社内的结构如何？社人之间有何约定？社内成员之间要举行哪些活动，举行活动时如何通知、联络？社的经费如何负担？等等，对于这些问题，以前人们并不清楚，幸亏敦煌文献被发现，其中保留了一大批有关社的文书，总数达四百件左右。就文书种类而言，有社条、社状、社司转帖，社司纳赠历等。就结社类别而言，有渠社、巷社、女人社、亲情社、兄弟社、修佛堂社、行像社、马社、官品社等。

对于社条、社状、社司转帖、社司纳赠历等名词，也许今人很少听说过，但稍作解释便不难理解。所谓社条，就是入社后必须遵守的条规，也可称之为社约。所谓社状，是社的领导者所上的奏状，或给上一级机构，或给地方政府。社司转帖，简而言之

就是通知，这种通知由社的头面人物起草，写上通知内容，社人姓名，一人转给一人，看过后在自己的名字上点个记号，再转给下一个人，这就是转帖。社司纳赠历是社人举行活动时，各位社人纳赠钱物赞助的记录，一笔一笔的收入账目，称作纳赠历。一般是社内某位社人家中死了人，其他社人向丧家纳赠的布帛及食品记录。

在敦煌文献中，社条有时被称作立社条件或立社条约，一般的社条上都记有社长、社官、录事等三位社领导的姓名，然后写明立社的原因，什么时间立社，最后写入社者要交纳的粮食数量，以及如果入社者不交粮食的处罚条件及规则。社条上还要写上入社者的姓名，以保证社人人人遵守社条，绝不违约。在现藏法国的敦煌遗书伯389号立社条件上规定，社内每年举行三次斋祭、二次社日活动，每位社人要助麦一斗、粟一斗，由社官、录事下达通知（转帖），其物不按时交纳者，罚酒一角。斋日定在正月、五月、九月，社日定在二月、八月。又规定，社内有人死亡，其他人要赠布二丈，违约者，罚酒半瓮。

唐末及五代的妇女地位是比较高的，不像宋代以后，中国妇女地位那么低。因此，唐末五代的妇女们，可以单独组织民间结社，这种社是在敦煌文献发现之前人们没有听说过的。现藏英国的斯465号文书即是一件后周显德六年（961）正月三日女人社的立社条件。社条上说，“父母生其身，朋友长其值，遇危则相扶，难则相救，与朋友交，言如信……大者若姊，小者若妹，……立条件后，山河为誓，中不相违。”等等，接着，规定了社的宗旨是互相帮助，吉凶之事，社人要参加、赞助，每人出油一合，白面一斤，粟一斗，并用于造饭造酒。如违社条，要罚一席好酒，让社内众人吃用，若提出退社，每个社人打她三棒，再罚酒席一顿。在这些内容之后，有社官、社长、录事、社老、社人的签名及画押。最后又有社人不许说其是非，山河为誓，日月证

知，恐人无凭，故勒此条。这样的女人社条，在敦煌文献中仅此两件，恐怕在整个中国古文献中也是仅有的两件，因此十分珍贵。它向我们展示了五代时敦煌妇女们社会生活的一个侧面，仿佛使我们看到了一群姐妹们在东家庆祝其结婚志喜，或在西家凭吊死去的邻居，为其纳物、帮忙，也似乎看到了某位女社人因违犯社约而被罚酒席。

在敦煌，民间结社的一项重要内容是举行佛事活动，如修庙、修窟、行香等，因此，敦煌文献中出现了专门的修佛堂社，社条的内容自然是要社人纳物赞助、施舍、修佛堂，违约者要受处罚。

在敦煌，不仅世俗的民间男人、女人们结成各种各样的社，进行各种各样的集体活动，一些僧人也单独组成了佛社或法社，有些僧人也参加到民间结社之中。如敦煌文献斯 3854 号这件社条，就有比丘福惠参加，其中也有乡官李延会等人入了这个社，立这个社为的是修建佛窟。

社文书中的社状主要有两类：一类是投社状，即要求入社的申请书；一类是退社状，即要求退社的请求牒。这样的社状，在敦煌文书中保存多件，内容一般比较简单，投社的理由是希望加入社后，得到帮助，退社的理由多因家贫，无力交纳社内要求交纳的粮物。对于社人的社状，社司一般都要加以处理，处理完后，将意见写于纸上，由全体社人签名通过，程序十分严密。虽然是民间组织，手续却如同官府履行公文一样。

从社的活动通知——社司转帖中，我们可以更清楚地看到敦煌民间结社的各种活动情况。如伯 3854 号文书是唐咸通十年（869）的社司转帖，内容是通知社人于本月 15 日在净土寺门前集合，参加社的活动——吃宴席。不到者要罚酒半瓮，迟到者罚酒一角。尾部有社长、社官、社人的姓名及看过后的记号，说明这件转帖是真的在社人手中传阅过了。

伯猿号文书是一件通知社人向李再兴家赠送粮、布的社司转帖，帖中要求社人要向丧亡之人家李再兴家中献布两匹，粟一斗，限本月十日未时交齐，最后交的两个人要罚酒一角，根本不交者，罚酒一瓮。在此帖 灵行人名之后，又有一个转帖，通知社人再向李再兴家献物，每人布两匹，饼 猿个，不交或晚交者要受处罚。并说此帖不得停滞，如在谁手中传阅时停滞了，要按社条科罚。

敦煌古人组成的社，不仅参与修窟建庙、社斋、追凶逐吉等活动，也参与社会生产。在各种社中，有一种渠社，专门负责修渠，渠社的转帖多是通知社人带上工具，兴修水利，对迟到者、不到者也会给予处罚。

在敦煌文献中保存的社司纳赠历，多半是向丧亡之家纳赠物品的记录。如伯 圆号是乙酉年正月二十九日《孔来儿身故纳赠历》、斯 猿号是《司空迁化纳赠历》等等。迁化即是死亡之意。此外还有《祝定德阿婆身故纳赠历》（斯 猿号）、《张友子新妇身故纳赠历》（斯 源号）等，共有十几件。这些纳赠历形式比较简单，一般是在第一行题目之下，列出社官、社长、社人的名单，每个人名下面是纳赠的物品及数量，一般是麦、饼、柴、粟、麻、绫绢之类。也有的纳赠油和褐布。各社纳赠数量不一，有的纳丝织品多达几匹，也有的仅有数尺。如伯 源号纳赠历，社人向沈家纳赠的全是高级丝织品，种类繁多，每人所纳都达数匹，可以看出，这个社的社人是些富户。

总之，社文书向我们生动地展现了唐后期至宋初敦煌地区民间社会生活的真实情况，这些情况是任何一部史书都不曾记载的，由此我们可以了解敦煌文献的价值所在。

源史籍与地理志书

如上所述，敦煌文献中发现了大量实用的官私文书和社文

书，为我们研究唐宋时期敦煌人的社会生活及其政治制度、社会经济提供了丰富的材料，补充了史书记载之不足。与此同时，敦煌文献中也发现了许多的正史和杂史书籍以及地理志书，这些书籍从佛教石窟中被发现，再次表明敦煌文献内容之丰富。从绝对数量而言，在宗教以外的敦煌文献中，史籍与地理志书比官私写本文书或社文书要少，但其学术价值却极高，既可补充其他史籍之不足，又可订正其他史籍之讹误。特别是一些有关西北地区的地志文书，现在几乎不可见到，敦煌文献中得以保存，尤为可贵。

敦煌文书中保存的正史有《史记集解》、《汉书·刑法志》、《汉书·王莽传》、《汉书·萧何曹参张良传》、《汉书·萧望之传》、《三国志·步骘传》、《晋书·何曾传》、《晋书·载记》等。这些史书，今天都有传世之本，但现存版本皆为宋代以后的刻本，而敦煌文献中的几部史籍却都是宋代以前的手写本，其价值之高，不言自明。

更令人惊喜的是，敦煌文献中还保存了不少已经失传的古代史书，其中有《春秋后语》、《晋纪》、《阊外春秋》、《帝王略论》以及不知作者姓名的唐代残史书。这类史籍是作者用另一种角度写历史的成果，其形式、体例、内容也与现存史籍不同，因此可以补正传世史籍之不足。例如《晋纪》，这是邓粲撰写的晋代的历史，据《隋书·经籍志》记载，到唐初设史馆修《晋书》以前，先后曾有源家作晋史，到中唐以后，这源家晋史相继亡佚，仅有唐朝官修的《晋书》流传至今。直到清代，才有一些史学家对源家晋书做了一些辑佚工作，但辑本十分不全，差失甚多。敦煌文献中的《晋纪》是绝好的补正材料。

无论如何，《晋纪》总还是在《隋书·经籍志》上有记载的，也就是说，人们还知道曾经有一部邓粲撰写的《晋纪》，只是后来失传了。敦煌文献中还有源氏史籍卷子，是历代书目从来没

有记载过的，也就是说，如果没有敦煌文献从敦煌藏经洞中面世，世人谁都不会知道还有这样的一部史书。这部史书名叫《天地开辟以来帝王纪》，在敦煌文献中共发现源个残卷，它们是现藏于英国的斯缘缘号、斯缘缘号和现藏于法国的伯圆圆号和伯源源号。这源件文书的内容是叙述远古传说以来天地开辟、九氏三皇五帝及晋代以前历代帝王的事迹，是一部十分难得的帝王史。据今人考证，这部史书的作者是宗略和宗显两个人，成书时间在西晋以后，隋朝以前，极有可能是东晋十六国时期的作品。从性质上看，这部《帝王纪》属于杂史类著作，这类著作在隋朝时还有《帝王世纪》、《三五历记》、《古史考》等，其中均含有迷信谶纬的内容。这类史书在隋朝以后逐渐失传，偶然在唐宋人编辑的类书中可见其片段，很难见其全貌。然而，敦煌石窟中保存的这本《天地开辟以来帝王纪》，却是首尾完整，高度概括，充分反映了这一类书的面貌。

作为历史资料，敦煌文献中的若干件唐代的《姓望氏族谱》，也是十分珍贵的文献之一。所谓《姓望氏族谱》，就是天下大姓的谱录，所谓大姓，即大地主官僚之姓，这样的族谱姓氏录，是研究古代社会阶级状况、姓氏分布所不可缺少的。据专家考证，这件文书撰写于唐前期，或稍晚一些。其中中国国家图书馆收藏的一件写于唐玄宗以前，另一件分藏伦敦和巴黎的《姓望氏族谱》则成书于唐代后期。还有一件现藏伦敦的写本叫《新集天下姓望氏族谱》，编号为斯圆圆号，既然称为“新集”，说明《氏族谱》在不断地有人编辑。对照原称《姓望氏族谱》和《新集姓望氏族谱》可以看出，有些大姓原在氏族谱前面，后来被排到了后面，说明这些大姓地位下降了，很可能是唐前期的士族地主（世代做官的大地主）地位衰落了。编写氏族谱总是要把地位最显赫的姓排在最前面，例如传世的《百家姓》开头是“赵钱孙李”，把赵姓放在首位，是因为宋代的皇帝姓赵，

而这个《百家姓》是在宋代编成的。可是在唐代人编写的《氏族谱》中，却不是把赵姓排在首位，而是按地区排列姓氏，首先是京兆（首都）的姓氏，因富家大姓自然在首都。按地区排姓氏，这种《氏族谱》的编写法也是在敦煌文献中第一次与今人见面，给人以耳目一新的感觉。

上面说的这些史籍、史书，是研究古代全国历史都用得着的宝贵史料，在敦煌文献中，更多的是敦煌地区的历史资料，尤其是敦煌在吐蕃人撤走之后，唐朝设立归义军节度使治理敦煌时期的历史资料更是十分丰富。这个时期相当于唐后期至宋初，这时期敦煌的历史状况在《唐书》、《新唐书》、《资治通鉴》、新旧《五代史》、《宋史》等正规史书中记载十分简略，而且错误极多。敦煌文献中保存的有关敦煌的历史资料多达百种以上，其中有不少正规的史传写本，如《张延绶别传》、《张氏勋德记》、《张淮深墓志铭》等。近世中外学者根据这些丰富的材料，补正了《唐书·张议潮传》。张议潮是唐朝派到敦煌的第一任归义军节度使，是他率领河西人民赶走了吐蕃人，归附于唐朝，但《唐书·张议潮》对他的事迹记载太少，敦煌文献的发现帮了钩沉敦煌历史面貌的大忙。

研究历史，不可以不研究地理，敦煌文献在满足了人们对历史资料的很大需求的同时，也给人们提供了多种地理方面的志书。据历史文献记载，唐代曾大量编辑地理学著作，有的含有地图，叫作图经，有的叫地志。在《新唐书·艺文志》中，列举了唐代存在的多种地理学书目。这些书目有唐太宗贞观十年（~~贞观~~）李泰编的《括地志》，李泰是唐皇室成员，被封为魏王。唐长安四年（~~贞观~~）曾有人编成了全国性地图《十道图》，开元三年（~~贞观~~）再次编辑新版。一个叫梁载言的人又编辑了《十道录》，因为唐朝前期全国分为十个道，每道管辖若干州县。唐代编辑的地理书还有贾耽编的《贞元十道录》、李播编的《方志

图》、李吉甫的《元和郡县图志》、韦澳的《州郡风俗志》和《诸道山河地名要略》、刘之推的《九州要略》，以及《郡国志》、《皇华四达记》、《古今郡县道四夷述》等等，各种地图地志的确不少，但是，这些书中除了《元和郡县图志》还保留了大部分以外，其余诸书已全部亡佚。敦煌古文献让人重睹这些书籍的旧貌，实在是学术界一大幸事。

敦煌文献中收藏的古地志类著作，共有 150 余种之多，其中有些书目正是《新唐书·艺文志》所记载的，如《贞元十道录》、《诸道山河地名要略》等。

《贞元十道录》是个残卷，仅存 15 行文字，内容记载了剑南道 15 个州的情况，每个州下都详记了所管县名、上贡的土特产名称、距离长安（今西安）、洛阳的里程和每个县距离所管州的里数。是研究唐代地理的重要学术资料。这件文书现存于法国巴黎，编号为伯 2854 号。

敦煌文献中的《诸道山河地名要略》，也是个残卷。其中保存了第二部分，记载的是河东道的 15 个州府，依次是晋、太原、代、云、朔、岚、蔚、潞。其体例结构是先叙述建置沿革，接着叙述这个州府的重要事迹，再叙述这个州府的地名、水名、山名、民俗、物产，完全是一种成熟的方志体例。这件文献残卷现也收藏于法国巴黎，编号为伯 2854 号。

现仍藏在国内的敦煌地志文献也有一件，这件文献收藏在甘肃省敦煌市博物馆，编号为敦博 001。这个地志残卷失去了标题，由 7 张麻纸粘连而成，高 15 厘米，残长 10 厘米，现存手写字 15 行，内容是记载陇右道、关内道、河东道、淮南道、岭南道的地理状况。书写格式是先用大字写明郡名，同时列出州府名，再列所属县名。州府名下注明离京都（长安）的里数，土特产名称、还有该州府的办公用钱数，当时的办公用钱叫作公廩钱。在郡县名之上和右侧，还有用朱笔标明的郡县等第。这种书

写体例与《贞元十道录》极为相似，所不同的是本地志列出了各州府的公廨钱（即办公费用钱）数，要说明的是，这个公廨钱是本钱，就是说州府等官僚衙门很可能拿此钱放高利贷。这样有意思的地志，不仅可以用来研究唐代的行政区划、州府郡治、土贡产品，也可以用来研究官府的开支情况，这件文书极为独特。此地志的撰写时间大约在唐玄宗开元天宝年间（~~713—755~~），但敦煌藏经洞发现的这件文书抄写晚于唐五代时期，这是近年来学者研究此文书后得出的正确结论。

敦煌文献中的地理志书，除以上介绍的外，都是关于敦煌及周围地区的材料，其中最重要的有《西州图经》、《寿昌县地境》、《沙州地志》、《敦煌录》、《沙州都督府图经》等。唐代在今天的吐鲁番地区设置西州，在敦煌设沙州进行统治。《西州图经》是吐鲁番地区的地理志，寿昌县是唐代沙州所辖的一个县。

敦煌学者十分重视这批敦煌、吐鲁番地区的古地志，已经对它们进行了深入研究，证明《沙州都督府图经》成书于唐玄宗天宝年间，但自从此书作成后，历代目录都未刊载，也未被任何类书、史书引用过一句话，然而它却保留了非常丰富的有关敦煌历史、地理、自然资源、东西交通、风俗习惯等多方面的资料；尤其是其中记载的敦煌地区的河流分布、水渠、泊泽、渠堰，是其他任何书籍和文书所不见记载的，我们可以从其中见到两条河、四处泊泽、两处渠堰、七条渠名和东、西、北三座盐地。这说明唐代敦煌地区的水利是很发达的，和今天相比，~~几千年~~多年前的敦煌自然条件要好于现在。同时也说明唐代的敦煌人比较重视水利建设。

《沙州都督府图经》还记载了沙州境内驿站的情况。驿站是古代用来传递消息的交通站，一般设在路旁，站内有驿马，供驿站人骑用以传递信息。这件文书中记载了几处驿站，其中对悬泉驿记载道：“悬泉驿，在州东一百四十五里，旧是山南空谷驿，

唐永淳二年奉敕移山北悬泉谷，改名。其西去其驿八十里，东去鱼泉驿四十里”。这就是说，悬泉驿在敦煌东面 员缘里处，原来在山南，叫空谷驿，唐永淳二年（~~远~~，唐高宗下敕书，将空谷驿改在山北，改名为悬泉驿，这个驿站离西面的驿站 愿里，离东面的鱼泉驿 源里远。如此记载，十分详尽，这不仅补充了史书记载的不足，也为研究丝绸之路上的交通及边防设施、驿站路线提供了宝贵资料。

《寿昌县地境》是专志一县的地理书，保存十分完好，上面记载了寿昌县的沿革、县境内的寺院、镇戍、烽燧、栅堡、山川、城关等各方面的情况。卷尾还有一句题记：“天福六年乙巳岁六月九日州学博士翟上寿昌张县令地志一本。”天福六年是五代后晋高祖的年号，相当于 怨年，这件地志是由姓翟的州学博士呈上的，这是十分清楚的。

《西州图经》原卷现藏于法国，编号为伯 圆缘 是个残卷，只存 缘行。该卷最可贵之处，在于它详细记载了由西州通往东、西南、北的 员条道路，因此被学术界视为珍品。

敦煌文献中的地理学志书，有全国性的，有地区性的，有敦煌的，也有西州的，殊不知还有更广泛内容的地志，这便是游记式的地志，主要有玄奘的《大唐西域记》、慧超和尚的《五天竺国行记》等。前者有 猿件文书，它们是伯 猿源号、斯 圆缘号、斯 怨号。后者只有一件，编号是伯 猿圆

玄奘是唐代著名的三藏法师，曾前往印度求法，回国后撰成《大唐西域记》 员卷，流传至今。但传世的《大唐西域记》都是刻本，最早的也是宋以后的，而敦煌文献中的《大唐西域记》则是手抄本，大约抄写于 愿世纪中叶，即唐玄宗时期，距玄奘写此书的时间仅有 员余年，因此极为宝贵。拿此手写本与传世刻本相比较，两者有 员多处不同，而多是敦煌本正确，其他刻本失误。

《五天竺国行记》是高丽（今朝鲜半岛）人慧超著作的，成书于唐玄宗时期。书中记载了慧超周游五天竺国的行程和所见所闻，包括他经历的各国之宗教、物产、风俗等情况，虽较简略，但也可供研究中印文化交流史者备查。

说来道去，敦煌文献中保存的史籍、地志材料着实不少，难怪有人说敦煌藏经洞不仅藏佛经、道经，也是个门类齐全的图书馆，无论怎样看待这些史籍、地志，学术研究都离不开它。

三、诗词歌赋大荟萃 小说变文种类全

说到文学作品，一般认为不外是指诗歌、辞赋、小说之类，然而，敦煌遗书中的文学作品却远远不止这几类。除了诗词歌赋小说之外，一种全新的文学作品——变文，在敦煌文献中保存了数十种之多。变文之外，又有俚曲小调、表、疏、状、牒、碑传、祭文、书仪等多种文学形式，真可谓异彩纷呈。

圆源 敦煌诗歌

稍微了解一些诗歌常识的人都知道，唐代是中国古典诗歌发展的一个辉煌时期，清朝人编辑的《全唐诗》，收录流传下来的唐诗几万首，作者圆圆圆多人，唐诗可谓兴盛至极。敦煌最辉煌的时代也是在唐代，敦煌文书中保存的诗歌自然也以量多质高而独居敦煌文学作品之首。当然，敦煌文献中的诗歌绝不仅仅是唐人所作，可以说在藏经洞封闭之前的历代诗歌应有尽有。

据不完全统计，敦煌遗书中的诗歌写卷，总数在源圆卷左右，存诗共达猿圆余首。其中绝大多数产生于唐、五代和宋初。

敦煌诗歌写卷中，既有书写整齐、独立成帙的诗集，也有荟萃名篇的长卷，更多的则是零篇散章，内容庞杂，形式活泼。独

立成帙者有如《诗经》、《玉台新咏》、《王梵志诗集》、《白香山诗集》等，抄录名篇的长卷有：《珠英学士集》、《唐人选唐诗》、《释氏诗集》等，至于写在卷首卷尾、闲纸空页上的杂诗，则举不胜举，它们有的是抄写者故意写在其他文字的行间缝隙之中，有的则是学童即兴信笔所致，但其艺术成就却非常高。

以王梵志诗为例，可以初步了解敦煌诗歌的一个侧面。王梵志是卫州黎阳（今河南浚县）人，生卒年月不清楚，一般认为他是唐初之人，也有人说他是唐中叶人。不管他是唐初还是唐中期的人，他的佚诗却让人叫绝。在敦煌文献中，属于《王梵志诗集》的文书卷子共有 74 多个编号，共存诗 740 余首。王梵志只是一位普通的唐代诗人，光敦煌文献中就有他的诗作 740 余首，而全唐诗流传下来的也只有几万首，可见敦煌文献中的诗歌具有多么高的文献价值。

在思想内容方面，王梵志的诗反映了当时赋役的繁重，也攻击了贪官污吏，揭露了唐代的社会矛盾。例如，在《王梵志诗集》第二卷中有这样一首：

贫穷实可怜，饥寒肚露地。

户役一概差，不办棒下死。

宁可出头坐，谁肯被鞭耻。

何为抛宅走？良由不得已。

在卷五中有一首鞭答贪官的诗：

官职莫贪财，贪财向死亲。

即得浑家用，遭罗唯一身。

法律刑名重，不可浪推人。

一朝囹圄里，方始忆清贫。

在王梵志的诗作中，还有描写一个贫穷田舍汉“门前见债主，入户见贫妻”、“舍漏儿啼哭，重重逢苦灾”的困苦生活以及“血流遍荒野，白骨在边庭”的悲惨遭遇。在诗人笔下，还

可听到一位老翁的控诉：“儿大作兵伋，西征吐蕃贼，行后浑家死，回来觅不得。儿身面向南，死者头向北，父子相分擘，不及元不识。”

《王梵志诗集》是在淹没了几近千年之后从敦煌藏经洞中重见天日的，敦煌文献中保存的、而又是未流传于世的诗，还有唐代著名诗人高适的五首诗，而敦煌遗书中抄录的高适诗共达百首以上。

另外，敦煌文献中的唐人诗集和选集，还有《白香山诗集》，现均藏于法国，原卷编号为伯 084 号，伯 085 号为折叶装订，共存 10 叶半，首题作：“《寄元微之》，白乐天”。这件文书存唐代大诗人白居易诗 10 首，其实，10 首中有一首为元稹的答诗。伯 085 号文书也是白居易诗集，这件文书末尾题：“乾符四年二月二十二日灵图寺僧某”。这个尾题中的乾符四年（873），本诗集由敦煌灵图寺的一个僧人抄写保存。这个年代距白居易逝世（866）仅有 7 年，因此，这是极为难得的珍本。

唐朝人选编的唐人诗集抄本，在敦煌文书中保存就更多了，这批文书的原卷现多藏于法国巴黎，比较著名的卷子有伯 084 号、伯 085 号、伯 086 号、伯 087 号、伯 088 号、伯 089 号、伯 090 号等，藏于英国的斯 084 号也较典型。在这些文献上，有的抄几家的诗作，有的抄十几家几十首诗，最多的抄上百首诗，其中也保留了许多世上未传的唐诗。

唐诗选集中，最著名的敦煌文献是《珠英学士集》，这本诗集，在宋代还有流传，宋代以后就失传了。敦煌遗书中却有数件为这本诗集残卷，其中有的名叫《珠英学士集》，也有的题名为《珠英集》。

在敦煌文献所存诗歌中，大量的诗歌还是敦煌诗人文士之作。他们有敦煌当地人，也有长期生活在敦煌的中原人。他们以粗犷的笔触，炽热的感情，深刻地描写了敦煌社会生活的

各个领域，奉献出一首首反映敦煌地区社会情状和人物心态的诗篇。

在敦煌诗人队伍中，有自称“三楚渔人”的张永，敦煌文献中留下了他的诗作《白雀歌》（伯 0340 号）；有“大宰相江东吏部尚书”张文彻，他的代表作《龙泉神剑歌》（伯 0340 号）最为著名。此外，还有杜太初、武陟、张镠、汜唐彦、翟奉达、马文斌等，他们的美名及佳作，都有赖于敦煌文献的发现，使得以今人知晓。

然而，在敦煌文献中，艺术成就和历史价值更高的诗作，往往还有一些不知名诗人的作品。如伯 0340 号的手写本存佚名诗人陷蕃后即被吐蕃人扣押后所作的诗 30 多首。这组几十首的诗歌，描写了作者出使吐谷浑而被吐蕃俘获，抒发了出使之后和被押解途中的所见所闻、所遇以及复杂凄楚的心境。其内容对于研究唐朝与吐蕃的关系史十分重要。目前对此诗进行研究的学者推测，这组诗的作者可能是一个叫马云奇的人，但也有人认为是毛押牙所作，究竟是谁为今后留下了这么多的不朽名作，还有待于进一步研究探讨。还有一篇艺术水平颇高的组诗《敦煌廿咏》，也不知作者究竟是何许人。这组诗歌的小序中说：“仆到三危，向逾二纪，”由此断定，作诗者是个到敦煌三危山居住超过二纪、即 20 多年的外地人。据其他敦煌文献推测，这组诗创作于张议潮起义的唐大中二年（852 年）以后，由此有人认为其作者应是个叫张球的人，但这种主张并非定论，还没有充分的资料能够说明。

《敦煌廿咏》组诗均为五言一句的律诗，依次歌咏了三危山、白龙堆、莫高窟、贰师泉、渥洼池天马、阳关戍、水精堂、玉女泉、瑟瑟监、李庙、贞女台、安城祆、墨池、半壁树、三赞草、贺拔堂、望京门、相似树、凿壁井、分流泉等 20 处敦煌的名胜古迹，正所谓“借得山川灵异处，聊申短咏讽美名”，20 首

诗不仅咏其美丽景物，而且寓景于情，在敦煌广为传唱。

敦煌文献中的诗歌，由释门僧徒所作者，为数也不算少。由于敦煌是西北的佛教重地之一，很多僧徒在隋唐时期及宋初云集于敦煌，敦煌的佛教文化发展迅速，僧人们的诗歌也日益受到人们的重视，为释门文化留下了宝贵的遗产。

在敦煌僧人诗作中，最著名的有“河西都僧统赐紫沙门”悟真法师（生于 851 年，卒于 907 年）的诗篇。悟真品行高洁，学识渊博，一生中既修佛法，又参与政治，肇划戎幕，曾于唐大中五年（855 年）奉使入京师长安，受到僧俗大众的热烈欢迎。唐广明元年（890 年），他年逾 40 岁，追思一生，自责身心，作《百岁诗》五首，其中第五首写道：“男儿特达建功勋，万里崎岖远赴秦。对策圣明天子喜，承恩至立一生身。”充分表达了作者的志向和对天子的感激之恩。

悟真之外，敦煌寺院的许多出家人如报恩寺的璆琳、金光明寺的利济、灵图寺的灵俊以及游寓于敦煌寺院的慧苑、龙训、道真等，都有五言、七言诗佚篇残句流传于敦煌，被保存在敦煌文献之中，每一首诗都体现了僧人们的独具匠心。

敦煌民间的诗歌，是敦煌文献诗歌宝库的另一个组成部分。这部分诗主要反映了敦煌民间的习俗、家教、世训及一般民众的生活。这些作品或出于敦煌民间作者之手，或由外地传入敦煌，被敦煌民众所喜爱。这些诗多数没有作者姓名。

敦煌民间诗歌的内容有以时令节候为题的，如伯 200 号原题为《卢相公咏廿四气诗》，共 20 首，依次咏立春、雨水等 24 个节气。伯 200 号题目是《咏九九诗》，共 9 首，七言绝句，歌咏从冬至开始起的数九，依次从一九咏至九九，形象地表达了气候冷暖变化的规律。还有以婚姻嫁娶为题材的新婚诗，这组诗主要为《下女夫词》，其中包括《至堂基诗》、《逢锁诗》、《论开撒帐合诗》、《去扇诗》、《去花诗》、《合发诗》等。这些诗皆为

伴随婚礼过程而咏唱的诗篇。还有的是在妻子亡故前表达自己愿望的诗，这首诗的名字叫《日落西山昏》，保存在伯希和带至法国的敦煌文献缘号上。

再有一些是抒写家教世训的诗作，如《崔氏夫人训女文》，现藏英国的敦煌文献斯缘号。斯缘号藏于法国的伯缘号上均抄写了这篇诗。诗的内容是开导行将出嫁的女儿要遵从妇礼，其中有这样几句：“若能一一依吾语，何得翁婆不爱怜？故留此法相教示，千秋万古共流传。”

除此之外，敦煌诗歌中，还有许多戏谑嘲讽之作，如伯缘号《海中有神龟》、伯缘号《有鱼失潮浪》，都是通过揶揄调侃、讥刺嘲弄的诗风，表现出深厚蕴藉的旨趣。这当中既有嘲讽俗人不信佛者，也有嘲讽沙弥、法师痴奉佛者，均充溢着生动活泼的艺术情趣。

卷帙浩繁、内容丰富的敦煌诗歌，作者身份不一，表现形式多样，它们汇集成具有地方特色的史诗般的画卷，为研究古代敦煌的社会史、文化史、风俗史及唐五代宋初中国诗歌史积留了丰富的素材。有的诗具有强烈的现实主义思想，成为唐诗中的不朽名篇，最突出的是晚唐的《秦妇吟》。

《秦妇吟》是唐代大诗人韦庄（缘-缘）所作，在敦煌遗书中有缘个卷子是《秦妇吟》写本。它们是伯缘伯猿伯猿伯猿斯缘斯缘斯缘斯缘及李盛铎藏本。大部被伯希和、斯坦因带到了法国和英国，现分藏在巴黎和伦敦。这首诗的作者韦庄是晚唐的大文豪，京兆杜陵（今陕西西安）人，乾宁元年（缘考中进士，历任校书郎、左补阙，后至四川任官，官至门下侍郎同平章事。史书上记载韦庄“孤贫力学，才敏过人”，“应举时遇黄巢犯阙，著《秦妇吟》一篇。”当时，韦庄科举考试时，发生了唐末黄巢农民大起义，进攻长安，因此，韦庄写了《秦妇吟》，由于写得太好了，当时人

们都称韦庄为“秦妇吟秀才”，可惜《浣花集》中未收入此诗，致使这篇名作不得与世人谋面，亡佚至久。幸得敦煌文献发现，其中又有五个卷子保存了《秦妇吟》的手抄本，才使我们目睹其诗的全貌。

《秦妇吟》是一篇很长的叙事诗，每句七言，全诗 840 句，篇首写道：

中和癸卯春三月，洛阳城外花如雪。东西南北路人绝，绿杨悄悄香尘灭。

路旁忽见如花人，独向绿杨阴下歇。凤侧鸾欹鬓脚斜，红攒黛敛眉心折。

借问女郎何处来？含颦欲语声先咽。回头敛袂谢行人：丧乱漂沦何堪说！

作者以极其平实的口吻，由远及近地推出了诗中的主要人物秦妇的形象，这位丧乱中的秦妇，不仅衣着打扮摆在了人们面前，其敛袖谢人的动作也呼之欲出。接着，通过这位秦妇之口，把故事铺陈开来。其中有概括的叙述，也有细腻的描写，十分生动地再现了黄巢起义军震撼唐王朝的峥嵘岁月。

轰轰乾坤动，万马雷声从地涌。火迸金星上九天，十二官街烟烘烘。

日轮西下寒光白，上帝无言空脉脉。阴云晕气若重围，宦者流星如血色。

长安寂寂今何有？废市荒街麦苗秀。采樵斫尽杏园花，修寨诛残御沟柳。

华轩绣毂皆销散，甲门朱第无一半。含元殿上狐兔行，花萼楼前荆棘满。

昔日繁盛皆埋没，举目凄凉无故物。内库烧为锦绣灰，天街踏尽公卿骨。

黄巢大起义的雄浑气势跃然纸上。这是一般诗人很少接触或

无力去碰的题材，非大手笔不敢写之，韦庄不仅敢于写出，而且生动、形象。虽然诗人站在了封建统治阶级一边，不能正确理解农民起义军，甚至攻击农民军，但客观上却把农民军写得有声有色，为历史留下了活生生的素材。

以历史人物为题材的诗篇，在敦煌文献中也有遗存，其中最著名的是《古贤集》和《读史编年诗》，前者原写本现藏于法国，摇摇摇摇摇

编号是伯 圆泉等，后者现藏英国，编号为斯 远怨 这两组诗全是七言，都是失传已久的上乘之作。《古贤集》作者佚名，共 愿园句，写于唐代中晚期。全诗撷取先秦以来的历史人物事迹，强烈谴责统治者枉杀无辜的暴行，大胆歌颂先贤高士堪为人杰的品德。在写法上，以一两句概括某人之一生，把内容相关者放在一起，配以和谐的音韵形式，组成全诗，是一首具有启蒙性质的诗篇。其中有云：

“秦皇无道枉杀人，选士投坑总被坟。”“晏子身微怀智计，双桃方便杀三臣。”

“荆轲入秦身未达，不解琴音反自诛。”“董永卖身葬父母，感得天女助机丝。”

诗中抨击了秦始皇焚书坑儒之无道，宣扬了圣贤豪杰、高士孝子的义举孝行。诗的末句写道：“集会众贤作聚韵，古今千代使人知。”表达了作者的创作宗旨。

《读史编年诗》与《古贤集》有类似之处，也是以咏古人事迹为题材，但《读史编年诗》是组诗，以年岁为单元分组来写，其《原序》云：“编年者，十三代史间，自初生至百岁，赋其诗以编纪古人百年之迹……七言八句，凡百一十。”意思是说，这组诗应有 愿园首。敦煌文献残卷尾部缺佚，只剩下 猿首诗，尚缺 苑首，殊为憾事。每一首的写法是一岁一首诗，或一岁两首诗。例如“七岁”写了两首诗：

“孔融幼女毁齿年，引颈就戮忻忻然。谢庄父子尚文雅，项橐师资推圣贤。

吟处碧天云暗合，拜时真像泪长悬。仍问别有张曾子，礼乐口知世共怜。”

“日讽千言不足钦，孝乎鲁谢天机深。泥来风月见诗癖，归去堤封披泪襟。

钟氏竟垂夫氏训，野王还合素王心。谁知此日造门客，一对

儿童愧独寻。”

在这“七岁”两首诗中，表彰了孔融等贤士，以寥寥数笔勾勒出了某一年岁人物的独异行为、光辉事迹及高尚品德，借以激励后人奋发向上。敦煌写本《读史编年诗》^①首，写到了^②岁时，歌颂的都是唐以前的古人事迹，所宣扬的多是封建伦理道德。

在宣扬孝道方面，敦煌遗书中有《孝子传》等非诗歌作品，也有大量歌颂孝子的诗篇。如赞颂舜子诗写道：“孝顺父母感于天，舜子淘井得银钱。父母抛石压舜子，感得穿井东家连。”写出了舜子孝敬父母感动天神的故事，舜子淘井得钱，父母抛石下井，舜子穿凿井壁到东家。只四句诗，便把孝子写得淋漓尽致。又如赞王褒诗：“王褒慈母怕雷声，每至春间不得宁。及至百年亡没后，抱坟犹怕阿娘惊。”

这些诗篇质朴无华，浑然天成，一般都附在孝子故事之后，似是总结，旨在适应民间宣扬孝子德行，后代的二十四孝诗，实自此发展而来，若不是敦煌文献被发现，谁人能知二十四孝诗的源头？

关于宣扬孝道理论的诗，还有《咏孝经诗》，原卷现藏巴黎，编号为伯^③伯^④首题：“杨满川咏孝经壹拾捌章”（题下注“一作满山”），卷尾署名“杨满山”。全诗共^⑤章，分为开宗明义、天子、诸侯、卿大夫、士人、唐人、三才、孝治、圣治等等，依次歌咏之。每首五言八句。第一首是：

欲得成人子，先须读孝经。义章恩最重，莫著发肤轻。

和睦为宗祖，温柔是弟兄。立身于此道，于后乃扬名。

《开明宗义章第一》全诗归纳义理孝行，诗句提纲挈领，言简意赅。为传播《孝经》起到了很大的作用。由此可以断定，敦煌地区在唐五代宋初时期，社会思潮的主流之一是推崇孝道、宣扬以孝治天下的伦理观念的。这一推断是非常重要的，因为敦

煌佛教盛行，而佛教本来是要舍弃父母，不讲孝道的，可敦煌地区却广泛传播《孝经》之类的儒家经典及其相关的诗歌作品，说明在这个地区佛教与中国传统儒学融合了，也就是说，佛教被中国化了，信佛者也要讲求孝道。这样说并不是认为宣扬孝道就没有佛学思想的文学作品了，事实上，敦煌文献中以佛学为内容的、宣扬佛教理论、劝诫修道的释门诗歌，也大量存在，这也是敦煌文学作品的一个重要组成部分。释门诗歌中的佳作有悟真的《百岁诗》，也有佚名的《山僧歌》，现抄录《山僧歌》如下：

闲日居山何似好，起时日高睡时早。

山中软草以为衣，斋餐松柏随时饱。

卧岩龕，石枕脑，一抱乱草为衣袄。

这首诗的敦煌手写本被英国的斯坦因带到了英国，现藏于伦敦，编号为斯 缘圆 诗文通俗易懂，宣传了与世无争的思想，劝导世人不要戚戚于贵贱、汲汲于荣辱，要随缘适性，皈依佛门，过上自然自在的悠闲生活，其感染力极强。

释门诗中，还有劝诫修道之作，宣扬教义，约束僧徒，又便于僧徒咏唱和记忆。如《和菩萨文》中有如下一段诗：

诸菩萨，莫谤三宝，若谤三宝堕恶道。三百具长钉定钉心，叫苦连天声浩浩。

谤佛谤法更加嗔，铜关铁棒来相拷。痛哉苦哉不可论，何时值遇人天道。

这首诗以佛门戒规为题材，直接用于维护佛教的尊严，写法上侧重于说教和训导。诗中说不可以诽谤三宝，三宝是指佛、法、僧。如果诽谤佛、法、僧，必遭报应。死后堕入地狱，受严酷刑罚。这首诗十分通俗，易于僧徒、俗人接受。

需要特别说明的是，由于敦煌地区道教信仰在社会思潮中占有一席之地，因而敦煌文献中的道教诗歌也不乏其作。例如伯 猿远 号文书上，一连手抄了《涉道诗》猿首，作者为李翔，内

容是描述道教的名胜古迹，宣传道教神仙思想。其中有《看缙云山图》、《百步桥》、《马明生遇王婉罗》、《魏夫人归大霍山》等，也有寄赠酬答、赋得唱和之诗，如《寄麻姑山喻供奉》、《西林寺与樵炼师赋得阶下泉》等。这些诗从不同侧面反映了求仙访师、参悟玄机的道家生活。

还要说明的是内容庞杂的敦煌诗歌，还有很多是属于流传于民间的那些反映民间生活和习俗的诗篇。这些诗中有的给人以美的享受，同时又与气候节俗相结合，如《咏惊蛰二月节》诗云：

阳气初惊蛰，韶光大地周。桃花开蜀锦，鹰老化春鸠。

时候争催迫，萌芽护短修。人间务生事，耕种满田畴。

再如《咏九九诗》中有如下诗句：

一九冰头万叶枯，北天鸿雁过南湖。

三九飏流寒正交，朔风如箭雪难消。

九九冻蒿自合兴，农家在此乐轰轰。

将敦煌的气候变化入于诗文之中，既有实际效用，又便于流传。

除节候诗外，民间婚嫁题材的诗歌也很有特色。如前面提到过的《下女夫词》中有两首诗，名为《去花诗》，其文如下：

一花却去一花新，前花是假后花真。假花上有衔花鸟，真花更有采花人。

神仙本自好容华，多事旁人更插花。天汉坐看星月晓，纷纷只恐入云霄。

前一首语意双关，戏谑调侃，后一首设喻奇巧，构思精妙。前者通俗，后者韵浓。反映了敦煌民间的婚俗。

敦煌文献中即兴而成的诗也很有特点，其中有抄书、抄经的书手们写的诗，表达他们受雇抄写、枯燥无味地工作却不如期付给酬金的心情。如北京图书馆藏宿字 285 号敦煌文书尾部有这样两首诗：“写书不饮酒，恒日笔头干。且作随宜过，即与后人

看。”（《学郎员义题诗》）“写书今日了，因何不送钱？谁家无赖汉，回面不相看。”（《五言诗一首赠上》）

还有一首读书观画后的题诗，也是别具一格。“壁上无年岁，人间绝往来。面尘何日洗，经卷几时开？发乱无刀剃，袈裟是笔裁，若也谁定准，墙塌是轮回。”诗中生动地描绘壁画上和尚经历沧桑而蓬头垢面的形象，并发出了只有墙塌才可轮回的感慨，让人想来十分有趣。这首诗的原本现藏于日本龙谷大学。

有观画后的题诗，也有观雕塑的题诗，这首诗名叫《偶题仙院》，大概是观看道教神仙雕塑的诗，写在伯雅²敦煌文书上。作者是卢茂钦，诗文把神仙塑像刻画得体态盈盈、栩栩如生。诗云：“偶游仙院睹灵台，罗绮分明塑匠裁。高绾绿鬟云髻重，手垂罗袖牡丹开。容仪一见情难舍，玉貌重看意懒回。若表愚诚心所志，愿将恣貌梦中来。”诗中既写出了塑匠高超技艺，也表达了人情味道。

像这种情景交融的诗篇，还体现在一些专门描绘山川景物、名胜古迹的作品之中，其代表作品是《敦煌廿咏》。这是一组景物名胜诗，描写的内容有敦煌地区的山水泉池、楼观庙堂，也有奇草异树、忠臣烈女和佛窟神祇。通过景物描写，引发人们的乡土之恋。现举《敦煌廿咏》中的《李庙咏》如下：“昔日兴圣帝，遗庙在敦煌。叱咤雄千古，英威镇一方。牧童歌冢上，狐兔穴坟旁。晋史传韬略，留名播五凉。”

这首诗歌咏的是十六国时期西凉国的创立者李嵩庙的遗迹荒凉败落的景象，同时抒发了对这位叱咤千古的英雄人物的怀念之情。

《敦煌廿咏》中还有《贰师泉咏》，歌颂了汉代贰师将军李广利，也描绘了贰师泉的景致；《渥洼池天马咏》借咏天马，歌颂了张议潮家族。《敦煌廿咏》虽是由³首诗组合而成，但全篇思想却大体一致，诸篇共同构成敦煌社会的画卷，人情物貌，

和谐统一。

敦煌诗歌的内容是全面的，敦煌诗歌的思想是深刻的，敦煌诗歌的趣味是丰富的，而敦煌诗歌的形成又是十分活泼的。除了正规的诗歌之外，还有一些雕虫之作，也很值得玩味，如斯坦因携至英国的一件敦煌文书斯 4652 号上有源首离合诗，第一首写法如下：

摇昌摇
楼摇望
摇出摇
没摇云
摇思摇
远摇客
摇问摇
贞摇人
摇足摇
法摇用
摇觅摇
之摇人

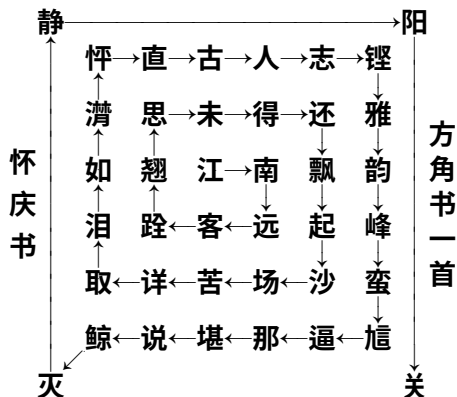
这样的诗句实在是太罕见了，乍看起来，很难知其是一首诗，即使知道是诗，也不易读出。经敦煌学家研究，这首诗的读法是中间一行远个字，每个字分成圆个字来读；然后再合起来读成一个字，最后再读右左圆字，共成五言诗一首，拆拼读如下面一首诗：

日曰昌望楼，山山出没云。
田心思远客，门口问贞人。
口之足法用，不见觅之人。”

这首诗中第一句第二个字“日”，谐音为“月”，第三字“昌”谐音作“娼”。其意为娼妓日月望高楼。第四句的“贞

人”即占卜之人，或叫算命先生。第五句“足”字下半部原文写成“之”口之的“之”字谐音为“旨”，意为算命先生的口言。“不见觅之人”是说娼妓不得见相思之远客。这首诗巧妙成图，绘成垂幌之形，描写了娼妓远望思恋情人的心境，形式新颖、奇巧，颇堪解颐，虽不能说其内容多么深刻，也无关社会及人生大事，但却给人以消遣和娱乐，也具有陶冶性情、启发智力之功效。

类似的诗歌还有斯缘源《方角诗》和伯猿猿号《十字诗图》，都是构思奇巧的趣味诗篇，现录《方角诗》如下：



这是一首形式别致的边塞诗，题作《方角书》，全诗源字，中间远行猿个字，四角源个字。这也是五言诗，读法如箭头所示，从中心的“江南”读起，全诗如下：

江南远客踉，翘思未得还。

飘起沙场苦，详取泪如潜。

怵直古人志，铿雅韵峰蛩。

愬逼那堪说，鲸灭静阳关。

多么耐人寻味！从这类诗的抄写笔记来看，似乎都是学郎所为，大概是他们终日被“子曰”、“诗云”所包围的一种调味品

吧。像这样富有趣味的文学作品，在变文中也有发现，后面再谈。

敦煌的词

敦煌遗书中词的作品比重也很大。明清以来，研究古典诗词的人多从句式的长短着眼，来区分诗与词，并认为词起源于古乐府诗，其实，古乐府诗是与词有一定关系，但词的起源和古乐府诗的关系并不十分大。所谓词，指的是燕乐曲词（也作曲辞），是燕乐的附庸，燕乐内容十分复杂，包括隋代 怨部乐和唐代 羽部乐，曲名则有 阙个，大曲 源个，乐曲可以演奏、演唱，演唱者是为词。敦煌文书中保存了大量的这种可供演唱的词，不少人称之为“曲子词”或“曲子”，或“曲”，其实就是词，不是什么“曲”。

敦煌的词是早期形态的燕乐曲词，基本上是民间作品，多数出自无名氏之口或手。敦煌词的作者身份多样，有乐工歌伎、技艺百工，也有贩夫走卒、戍人僧道，更有医士闺秀、莲娃钓叟。他们一个个吟唱命笔，自由创作。敦煌词的作者面十分广泛。由于作者面广，题材也自然宽泛，丰富多彩，这是敦煌词的两大特点。再有一个特点是词体不甚定型，比较自由，字数、句式和韵律上各有差异。

就敦煌词的内容而言，大体上可分为边塞词、闺情词、咏时事词、咏民情民俗词、咏物词及咏佛道词等。

边塞词中，以保家卫国为突出的主题，也写出将士们崇高的爱国主义思想和勇武、乐观的精神。例如有这样一首词：

大丈夫汉，为国莫思身。单枪匹马盘阵。尘飞草动便须去，无复进家门。

两阵壁，隐隈处，莫潜身。腰间四围十三指，龙泉宝剑靖妖氛。手将来，献明君。

这首词以非凡的气度写出了为国亡身、以保家卫国为己任的男子汉大丈夫的英勇气概。

特别需要指出的是，敦煌文献中有一首表现巾帼英雄豪情壮志的词，只有源句：“女人装束有何妨？装束出来似神王。宁可刀头剑下死，夜夜不便守空房。”这首词写出了一位妇女在丈夫行将远征入伍时的心情，她宁愿装束上阵，也不愿夜守空房，其意志之坚决，可比代父从军的花木兰，可惜这位妇女的美名未能流芳百世。

边塞词中，描写边防士卒思想感情和生活境况的词为数不少，如被伯希和带到法国的伯猿猿号上就有这样一首，词牌叫《捣练子》：

堂前立，拜辞娘，不觉眼中泪千行。劝你耶娘少怅望，为吃他官家重衣粮。

辞父娘了入妻房，莫将生分向耶娘。君去前程但努力，不敢放慢向公婆。

词中以真挚感情描写战士服兵役远行辞别父母妻子时的情景。运用对话相劝，形式新颖，为唐宋文人词中所少见。

再举一首佚调名的边塞词，原词写于敦煌文献伯猿猿号上，词尾残缺，词文如下：

十四十五上战场，手执长枪。低头泪落悔吃粮，步步近刀枪。昨夜马惊辔断，惆怅无人遮拦。

这首词写的是一名战士在兵源充裕时自愿出征而后悔的心情。词虽有怨怅之感，却无伤痛消沉之情。

敦煌的闺情词也很重思想感情的描写，多反映妇女生活的情态，但敦煌文献中的词绝不像唐宋文人词中只以歌伎、妓女为描写对象。敦煌词人笔下多写中下层良家妇女，许多词正是出于他们之手。在敦煌文献斯猿猿号和伯猿猿号中，有个词集，名叫《云谣集杂曲子》，其中有多首闺情词，现举两首《凤归云》词

如下：

征夫数载，萍寄他乡。去便无消息，累换星霜。月下听砧杵，凝寒雁行。孤眠鸾帐里，枉劳魂梦，夜夜飞扬。想君薄行，更不思量。谁为传书与，表妾衷肠？倚牖无言垂血泪，暗祝三光。万般无奈处，一炉香尽，又更添香。（《凤归云》之一）

绿窗独坐，修得为君书。征衣裁缝了，远寄边隅。想得为君贪苦战，不惮崎岖。终朝沙碛里，只凭三尺，勇战奸愚。岂知红脸，泪滴如珠。枉把金钗卜，卦卦皆虚。魂梦天涯无暂歇，枕上长嘘。待卿回归日，容颜憔悴，彼此何如？（《凤归云》之二）

上一首写的是孤苦多年、月夜思念征夫的女子。在表意上委婉有致，实为佳作。下一首也是写这位女子思念征夫之情，由寄征衣写起，写到了自己对征夫的想象；凭三尺长剑，英勇作战，也写到了自己思夫、泪滴如珠、枕上长嘘的心情。从词中我们似乎看到了一位愁情女子在灯下为出征在外的丈夫边缝征衣、边垂泪珠的情景，给人以充分想象的余地。

像这样写妇人对征夫思念、盼归的委婉妙词，在敦煌文献《云谣集》中是屡见不鲜的，而直接表达妇女情爱的词作却不是很多。下面一首可算这类闺情词：

枕前发尽千般愿，且休要待青山烂。水面上秤锤浮，直待黄河彻底枯。白日参辰现，北斗回南面。休即未能休，且待三更见日头。（斯4001号《菩萨蛮》）

实际上，这首词不仅直接表达了妇女对男夫的情爱，也表达了男夫对妻子的情爱，是一首男女共誓相爱之词，以不可能有的事物反喻，表达爱情之不可移易，情深意笃，可能是新婚少妇与男夫之感情的表述，也可能是热恋中的男女之作。比喻十分通俗，民歌气息浓厚，全词基本上全用比喻的手法，在唐宋文人词中极为少见，这可算是敦煌词的一个特点。

敦煌的咏时事词也与后代的咏词有所区别，从内容上看，有

的歌颂唐朝的太平，有的歌颂敦煌的守将，也有的反映唐末的事变，还有的咏叹名人事迹。后代词中，这些内容的作品并不罕见，但敦煌的咏时事词却朴实无华，真切可信，例如伯希和带走的伯希和和伯希和所载的《感皇恩》词，就很有特色，它不是泛泛地歌颂太平，而是歌颂了这个时代的真实情况：

四海天下及诸州，皆言今岁永无忧。长途欢宴在高楼。寰海内，束手愿归投。朱紫尽风流，殿前卿相对，列诸侯。叫呼万岁愿千秋。皆乐业，鼓翅满田畴。

当今圣寿比南山，金枝玉叶尽相连。百僚卿相列排班，呼万岁，尽在玉阶前。金殿悦龙颜，祥云驾喜雨，两盘旋。休将舜日比尧年。人安泰，争似胜明天。

这两首词不仅可以使我们目睹群臣列班朝见皇帝、欢呼万岁的盛大场面，还可以知道群臣们长途跋涉参与宫中宴会的情况。词中歌颂了外族归附、天下太平、人民乐业、皇帝高寿等。这首词很可能是为开元盛世而作，歌颂的唐玄宗时期唐朝的繁荣、安定、祥和的景象。

歌咏民情民俗的词文，在敦煌文献中保存的较多，反映的问题也比较广，但主要是写儒生士子生活的。有的儒士写求官无成而思家，如伯希和藏文献中的《菩萨蛮》；有的写他们因战乱停考不得应考，也有的写因儒生落第而沦下陈，如伯希和藏文献号《谒金门》；还有的写因厌世而隐居，如斯文浩《浣溪沙》。这类词都反映了当时的社会现实，很有社会意义，这类词也不见于唐宋文人的作品中。现举两首反映渔人或隐士生活的《浣溪沙》词以供欣赏。

浪打轻船雨打篷，遥看篷下有渔翁。蓑笠不收船不系，任西东。即问渔翁何所有？一壶清酒一竿风。山月与鸥长作伴，五湖中。（斯文浩《浣溪沙》）

云掩茅庭书满床，冰川松竹自清凉。幽境不曾凡客到，岂寻

常。出入每教猿闭户，回来还伴鹤归庄。夜至碧溪垂钓处，月如霜。（伯 猿 猿《浣溪沙》）。

这两词前者写渔翁自由快乐的生活，后者写隐士超俗闲适的情趣。两首词又如两幅水墨画卷跃然纸上，情景并茂，给人以美的享受。

敦煌文学文献中，咏物的词数量不多，所咏之物主要有燕、雁、马、剑、月等。现录一首咏孤雁的词《乐世词》如下，这首词的敦煌写本原卷现存于英国伦敦，编号为斯 通 猿

失群孤雁独连翩，半夜高飞在月边。

霜多雨湿飞难进，暂借荒田一片眠。

除了以上介绍的敦煌词之外，还有一些是咏佛唱道的，如《五台山曲子》、《谒金门》等，为敦煌文学宝库增添了另一种色彩。

纵观敦煌的词，内容是丰富多样的，艺术上也具有独自的特色，归纳起来大致有这样几点：一是敦煌文献中的词继承和发扬了我国诗歌的现实主义传统，洋溢着浓厚的生活气息。二是敦煌词感情真实，风格刚健，抒情表意直爽亲切。假如把唐宋文人词比作深闺少妇，那么敦煌词可以看作是陌上村姑，前者华装粉饰、娇态柔媚，后者布衣乱发，天然韵美。三是敦煌词语言淳朴，通俗自然。四是敦煌词运用了多种修辞手法。比喻、夸张、拟人拟物无所不有。因此，敦煌词具有极高的欣赏价值。

顺便要说的是，在敦煌文献中，除了大量的诗词佳品之外，还有大量的佛曲、俚曲小调和儿郎伟作品。他们也是敦煌文学宝库的一部分。所谓佛曲本是佛教唱经或歌咏佛经的声调，佛教称之为梵呗，本是曲调，但又配以歌辞，这便是这里所说的佛曲作品，这种作品在敦煌文书中有《悉昙颂》、《好住娘》、《散花乐》、《归去来》、《长安词》、《还京洛》、《回波乐》、《早出缠》、《乐住山》、《乐入山》、《隐去来》、《缙门百岁篇》、《千门

化》、《十偈词》等，每一种佛曲内容又稍有不同，在敦煌文献中存有若干卷。这些全部是举行佛事活动时吟唱用的，多为劝人皈依佛门或入山修行、敬佛散花、辞娘住寺等内容，虽无多少积极可取之处，但其形式却增添了中国诗词的一种体式。

俚曲小调的内容往往多是与佛教相关，也多用来吟唱，故有人也称其为佛曲，其实稍有区别，佛曲全部是用来做佛事使用的，俚曲小调中则有些是民间曲调。这类作品，在敦煌文献中有《五更转》、《十二时》、《十二月》、《百岁篇》、《十恩德》等，每一种曲词都有许多卷文献反复抄录，可见它们在敦煌地区流行甚广。

《五更转》是把一夜分为一更至五更，编五段词来唱。《十二时》是把一昼夜分成子丑寅卯辰巳未申酉戌亥十二时辰，分别编词演唱，这种曲子词在敦煌文献中存留达 100 首之多。《百岁篇》是以 1 岁为单位，依次咏唱 1 岁、2 岁……至百岁各阶段的事情。在敦煌文献中，《百岁篇》共有三套词，一个叫《丈夫百岁篇》，唱男人十岁至百岁应做什么事。一个是《女人百岁篇》唱女人一生。还有一种叫《缁门百岁篇》，缁门指佛门，即唱僧人一生的事情，这种《百岁篇》应属于佛曲。《十恩德》是咏唱母亲养育子女之恩的曲词，把从怀孕至养子女成人的过程概括为 10 种恩德进行吟唱，有劝人尽孝之功用。《十二月》则是按正月至十二月编写歌词用于吟唱的一种文学作品，在敦煌文献中发现了两套词共 100 首，分别抄写在伯 2846 和斯 2846 号文书上，原本现藏于法、英。如斯 2846《十二月》：

正月孟春春渐暄，一别狂夫经数年。□□□□□□□，遣妾寻常独自眠。

二月仲春春盛暄，深闺独坐绿窗前。□□□□□□□，教儿夫婿远防边。

……

七月孟秋秋渐凉，教儿独寝守空房。君在寻常嫌夜短，君无恒觉夜能长。

八月仲秋秋已凉，寒雁南飞数万行。贱妾犹存旧日意，君何无辜不还行。

九月季秋秋欲末，狂夫一去独难活。愿营方便觅归□，使妾愁心暂时豁。

十月孟冬冬渐寒，为君捣练不辞难。莫怪裁衣不开领，愁君肌瘦恐嫌宽。

十一月仲冬冬雪寒，戎衣造得数般般。见今专访巡边使，寄向君边着后看。

十二月季冬冬已极，寒衣欲送愁情逼。莫怪裁缝针脚粗，为忆啼多竟无力。

上录《十二月》中的方框为残缺之字。这首小调被当代的敦煌学家拟名为《边使戎衣》，全文 5 圆首，写出了少妇思念丈夫之情，与前面谈及的闺情词内容相类似，但形式不同，二者均情真意切，齐美并驱。

《十二月》等作品虽为俚曲小调，但在遣词造句上却十分见功夫，如十二个月每月的气象不同，表达之词均异，如春天三个月分别有“渐暄”、“盛暄”、“极暄”；秋天三个月分别用“渐凉”、“已凉”、“秋末”，冬三月则用“渐寒”、“雪寒”、“已极”，用词准确而又十分通俗，抒情直率，加上这种作品常以套出现，故为民间喜闻乐见，易于接受和流传，比诗、词有优胜之处。

最后谈几句“儿郎伟”。敦煌文献中的“儿郎伟”实际是一种曲调，在这种曲调下出现的歌词，即被称为“儿郎伟”，也是一种唱词。这类唱词的内容有驱傩的，即驱鬼逐疫用的，如伯 猿 猿 猿 号文书就是《儿郎伟驱傩文》，是配合驱傩活动而歌唱词。也有的“儿郎伟”是盖房子上梁时唱的，如伯 猿 猿 猿 号文书《上

梁文》尾部即有猥段“儿郎伟”；还有的是男婚女嫁时唱的，也属于这类作品。因此，“儿郎伟”不但作为一种民间歌词曲调的文学形式保存下来，具有极高的存史价值，丰富了民间文学宝库，也留下了许多民风民俗资料，由此更使我们想到敦煌文献所含的中国古代文化资料是何等的博大。

敦煌话本与小说

敦煌文献中的诗、词、曲子的确太丰富了，真让人说不尽、道不完。现暂时放下诗词，谈谈敦煌文献中手抄的话本和小说。

话本是中国古代小说发展史上的一种重要体式，它是唐宋时期民间说唱伎艺之一的“说话”（讲故事）的底本。这样的话本在宋代极为盛行，在宋之前的唐、五代时期，“说话”即讲故事的伎艺已相当成熟，故也有用文字记录其讲说的话本流传下来。这些作品，有的便保存在了敦煌文献之中。圆

就数量而言，敦煌文献中的话本抄写本并不算多，有的又只有目而无文。篇目及正文俱存者，主要有如下几种，现分别介绍之。

《庐山远公话》，这是敦煌文献中保存最完整的一篇敦煌话本作品，原写卷被英国人斯坦因带到了伦敦，编号为斯圆缘这篇作品题目即叫“话”，显然是“说话”的文字记录。话本开篇道：“说这惠远，家住雁门，兄弟二人，更无外族……”一看便知这是说书讲故事的口吻。《庐山远公话》的内容是宣传佛教的，话本中极力夸张东晋名僧惠远种种神奇灵异的故事，其中有惠远被寿州盗贼白庄劫持为奴，又卖给崔相公家为奴以偿前世之债，情节曲折生动，宣扬了佛教的因果报应之说，内容虽不足取，艺术水平却令人赞叹。

《韩擒虎话本》原卷已无标题，研究者根据内容拟此题，实为确切。这个话本抄写在敦煌文献斯圆缘号上。开篇云：“说其

中有一僧名法华和尚……”结尾云：“画本既终并无抄略。”这里的“画本”并不是“话本”之误，很可能是“说话”（讲故事）时有图画辅助。当然，画本又和“话本”同音，二者假借也可说得通。

《韩擒虎话本》是个历史题材的故事。它描述的是隋文帝杨坚篡国建隋，大将韩擒虎奉隋文帝之命渡江讨陈，以大智大勇降伏陈大将任蛮奴，并生擒陈王。后来，韩擒虎又与番邦使臣、王子比赛射箭，终以盖世无双的高超射技取胜，吓服了大夏单于。所叙故事基本上取材于隋朝史实，但又未拘泥于史实，而是在史实的基础上进行加工改造，虚中有实，实不全实。例如，其中写到了杨坚在得到和尚神药治好头疼、杨妃毒杀周帝之后登位，这个情节纯属民间传说。又如话本中讲到韩擒虎与突厥使者比赛射箭，这事本是隋朝另一大将贺若弼所为，此话本却安到了韩擒虎头上。不管怎样，话本着力塑造了韩擒虎大智大勇、英武绝伦的英雄形象，鼓舞着敦煌地区人民抵抗外来侵略的爱国主义精神，有着积极的意义。

《叶净能诗》也是一卷话本，这件话本保存在斯 1025 号文书上，首部已经残缺，尾题叫《叶净能诗》。通观全篇，除篇末有韵语祭文外，并无一诗，因此，有人干脆认为“诗”是“话”字的误写。从篇中语气来看，应将此作为话本看待。《叶净能诗》是敦煌文献中唯一一篇较齐全的讲述道教人物故事的话本作品。其中叙述的是唐玄宗时道士叶净能的十几个神奇灵异的故事。叶净能本生活于唐高宗至中宗时期，话本中却将其置于玄宗时期，并把许多故事集中于叶净能一身。通过叙述这些故事，竭力夸耀道教的辟谷炼丹、冥通符咒、役使鬼神等神奇法术，反映了道教在唐玄宗时期的发达。

已经被学术界普遍接受的敦煌话本作品，主要有如上 3 种，数量虽然不多，涉及题材却佛、道、俗均有，而且艺术水平较

高。首先，敦煌话本作品文白兼用、通俗易懂的语言，开导了我国古代白话小说兴盛的先河，敦煌话本发现之前的魏晋南北朝小说多为文言，很难直接使用口语化的文字，而话本则多用通俗浅近易解的语言表述，其中也保存了大量的唐代方言、俗语、谚语等。宋代话本、小说正是在此基础上向前发展的。

其次，敦煌话本初创了话本的体制结构，这种结构一般开头引出中心人物，有一段引子，然后进入正式故事，篇尾以韵文结束。此外，敦煌话本运用不同的艺术方法，塑造了一个个生动、鲜明的人物，为后来的话本、小说创作提供了有益的艺术借鉴。总之，敦煌文献中的话本在古典文学上的贡献是不可忽视的，在中国文学史中占有特殊的地位。

敦煌文献中与话本最接近的文学作品则是小说。在唐代，在敦煌文献中，“小说”的概念与今天的“小说”有所不同，按今天文学作品的分类，话本也应算是小说。但敦煌遗书中的小说并非说话、讲唱的底本，而是经过文人剪裁、加工和润色的文学作品，这种作品，在敦煌文献中数量相当可观。其中既有唐以前的作品，也有唐、五代、宋初的作品。唐以前的敦煌小说主要有《还冤记》，唐、五代、宋初的小说有感应记、瑞像记、还魂记之类的作品极多，著名的有《搜神记》和《后颜录》。

《还冤记》又称《冤魂志》、《还冤志》，隋代颜之推著，伯希和盗走敦煌文书就是这部小说的抄本。小说中叙述了五个冤鬼索报的故事，基本情节是“甲杀乙，乙变鬼，鬼杀甲”，意图是在说明因果报应思想，这部小说并非纯粹的文人创作，而是由民间口头创作、搜集、整理，加工而成。它不仅在敦煌地区流行，也在其他地区传播。

《后颜录》和《搜神记》，与《还冤记》不同，这两部书是唐、五代、宋初创作的小说集。据正史记载，《后颜录》共四卷，侯白撰写。但这部四卷的书早已亡佚，敦煌文献中只抄录

了此书源则故事，在斯 2854 号文书上存文 1 行。文书尾部题记“开元十一年捌月五日写了，刘丘子投二舅”。说明这是唐玄宗开元时期的手写本，是现存最早的抄本，开元十一年是 725 年。

正史上说《后颜录》的作者是侯白，实际是值得怀疑的，敦煌文献上并未说明作者，研究者认为，这本书实际上是一部笑话集，这部原书早已亡佚了，现存敦煌写本也非完本，但由于它是最早的版本，因此很有价值。敦煌本《后颜录》中现存“论难”、“辩捷”、“昏忘”、“嘲诮”源目，共有 1 则故事，其中有 1 则故事为其他所有的书中未记载的。鲁迅研究中国小说史时，说《后颜录》是“上取子史之旧文，近记一己之言行，事多浮浅，又好以鄙言调谑人，俳谐太过，时复流于轻薄矣。”鲁迅见到《后颜录》时，未见敦煌本，如果他见到了敦煌文献中保存了世人未见过的《后颜录》，他也就不会得出这样的结论了。《后颜录》中浮浅、俳谐太过故事是有的，但还有一些新的内容，在这些新内容中，充分发挥了笑话这一讽刺文学的作用，如在“论难”故事中，面对佛门大法师，将其所谓庄严的宣教，只以三言两语，使其矛盾百出，化为笑谈。

《搜神记》原为晋人干宝著，正史上说这部书原本 10 卷，但宋代以后此书不见记载了，明代又有人刊刻，却只有 10 卷本，之后又流行 10 卷本和 10 卷本。敦煌文献中人们惊喜地发现了多卷《搜神记》，其中有题为句道兴撰的《搜神记》1 卷，此外还有其他写卷 1 件。就其内容而言，可得故事 1 条。据专家考证，句道兴撰的《搜神记》实际上与干宝所撰《搜神记》有密切的联系，是干宝原书的一种最早的抄本。

除了《后颜录》和《搜神记》之外，敦煌文献中保存的数量最多的小说是感应记之类的作品，这类作品当中，又可分为佛教感应记和非佛教感应记。

自从佛教传入中国后，从晋代开始，佛教感应记式的文学作品就出现了。隋唐时期，佛教兴盛，此类作品与日俱增，流传广泛。但由于宋以后佛教地位下降，这类感应记作品多已失传，敦煌文献发现后，才使这类感应记再现人间。

从感应记所叙述的行善积德的具体方式看，大致有鸣钟、设斋、念佛、抄写、诵持佛经得以好报几种内容，每个内容都是讲要信仰佛教，多做佛事，这样就会得到灵验，如眼睛失明则会复明，等等。需要说明的是，敦煌的感应记也有的称作灵验记，多抄写在《阿弥陀经》、《金刚经》、《金光明经》等佛经写卷之后。往往称为《持诵某经灵验记》等，其中不乏优秀的小说故事作品。这些感应记在叙事上力求具体、确切，让人看了觉得真实无疑。同时在写法上也多运用夸张、想象等手段，增强宣传效果。在语言运用上，多是简明浅显、通俗易懂，便于民众接受。

在浩如烟海的敦煌文学作品中，还有为数不多的几篇非佛教感应记式的小说，它们是斯 0458 号的《秋胡》、斯 0459 号的《唐太宗入冥记》、斯 0460 号的《道明还魂记》。

《秋胡》原本在敦煌文献上尚存 1 卷，所写的故事在汉代就已流传，敦煌本中沿袭前代故事而来，叙说秋胡新婚不久，辞母别妻，远方游学，以求富贵。行至胜山，得老仙教以九经，三年学成，往投魏国，拜为左相，赐三千户。秋胡在魏，数年不归，其妻不知夫婿尚在与否，仍孝养阿婆，阿婆劝其改嫁，不听。又过数年，秋胡忆母返乡，行至桑林，见妻不能相识，出语调戏，其妻也认不出秋胡，告以守贫不受引诱，及秋胡到家，见其妻就是在桑树林中调戏之人，其妻责其不忠不孝。这个故事纯系世俗故事，主旨在于谴责庸俗的文人仕宦，创作意图新颖。

《唐太宗入冥记》讲的是著名皇帝唐太宗梦见自己入冥（死了），阎罗王命判官崔子玉审问太宗杀死兄弟李建成、李元吉的事情。崔子玉本是个县尉，与唐太宗为君臣关系，太宗向其说明

自己是被迫到冥间（阴间）来的，太子还年幼，国家还有许多大事，要求让自己早回；阳间生界，并许诺要给崔子玉厚重钱物之礼。崔子玉自觉官小，盼望能升迁，太宗许诺让他做蒲州刺史兼河北二十四州采访使，官至御史大夫，赐紫金鱼袋，再赐库钱圆万贯。崔子玉拜谢，为太宗开脱。这个故事也早有流传，但原来的故事是说崔子玉审唐太宗杀鸡、猪、羊的事，现存敦煌本换成了杀李建成、李元吉的事，这是历史事实，唐太宗确实是靠杀死兄弟才登上皇帝宝座的，这样的改编，其创作目的十分明显，中心思想在于否定唐太宗的绝对权威，创作者的气魄是非凡的。据考证，敦煌手写本《唐太宗入冥记》成书于唐玄宗到唐穆宗年间，即八九世纪。

《道明还魂记》内容较简略，写的是开元寺一个和尚道明被阎罗使者押入冥间的故事，阎王使者抓错了人，应该捉龙兴寺的道明，开元寺道明得以昭雪，回到人间。

敦煌的这三篇小说，情节比感应记要曲折得多，在语言上也更加生动、活泼，为读者喜读爱看。在中国小说史上占有独特的地位。

敦煌变文

乍听起来，“变文”这种文学体裁的确会让人觉得生疏，了解中国古典文学的人，如果不去专攻敦煌文学，不研究敦煌文献，恐怕也不知变文为何物，“变文”一词确系敦煌文书发现后才随之出现的，应该说这是敦煌文学中最具特色的一种文体。

究竟什么是变文？长期以来，中外学者众说纷纭，没有定论。有人将敦煌文献中所有的民间说唱故事文学及宗教性说唱文学统统算作变文，也有的把这类说唱作品细分为词文、故事赋、话本、诗话、变文、讲经文、押座文等。显然，变文的内涵大不一样，有广义与狭义之说。本节所介绍的，应是后一种变文。

变文之“变”是什么意思？有人主张变就是“变易”、“改变”之意，即把某一种体裁的东西改变成另一种体裁的东西，如把佛经改变成说唱文，或把史书记载的列传改变成为说唱文，都可以叫变文。可是，也有人主张“变文”的“变”来自梵文音译，观点别出新裁。但无论如何，变文确实是敦煌文献中一种独特的文体，具有特别的思想内容和艺术价值。

敦煌文献中的变文，又可以简称之为“变”，它是唐、五代民间说唱伎艺“转变”的底本。从题材上看，敦煌变文共有源类：第一类是宗教题材、说唱佛经故事的作品，主要讲述释迦牟尼或其弟子精进修道、断绝苦因、追求佛家最高理想的故事和佛法战胜邪道的故事。如根据《佛本行集经》演绎的《八相变》，讲述的就是释迦牟尼为迦毗罗卫国太子时，有感于人间的生老病死诸苦而出家的故事。再如根据《普曜经》卷六《降魔品》演绎的《破魔变》，讲述的是释迦牟尼成道之际，引起魔王波旬的极大恐慌，亲率魔女、魔军对释迦威胁、色诱，施展种种伎俩破坏其道，但最后全部失败，被佛降服。类似的变文还有根据《佛说盂兰盆经》演绎的《目连变文》、《大目乾连冥间救母变文》，这两篇变文讲述的是：目连出嫁后，证得阿罗汉果，成佛之弟子，他的母亲青提夫人十分吝啬，不设斋供佛，隐匿施斋资财，获欺诳圣凡之罪，终堕阿鼻地狱，受尽了地狱之苦难。目连得知后，历尽艰辛，遍游奈河、铁轮、刀山、剑树等地狱，寻母不得，于是按照佛的教诲，建盂兰盆斋，解脱一切恶鬼，终于救母出离苦海。这篇变文的目的是在于宣扬因果报应，青提夫人不敬三宝（佛、法、僧），结果下了地狱。但在故事之中，我们也看到了目连为了报答父母恩德，舍身忘死、坚毅不拔的恒心和毅力，克服重重困难，从阴森残酷的地狱中救出自己母亲、战胜轮回报应的英勇行为，使人感到母子之爱的伟大力量，深受讲求孝道的中国人的喜爱，故事本身具有浓厚的佛教色彩，但在宗教的

背后，却蕴涵着儒家传统文化。因此，《目连变文》在敦煌文献中有 5 个卷子，有的还有序和图，如斯 045 号文书即题：《大目乾连冥间救母变文并图一卷并序》。

类似《目连变文》这样的变文，还有根据《贤愚经》卷十《须达起精舍品第四十一》演绎的《降魔变文》，这件变文也有几件文书，分藏在国内外，内容是写舍卫国的宰相须达，皈依佛教后，铺金买园，为释迦建布道之所，感动了太子祇施，由此引起如来弟子舍利弗与外道六师斗法并取得胜利的故事。情节十分生动、热闹，悬念层层，波澜起伏，极富戏剧性。尤其是其中舍利弗与劳度叉斗圣一节，十分精彩，反佛的外道六师与舍利弗（如来佛弟子）斗争，先后变出宝山、水牛、毒龙，舍利弗从容镇静，变出金刚、狮子、鸟王，战胜魔道。这种幻化多变，十分像《西游记》和《封神演义》中斗法的描写，可以说，变文哺育了后世的神魔小说。

第二类变文是以历史故事为题材。其中主要包括《伍子胥变文》、《李陵变文》、《王昭君变文》、《汉将王陵变》等，这类变文都是以一个历史人物为主，撷取历史事件中的趣闻轶事，但又不受历史故事原貌的制约，广泛吸收民间传说，进行加工、渲染和再创造。例如《伍子胥变文》，讲的是先秦历史上伍子胥复仇灭楚、死于忠谏的故事，这些故事在先秦史籍《左传》、《公羊传》、《国语》、《吕氏春秋》中多有记载。屈原曾专门作楚辞《九章·涉江》为伍子胥喊冤。西汉大史学家司马迁的《史记》中也专门为伍子胥立传，称赞他“弃小义、雪大耻，名垂后世。”叹惋他死于谗言。历代对伍子胥都推崇备至，立庙祭祀。敦煌文献中的《伍子胥变文》，正是在此基础上演变而成的。变文突出伍子胥为父报仇、反抗暴君的伟大，写得有声有色。变文现存 5 个残卷，拼合后尚存一万六七千字。故事讲伍子胥的父亲叫伍奢，是楚国平王时的大臣，平王荒淫无道，强夺子媳为妃，

伍奢犯颜直谏被杀，且株连其子伍尚也被害。伍子胥幸得逃脱，忍辱负重，跋山涉水，风餐露宿，在浣纱女和渔父的救助下逃奔吴国，成为吴王相国。五年后，他领兵打败楚国，报仇雪恨。后来，吴国和越国发生战争，伍子胥力谏吴王夫差防止越国进攻，触怒吴王，终遭杀害，吴国被越国所灭。变文如同一幕悲剧，刻画了伍子胥、浣纱女、渔父等人物性格，表现了伍子胥忧国忧民的精神，受到后人的称颂。

《汉将王陵变》是最完整的一篇变文，故事取自《史记·陈丞相世家》。它的内容是讲楚汉战争中，王陵的母亲以死激励儿子项羽助刘邦。这个故事在东汉时就广为流传，并被绘成图画，刻在砖石上。变文则进一步描写了王母申明大义、有胆有识、勇于牺牲的老妇形象。项羽让王陵的母亲写信招降王陵，王母坚决拒绝，项羽竟让王母剃发削眉，脱光衣服，带上铁钳，让士兵解闷，又令各队士兵决杖五下，逼其为三军将士缝补衣裳。王母不受屈辱，毅然伏剑而死，表现了她舍生取义、忘我斗争的精神品格。

《李陵变文》和《王昭君变文》均取自汉代历史故事，前者讲汉将李陵在与匈奴作战时，身先士卒，英勇作战，在寡不敌众的情况下被俘，但他念念不忘归汉，写得十分动人。后者则把王昭君远嫁匈奴的故事，讲述得有声有色，故事中突出了塞外的萧瑟凄凉，反复渲染了昭君触景生情所引起的眷恋故国、思念乡土的深情，最后，昭君在郁郁寡欢、离愁别恨中死去。变文结尾，写汉哀帝遣使祭青冢，其辞极为沉痛，更增加了悲剧气氛。

敦煌文献中的第三类变文是民间传说题材的内容。代表性的文书有《舜子至孝变文》、《刘家太子变文》、《孟姜女变文》、《董咏变文》等。这些故事都来自民间，主要内容是宣传孝道，宣扬儒家传统道德。

最后一类敦煌变文，是取材于敦煌当地人物故事的变文，主

要是《张议潮变文》和《张淮深变文》。张议潮前面已提到过，他是敦煌的民族英雄，张淮深是他的亲侄子，正史上有他们的传。叔侄二人在敦煌受异族侵占的情况下，率领各族人民艰苦斗争，英勇奋战，打退了吐蕃统治者，抵御外族侵扰，保境安民，为敦煌人民所敬仰，变文热情地讴歌了他们的英雄业绩。

总而言之，敦煌变文的思想内容是丰富的，变文的故事情节和说唱式的语言是民众喜闻乐听的，效果必然是寓教于乐，有利于陶冶当时人的情操，推进社会的文明与发展。无论哪一种体裁的变文，其想象力都十分丰富，故事编排得曲折跌宕，扣人心弦。人物性格特点突出，人物形象栩栩如生。变文的语言不但浅显易懂，而且十分活泼，让人读来琅琅上口；闻来悦耳动听，除一般道白外，还有对白、独白、韵白、衬白等手法运用，配合表演的说唱特色极浓，让人有亲临说书场的感觉。可以说，敦煌变文是魏晋南北朝文学到明清文学过渡的中间环节之一。它与敦煌诗词、歌赋、话本、小说一起，开启了中国古代文学发展史、特别是中国古代俗文学发展史的新篇章。

圆缘 故事赋、茶酒论及其他

敦煌的文学作品的确是品类齐全、应有尽有的。除了上面谈及的各种文学作品形式外，还有不少优秀的赋、论及其他文学文献的手写本。

圆缘 故事赋

故事赋是一种以白话韵文说理叙事的通俗赋体，因此又称俗赋，它是我国古代辞赋通俗化的产物。敦煌的故事赋正是这样一种通俗文学作品。

据目前所知，在四五万卷的敦煌遗书中，故事赋的写卷约有圆余卷。在这些俗赋之中，除了一篇《丑妇赋》署名为赵洽作以外，其他均未留下作者姓名。看来，大约是由多少有点文化的

人士草成后，流传于民间，经过不断加工润色而成。俗赋的抄写时代都在五代以前。

敦煌赋的题材较为广泛，它们或以历史故事为基干，或以贞贞不渝的爱情传说为对象，或以象征手法抨击现实生活中的丑恶现象，无不展示出故事赋的民间性和批判力。

敦煌赋中的《晏子赋》原写本分藏在法国和英国，编号有伯 0420 号、斯 1452 号等。赋中的故事出自《晏子春秋》第六卷《内篇杂下》不同的是，《晏子春秋》中说晏子曾出使楚国，敦煌《晏子赋》中改为晏子出使梁国。晏子的长相也被描绘成又黑又丑。《晏子赋》一开头便说晏子“面目青黑，唇不赋齿，发不附耳，腰不附胯”，模样极怪。接着是梁王和晏子对答辩论的内容，晏子用智巧辩驳了梁王提出的各种问题，表现出晏子的聪颖机敏。例如：

晏子对王曰：“九九八十一，天地之纲纪；八九七十二，阴阳之本性。天为公，地为母，日为夫，月为妇。南为表，北为里，东为左，西为右。风出高山，雨出江海，霜出青天，露出百草。天地相去九万九千九百九十九里。富贵是君子，贫者是小人。出语不穷，是名君子也。”晏子的这段回答，表现出了他在梁王面前口若悬河的情态和巧于应对的本领，使梁王不得不为之折服，晏子是个知识渊博、能言善辩的使者。

敦煌文献中的第二篇著名俗赋是《韩凭赋》，它发现于敦煌文献伯 0420 号、斯 1452 号等写本上。这个故事赋取材于传世的《搜神记》卷 10“韩凭妻”的故事。这个故事说宋康王强夺韩凭之妻，韩凭妻为了贞节投台而死，与韩凭墓相对而葬，最后，夫妇化生为桂树鸳鸯。这个故事在唐宋时代的许多书中都有记载，敦煌文献中的《韩凭赋》正是在此基础上改编而成的，赋的主人韩凭、何氏、苏贺等人被改名为韩朋、贞夫、梁伯。《韩凭赋》中首先把贞夫写成一位“明解经书”的淑女，婚后便立下誓言：

“不再改嫁，死事一夫。”后来，韩朋出游，六年不归，贞夫于是修书给韩朋，不料韩朋将妻书遗失，被宋康王得到，宋王遂设计骗贞夫入宫。然后逼婚，贞夫蔑视“一国之母”的生活，不愿作宋王之后，说到：“芦苇有地，荆棘有丛，豺狼有伴，雉兔有双。鱼鳖有水，不乐高堂。燕雀群飞，不乐凤凰。妾是庶人之妻，不乐宋王之妇。”从而表现出贞夫忠于爱情、不慕高位的崇高精神境界。最后，韩朋夫妇双双殉情，化生青白二石，再化为树，树又变为鸳鸯而以羽毛复仇。这种情节，丰富了韩凭故事反抗暴虐的主题，表达了劳动人民的理想和愿望，富有较强的艺术感染力。

敦煌赋中还有两篇《燕子赋》，两篇题名完全相同，风格却截然相异。一篇见于伯 图源号 和斯 图源号 等写卷，是四、六言赋体；另一篇为五言诗体，见于斯 图源号 文书。两篇的内容都是讲燕雀争巢、凤凰判决的故事，其中深刻揭露了黄雀“倚强凌弱”、谰语狡诈的嘴脸。寓意深刻，这是对现实中以势压人之徒的无情批判。

现藏于法国巴黎的伯 图源号 伯 图源号 两件敦煌文献上抄有另一件敦煌俗赋，题名为《丑妇赋》，作者赵洽。赵洽何许人也，无人知晓，但所作之赋具有浓郁的诙谐揶揄风格，无情地讥刺嘲讽了面目可憎可怖的丑妇。描写丑妇的作品唐以前也曾有过，但多已失传，敦煌文献中的《丑妇赋》则显得十分珍贵。该赋把丑妇的外形描写得极为丑陋，说她“有笑兮如哭，有戏兮如嗔。眉间有千般碎皱，项底有百道粗筋。贮千年之垢污，停累月之重皴”。丑妇不但形象极差，语言也很粗俗。这样的丑妇本已可憎可怖，但作者为增加对其丑陋的描写，又进一步讲丑妇虽丑，却还要涂脂抹粉，描眉画目，结果是“丑上添丑，衰中道衰”，连脂粉也不得不称怨道苦。这种丑妇赋之作，与“东施效颦”的故事很有些异曲同工之妙，尖锐地反映出了人们怜善爱美、斥恶

厌丑的普遍心理。

敦煌俗赋不仅题材多样，而且思想内容深刻，艺术手法高超。写物时特点鲜明，写人时性格突出，叙理时入木三分。几篇敦煌赋塑造的一个个形象，给读者以不同艺术美的享受。敦煌赋同其他文献一样，是祖先留给我们的一笔宝贵的文化遗产。

茶酒论

这也是敦煌文学文献中独具特色的一种文体。如果说论体早已有之，也不算错，西汉贾谊就写过《过秦论》，但那是政治性论文，虽有文学色彩，但与敦煌的《茶酒论》，区别极大。

《茶酒论》在敦煌遗书中发现了远个写本，它们是伯 圆苑 伯 圆苑 伯 圆苑 斯 圆苑 斯 圆苑 号。其中，伯 圆苑 号抄写得最为完整，首部题署“乡贡进士王敷撰”，尾部落款“开宝三年壬申岁正月十四日知书（行）院弟子阎海真手抄”。很清楚，这是抄写于宋初的文献，如此之多写本的存在，说明唐、五代宋初《茶酒论》的故事很受敦煌人喜爱，曾在民间广泛传播。

《茶酒论》这篇通俗文学，讲的是茶和酒争胜的故事，文章开头便提出了茶酒之间的辩题：“暂问茶之与酒，两个谁有功勋。”然后，茶和酒分别以拟人的口吻说自己优胜，攻击对方的缺陷。两者你来我往，轮番争辩，几个回合，不见输赢。茶对酒说：

“我之茗草，万木之心。或白如玉，或似黄金。名僧大德，幽隐禅林，饮之语话，能去昏沉……酒能破家散宅，广作邪淫，打却三盏已后，令人只是罪深。”酒不甘示弱，说茶很不值钱，酒对茶说：“三文一缸，何年得富？酒通贵人，公卿所慕……茶吃只是胃疼，多吃令人患肚，一日打却十杯，腹胀又同衙鼓。若也服之三年，养虾蟆得水病报。”双方唇枪舌箭，互不相让。茶又对酒说自己可以卖于市上，钱财盈溢，而酒只能使人昏乱，犯罪挨杖。酒又反击道，古人才子吟诗饮酒，酒还可以消愁。又说

茶三文五碗，酒半盅七文，国家大礼，都要饮酒，喝茶只能弹奏管弦。

茶、酒双方各持一理，妙语连珠，隽词迭见，民俗、民情、茶酒文化跃然字里行间。在既风趣又富于哲理的茶、酒争辩、不分胜负之后，“水”站出来发出了惊人的评说，十分引人入胜。

“水谓茶、酒曰：‘阿你两个，何用匆匆？阿谁许你，各自论功？言词相毁，道西说东。人生四大，地水火风。茶不得水，作何相貌？酒不得水，作甚形容？米麴干吃，损人肠胃；茶片干吃，只齧破喉咙。万物须水，五谷之宗，上应乾象，下顺吉凶，江河淮济，有我即通；亦能漂荡天地，亦能涸煞鱼龙。尧时九年灾迹，只缘我在其中。感得天下钦奉，万姓依从。犹自不说能圣，两个何用争功？从今以后，切须和同，酒店发富，茶坊不穷，长为兄弟，须得始终。’在文章之末，作者总结性地说：“若人读之一本，永世不害酒颠茶疯。”十分明显，作者的用意在于劝人万勿争功好胜，但作者并不直接出来说理，而是让拟人化的水来作论评，很有趣味，与传统的论体作品大不相同。

值得特别说明的是，《茶酒论》的故事不仅在敦煌遗书中被发现了，而且在藏族民间文学中也广泛流传着茶酒争功的故事，故事的大致意思也是采取拟人化的方式，由茶、酒各自摆出优点，再互相攻击对方缺点，正当二者争辩之时，国王出面调解了二者的矛盾，结论也是茶酒互有用处，二者要相安和好，等等。不同之处在于《茶酒论》的茶、酒之争由水来调解、评判，藏族民间茶酒故事由国王代替了水。另外，具体表功时茶、酒的语言、举例互有不同，但主旨都是相同的，寓意也完全相同。那么，人们势必要问，是藏族的茶酒故事受敦煌《茶酒论》的影响才流传起来的呢？还是藏族民间故事成为了《茶酒论》创作的素材？因为藏族祖先吐蕃曾经占领过敦煌地区，二者之间的关系，或者说敦煌地区汉族与藏族的文化交流是值得进一步探讨的

问题。

奇巧的是，在今天贵州布依族当中，流传着许多民间故事，经过从事民间文学研究的学者去贵州调查，也整理出了茶酒相争的民间口头文学故事，故事的情节比《茶酒论》和藏族茶酒故事要简略些，第三者即评判者也有变化，但茶、酒争功的中心思想和要表达的不应该争功好胜的意义及拟人化的手法却基本相同。这样的话，难道是敦煌《茶酒论》也曾流传到了布依族当中了吗？布依族与藏族也有过文化交往吗？还是汉族文化影响了少数民族文化呢？这一系列的问题，都值得我们认真地去思考和研究。

不管怎样，敦煌《茶酒论》的出现，以及少数民族地区茶、酒故事的流传，总能说明中国茶文化与酒文化的源远流长。中国的酿酒远早于饮茶，早在商周时期，中国人饮酒之风就已盛行，而中国人普遍饮茶实始于唐代，到了唐代才出现了陆羽著作的《茶经》。唐代开始饮茶，唐末宋初便出现了《茶酒论》，这大概是社会上饮茶之风初盛而要抵制饮酒的结果吧。

说到酒文化，我国历代有许多关于酒的神奇传说。这些传说也必然要反映到百科全书式的敦煌文献中来，前面曾经提及的敦煌手写本句道兴的《搜神记》，就有一段《刘义狄酿酒》的故事，现摘录如下，以供欣赏：

昔有刘义狄者，中山人也。甚能善造千日之酒，饮者醉亦千日。时青州刘玄石善能饮酒，故来就狄饮千日酒。狄语玄石曰：“酒弗未定，不堪君吃。”玄石再三求乞取尝，狄自取一盞与尝，饮尽。玄石更索，狄知已醉，语玄石曰：“今君已醉，待醒更来。当与君同饮。”玄石噉而遂去。玄石至家，乃即醉死。家人不知由来，遂即埋之。至三年，狄往访之玄石家，借问玄石。家人惊怪，玄石死来，今见三载，服满已脱讫，于今始觅。狄具言曰：“本共君饮酒之时，计应始醒，但往发冢破棺看之，的不死

尔。”家人即如狄语，开冢看之，玄石面上白汗流出，开眼而卧，遂起而言曰：“你等是甚人向我？前头饮酒醉卧，今始得醒。”冢上人看来，得醉气，犹三日不醒。是人见者，皆云异哉。

这段《千日酒》的故事在中国古代十分流行，敦煌本中讲酿酒的主人是刘义狄，河北中山人。向刘义狄乞酒、饮而醉死者是青州的刘玄石，刘玄石饮酒后醉死三年，挖开坟墓之后，方才醒来，情节离奇，却充分表现了刘义狄酿酒的神奇本领。敦煌遗书中保存了这样的故事，不仅丰富了酒文化的宝库，而且至今给人以艺术享受。

说到这里，有关敦煌文献中的主要文学作品的情况，总算介绍了大部分，其实，敦煌文学又何止于此！大量的上表、奏疏、状子、牒文，每一件都是文采飞扬，让人看起来爱不释手。至于碑传、祭文，更是文采四溢，或精巧整饬、庄重严肃，或华丽流畅，风格典雅。敦煌文献中保存的碑传，祭文又是大量的，据统计，光是敦煌遗书中的碑文，就有 500 多篇。其中包括《李君修慈悲佛龕碑》（又名《圣历碑》，武则天圣历年间立，碑文抄写在伯 551 号文书上）、《唐宗子陇西李氏再修功德记》（又称乾宁碑，文存伯 552 号文书上）、《右军卫十将使孔公浮图功德铭并序》（伯 553 号）、《阴处士碑》（伯 554 号）、《张淮深碑》（伯 555 号）、《吴僧统碑》（伯 556 号）、《翟家碑》（伯 557 号）、《温泉铭》（伯 558 号）等等。有些碑文，撰写得十分漂亮，仅举《圣历碑》中描写莫高窟景色的一段碑文如下：

“西连九陇坂，鸣沙飞井擅其名；东接三危峰，沍露翔云腾其美。左右形胜，前后显敞，川原丽，物色新。仙禽瑞兽育其阿，斑羽毛而百彩；珍木嘉卉生其谷，绚花叶而千光……”这段碑文铺陈之瑰丽，对仗之工巧，用典之繁富，颇有大文豪王勃《滕王阁序》的韵味，然其气魄又过之，充分表现了撰制者高度

的文化修养。

碑文如此，祭文也不例外，敦煌的祭文极多，有祭死人的，如《悼亡妇文》、《祭亡妣文》、《追七文》、《追福文》、《设斋文》、《临圻文》、《行香文》等。也有祭鬼神的，此外还有《祭畜文》、《祭马文》、《祭驴文》等。人死了，生者总要寄托哀思，于是人们撰文纪念，祀其灵魂，为死者祈福。祭文中的《追七文》，就是在死者去世后七个第七日内追念用的祭文，这种风俗在今天我国的广大地区还有保留，每逢死者逝世的一七、二七直至七七都要举行祭奠活动，只是今天的人们不再诵祭文，而敦煌古人却要十分正规的祭奠亡灵。有意思的是马、驴死了，敦煌人也要祭祀，还要撰文，并祝死亡的牲畜变成幸福的生灵，甚至称死驴为“殒奠”，这个词是专用于王侯朝臣之死的，敦煌祭文却用到了祭驴文中，这不仅是纯粹的谐谑手法的运用，也是借驴来嘲骂王侯臣相，技巧实在是高。

祭文除了艺术水平高超之外，其意义还在于保存了古人的许多风俗资料，其文学、史学、民俗学、宗教学的价值均不可低估。

在敦煌文献中，还有一类既具有实用性，又具有文学价值的作品，这便是作为文体规范和用语模式的书仪。敦煌的书仪有五百卷之多，成为敦煌文学的重要组成部分。

所谓书仪，就是书写各类文章、信札等要仿照、遵循的样本。如要写有关吉庆或吊丧内容的文章，便有《大唐新定吉凶书仪》（伯2554号），要写一年十二个月的气象景物，可参考《朋友书仪》（伯2554号），《朋友书仪》也用于边陲役人给内地友人写信的语言范例。此外，敦煌文书中有许多卷僧人们使用的书仪，称为释门文范，其中的范文有《礼佛文式》、《受戒文范》、《祭文范例》、《愿文范例》以及《祈福文》、《启请文》、《开经文》、《散经文》、《转经文》、《燃灯文》、《二月八

日文》等多种，大部分是做佛事时或为丧家做法事时使用的。尽管这些范文内容较空泛，但语言宏丽，辞采斐然，具有佛典文学的特征。在敦煌文书中，有些《愿文》、《祈福文》、《二月八日文》等既是书仪，又是实用品，有些往往被僧人使用过。

从艺术特色上看，敦煌的书仪重情重礼，取材于社会生活，用法则是狭题宽作，而且比较注重口语色彩。就其价值而言，书仪较全面地反映了世俗社会和僧尼社会的生活，也反映了当时人们的社会观念和思想意识。研究中国社会史、民俗学及思想文化的发展、演变，敦煌书仪是不可多得的珍贵资料。

其实，敦煌的文学作品还应包括儿童启蒙用的一些作品，如《千字文》、《百家姓》、《太公家教》等，这些敦煌文献内容下面再谈。

四、文化教育资料丰摇科学技术文献富

通过漫谈，读者也许已经形成了这样一个概念：敦煌文献真是一个大文库。然而，敦煌文献的内容远不止这些，文献中所保存的文教、科技资料之丰富，资料所反映的唐、五代、宋初敦煌文化教育、科学技术水平之高，那才令人叫绝。

囍 童蒙读物

敦煌远离中原，按理说这里的文化教育应比内地落后，但是，只要看一看敦煌文献中保存的各种童蒙读物，你就会自然推翻这一结论，实事求是地说：敦煌古人太重视文化教育了。

文化教育是从少年儿童开始的，常听人说古人的少儿启蒙教育是念《千字文》、《百家姓》，那么唐代的敦煌人也是这样吗？他们读的《百家姓》与今天传世的一样吗？敦煌古人除对少儿

进行文化教育外，还有没有其他内容的教育？如果有，用什么教材？内容如何？只要你翻检一下敦煌文献，这些问题都会迎刃而解。

在敦煌文献中，保存了大量的完整或残缺的儿童启蒙读物的手抄卷子。就其性质与用途而言，大致可分为三类：一类是单纯供儿童识字用的，这类文书有《字书》、《新集时用要字一千三百言》、《俗务要名林》、《诸难杂字一本》、《难字字书》、《字宝碎金》等等。以上识字读物的手抄本在敦煌文献中往往有多件，最多的是《字林》和《字宝碎金》，各有源件以上的抄本。从这些书的题目中便很容易断定它们是识字课本一类的东西。这一类识字课本手写卷一般抄写较工整，字迹正规，书法极佳。它们的编排形式是文字之间互不连贯，有的按声韵编排，有的据字义编排，也有的字旁有反切或用其他汉字注音，更多的则是既不分韵，又不分类，也不加注。抄本最多的《字书》（斯 2854 号）则是按音韵排列生字的，它把“齐、犁、低、羝、啼”排在一起，每字下注有意思，如“齐”字旁用小字注“人姓”，“犁”字旁注“耕具”，“低”旁注“高低不平”，“羝”注为“羝羊”，“啼”旁注“哭”。又把“材、栽、猜、胎、孩”几个字排在一组，也有分别注释。这本字书只残存 16 行，每行 25 个字，一行一韵，字旁有注，可以使识字者既会读又懂义，实在是一种好教材。

斯坦因带走的斯 2854 号文书《新集时用要字一千三百言》，则是以字义排列生字的，内容多是日常生活中常用的两字词和四字短语，如“澡浴、扫洒、西关命餐、东阁延宾”之类。《诸难杂字一本》（伯 2854 号）是一卷完整的字书，全卷 28 行，每行 25 个字，每个生字下用汉字注音。《难字字书》（伯 2854 号）不按字义、字韵分类，随意收字，在 16 卷至 28 卷 28 个难字中，只有“犁”字之下有反切注音，可见这是为有一定识字基础的儿童扫

除难字而编写的。《俗务要名林》（斯 2854 卷）是按字义分类编排的另一类字书，这本字书是把日常所见事物按性质分成若干部类，如市部、果部、菜蔬部、酒部、饮食部、聚会部、兽部、鸟部、虫部、鱼鳖部、木部、竹部、舟部、车部等。然后，在各部之中列出若干字词。如车部中有辕、辘、辐、毂、轴等，每字之下又用反切或汉字注音，有的还加以解释，颇有今天字典的性质。

第二类敦煌文献中的字书，是指一些语句连贯、押韵，并表明一定意义的识字课本，其中最主要的有：《千字文》、《开蒙要训》、《李氏蒙求》、《兔园策府》等等。《千字文》在敦煌文献中共有 10 多个卷子，足见其流行之广。敦煌的《千字文》大多数抄本字迹平庸低劣、稚气，有不少抄本错字、俗字、别字迭出，一看便知是初学者练习的笔迹。敦煌本《千字文》与传至今天的《千字文》内容完全相同，是由一千个字组成的字书，四字一句，两句成对。在敦煌《千字文》抄本中，多处记载“千字文，敕员外散骑侍郎周兴嗣次韵”，也就是说《千字文》是周兴嗣奉皇帝之命编写的。那么，周兴嗣是谁呢？据正史《梁书·文学传》记载，周兴嗣是南朝梁朝人，曾任官散骑侍郎，死于 504 年。从敦煌本《千字文》抄本末尾题写的“贞观”等字样看，《千字文》在唐初就已十分流行。不仅敦煌地区广泛传播《千字文》，吐鲁番地区也发现了唐代的手写本《千字文》。为什么周兴嗣编写的《千字文》在历史上曾经广泛传播？而且一直传到了今天？原因主要是它构思精巧，押韵工整，读起来十分上口，人们容易记忆。此外，《千字文》的内容又符合传统的道德规范，并有催人向上的精神。如让人们珍惜时间，《千字文》写道：“尺璧非宝，寸阴是竞”。在讲重视农业时有：“治本于农，务兹稼穡。”同时，《千字文》还列举了许多历史人物和历史故事，内容极为丰富。据说周兴嗣费尽心血编成此书后，

“鬓发皆白”，可见用心之良苦。敦煌文献中大量保存有《千字文》抄本，也算是对周兴嗣的一种安慰吧。

《开蒙要训》和《李氏蒙求》也是唐宋时代十分流行的通俗课本，和《千字文》不同的是，这两部书在宋代以后都失传了。因此，敦煌文献中发现的这两部书的手写本，十分珍贵。《开蒙要训》的手抄本，在敦煌文献中有近 300 个卷子，全书 5400 字，分为天地、岁时、君臣、伦理、婚姻、饮食、纺绩、人体、疾病、珍宝、农事、工商、烹饪、园艺、昆虫、鱼蛇、家禽、鸟兽、狱讼等类别，包括了社会生活知识的各个方面。《开蒙要训》的形式也与《千字文》一样，四字一句，两句一组，依韵缀文，而且有积极的思想意义。其中有宣传伦理纲常的“孝敬父母，丞烦兄弟”，勉励勤学的有“笔砚纸墨，记录文章”等等。《李氏蒙求》在敦煌文献中只发现了两卷，数量虽少，却很有特色。《李氏蒙求》也是按韵排列文字的字书，但每韵 8 句，而且每句中都介绍一位历史人物，实在可赞可叹。如其中押“东”韵的八句是：

王戎简要，裴楷清通。孔明卧龙，吕望飞熊。

杨震关西，丁宽易东。谢安高洁，王导公忠。

这样的识字课本，既语言洗练、押韵，又有丰富的历史故事。读者一旦明其意思，必感兴趣，肯定易学易诵。

第三类识字课本，是敦煌文献中以姓氏教人识字的读物。这其中包括现藏于英国的斯 1025 号《姓望书》，现藏于法国的伯 1025 号《郡望姓氏书》、伯 1025 号《姓氏书》和现藏于中国国家图书馆的位字 1025 号《姓氏录》等。这些书也可称之为《百家姓》，但这些书显然不同于宋代以后在中原地区流传的《百家姓》。如《姓氏书》中姓氏排列的顺序是：张、王、李、赵、阴、萨、唐、郎、令狐、杜、韦、安、康、石、平、罗、白、米等等，而不是传世《百家姓》开头便云：“赵钱孙李，周吴郑

王”，值得注意的是，敦煌写本《姓氏录》的张、李、阴、令狐、索等，均为当时敦煌地区的大姓，安、康、石、白、米等，均为中亚地区少数民族粟特人昭武九姓各国的姓氏。因此，可以断定，这一类课本是由敦煌地区的人编写的。有意思的是在《姓氏书》末尾还有几句诗：

沙弥天生道理多，人名不得解人何！

从头至尾没用姓，急若索字不得者。

沙弥是小和尚，只受了初级的沙弥戒者。从这段题诗看，这个《姓氏书》当是供寺院中的少年僧人学习用的。

对少年儿童进行教育，不仅包括让他们识字，还应当包括对他们进行修身处世等伦理道德的教育，这类童蒙读物在敦煌文献中也有发现，最主要的是《百行章》、《太公家教》、《新集文词九经抄》等。

《百行章》这个书名，宋以后的人是知道的，因为唐代史书上还记载了这个书目，它的作者是唐初的大学问家、唐高宗时曾任宰相的杜正伦。但宋以后的人谁也没有见过这本书的内容，因为它早已失佚。直到 1905 年敦煌文书发现后，人们才得以看到《百行章》的全貌。据杜正伦亲自讲，这本书编写的目的是“教人为善，莫听长恶，劝念修身，勿行非法。”书的中心思想是忠孝节义，内容则是摘编儒家经典而成。其特点是通俗易懂，说理性强。它把许多儒家抽象的伦理观念具体化，并贯穿于君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友、邻里的日常生活之中，但也吸收了不少佛教的内容。《百行章》不仅是我们探讨研究唐代敦煌教育的资料，也是研究唐代儒家思想与佛教思想相融合的素材，它的发现，实在是学术界一大幸事。这本书的抄本原卷分别藏在法国 猿卷、英国 圆卷，它们是伯 猿苑、猿苑、猿苑号和斯 猿缘、猿缘、猿缘号。

《太公家教》与《百行章》性质基本相同，但成书年代却要

晚于《百行章》**肃宗**多年。作者也不是什么达官显贵，更不是大唐宰相，而是唐中期一位以教书为职业的乡村儒生。这位作者写书的目的在《太公家教序》中说得很清楚，是为了“助幼童儿，用传于后”，以达到“礼乐兴行，信义成著，仁道立焉”，即振兴礼乐仁义信，传播儒家思想。《太公家教》的内容是摘自《礼记》、《孝经》、《论语》等儒家经典，除了要儿童背诵“事君尽忠，事父尽孝”、“己所不欲，勿施于人”之外，还鼓励儿童勤奋学习，其中有些警句很有积极意义，如：“人生不学，言不成章”，“小儿学者如日出之光；长而学者如日中之光；老而学者如日暮之光。”“勤是无价之宝，学是明月神珠”。《太公家教》的手写本在敦煌文献中一共发现了**八个**，其中有**苑卷**《太公家教》抄本后有学士、学仕郎的题记。这一是说明，此书流行甚广，为广大学子所采用，一是说明唐人十分重视思想教育，注重培养德才兼备的人才。

圆鄂词典与字样

读书识字，除了有课本之外，还需要一些字典、词典之类的工具书，刚好在敦煌文献中也发现了这类文献的手写本，它们有：中国最古老的词典《尔雅》抄本，（伯 猿瑟 圆五员 猿猿豫），还有《字样》及《正名要录》（斯 猿愿）。

《尔雅》是先秦时已成书的专门解释词语的工具书，由于所选的词多出自儒家经典，故后来也将其列入儒家十三经之一。敦煌人重视儒家传统教育，把《尔雅》抄写在经卷上也不足为怪。

需要说明的是敦煌文献中保存的《字样》和《正名要录》。这两部书被抄写在同一卷敦煌文书上，前半部是《字样》，后半部是《正名要录》，二者名称不一，但体例大致相同。这是不是同一个内容的书两种名称呢？值得探讨它们的共同特点是，在每一字的下面，都写出其异体字，然后标明哪一个是楷书正体，哪

一个是俗体字或错字。在《正名要录》的第一行题目之下有“霍王友兼徐州司马郎知本撰”的题记，据此今人知道《正名要录》的作者是郎知本。这里的霍王是唐高祖李渊的第 5 个儿子李轨，李轨先被封为蜀王，唐太宗李世民贞观十六年改封他为霍王，并曾担任过徐州、定州刺史。郎知本是他的好友。但正史上并没有郎知本的传。《唐书》中有个姓郎的青州人的传，叫郎余令，他曾在霍王府中任官，他与他的父亲郎知年都是霍王的好朋友。从《唐书》的记载来看，《正名要录》的作者也许是郎知年，敦煌文书上把他写成了郎知本。也许还有个郎知本，是郎余令的叔叔之类的。但不管怎样，《正名要录》在唐初就已经出现了，是不会错的。

从历史文献记载来看，唐代曾经出现过许多字书，专门订正手写的错字、别字、异体字，以楷书纠正其他书体的混乱和讹误，开展了一场较大规模的正字运动，力求使社会上、尤其是文化教育领域用字规范化。但人们并不知道从唐初起就流行着一种正字的字书——《正名要录》，敦煌文献为我们补上了这一课。

其实，敦煌文献的许多文书都有教育功能，也许它们也曾作为课本在敦煌学校和私塾中使用过，如前面提到的《书仪》，还有后面要介绍的书法字帖，也都应该是进行文化教育使用的文书抄本，从中我们也可大胆想象：敦煌的州学、县学甚至寺庙里的学生们，可能要上识字、写文章、练书法等课，敦煌文书中的文教资料，就是最好的证明。

敦煌医书

从上面的漫谈中，我们会体察到敦煌人非常重视文化教育。而文化教育发达的地方，科学技术也必然较为进步。敦煌文献中保存的科学技术资料，正好说明了这个观点，下面先谈敦煌医书文献。

医学是代表一个社会科技水平高低的自然科学。中国古代文化高度发达，医学水平也遥遥领先于世界。早在先秦时就出现了《内经》，汉代又出现了《伤寒论》，后来，医学著作不断编成，但许多医书并未全部流传下来。可喜的是敦煌文献中不仅保存有传世的医书《内经》和《伤寒论》，而且保存了未传世的《脉经》、《玄感脉经》、《明堂五脏论》、《五脏论》、《平脉略例》等多部医书，甚至还有针灸学专著《新集备急灸经》和《灸疗图》，极大地丰富了中国古代医学宝库。许多医方更是既具有文献价值，又可以直接用于今日之防病治病，如《食疗本草》、《新修本草》等等。就目前所知，敦煌遗书中的医学写本至少有近百卷之多。

《内经》、《伤寒论》、《平脉略例》、《脉经》、《玄感脉经》、《五脏论》等，都是讲述医学理论的著作，也被称为医经。当然，其中有理论，也有例证。这些著作当中，绝大多数是唐初的写本。需要说明的是，《五脏论》原卷题为张仲景撰，张仲景是东汉末的大医学家，人称“医圣”。敦煌本《五脏论》中却提及了东晋和南北朝时期的一些医学家及其著作，但未提及唐代的大医学家、人称“药王”的孙思邈和他的著作《千金方》。因此，可以断定，这件敦煌写本的内容是假托张仲景之名，实际上应成书于隋代或唐初。《五脏论》敦煌写本共存一卷，分四行，每行约二十余字，文中还使用“、”标点，是现存最早的《五脏论》写本。可惜它从敦煌藏经洞出现不久，便被英国人斯坦因拿走了，现藏伦敦，编号为斯 4651 号。《五脏论》的内容丰富充实，不仅有传统的中华医学理论，也吸收了古代印度医学的一些内容，实在难得。至于其中重视药疗、批判道家服石等理论，也为历代医家所重视。

敦煌写本中的《玄感脉经》、《明堂五脏论》等医学著作就更重要了。因为中医历代医学书中从未提及过这两部书，因此，

它们具有填补中华医史空白的作用。不幸的是这两部书的敦煌原写卷也被外国人拿去了，现藏于法国巴黎，伯希和编号为 敦煌伯希和 2847 和 2848。

《新集备急灸经》和《灸疗图》属于中国针灸学著作，前者发现了一卷，后者有 1 个写本。从《新集备急灸经》的题记和序文中可知，敦煌的写本（伯希和 2847 号）是根据咸通二年（861 年）唐朝首都长安（今西安）东市的印本抄写的。其内容是集中摘要当时流行的各家灸经，以供偏远州县救急治病使用。由此我们不仅可以了解唐代灸经的内容，更可从中知道唐咸通二年（861 年）时，已经有了印刷品，当然这肯定是雕版印刷。《新集备急灸经》的正文部分绘有正面人形穴位图的上半身，用引线标明穴位名称、位置、主治病症、灸法。由于原卷残损，共存 10 个穴位。后半部分记载的则是针灸人神禁忌，可取之处不多。

《灸疗图》是一部绘有人体穴位的图谱，在敦煌文献中发现了 1 个写本，它们是斯 1024 号、斯 1025 号、斯 1026 号，全部收藏于英国。写本中共存标有穴名、灸法等文字的人体正面和背面图 2 幅，其中许多穴名与现存历代针灸书记载相异，还有一些图中的穴名不见于传世的各种针灸书。因此，这部我国最古老的针灸图谱被中医学界视为珍宝。

本草类著作是敦煌文献中的又一类医学专著，它主要记载的内容是药物学。其中有南朝梁人陶弘景所撰写的《本草集注》、唐人李勣、苏敬合写的《新修本草》和唐人孟诜编写、张鼎增补的《食疗本草》等。《本草集注》的敦煌原写本现存日本的龙谷大学，编号为 1024 号。这件抄本集中了梁朝以前各种本草，被历代医家称之为“本草正典”，但是，自从唐初李勣、苏敬《新修本草》成书后，《本草集注》便不再流行。敦煌文献中重现《本草集注》，足见其意义重大。敦煌《本草集注》并不是完本，现仅存原书的第一卷，内容包括陶弘景的序文和诸病主药。当代研

究者曾把敦煌本《本草集注》和宋代的《经史证类本草》进行对比校勘，发现《证类本草》中有 1500 多个药方是引自《本草集注》的，可见《本草集注》是多么的重要。

在中国古代医学中，一种很有特色的治病方法是通过吃食物来治病，《食疗本草》就是这样的一部专著。它成书于唐武则天时期，是对唐朝以前食疗药物及食治验方的系统总结。这部书在北宋初年还有人见到过，但不久便失佚了。据宋人讲该书作者为唐代同州刺史孟诜，张鼎增补了 150 种食疗药物，合起来共有 1500 条，共 10 卷书。但《食疗本草》原貌如何，仍无人知晓，幸亏敦煌文献中保存了这部《食疗本草》的部分内容。这件敦煌手写本现藏于英国伦敦博物馆，编号是斯 4254 原卷无标题，前后残缺了。据王国维、唐兰考证，确实为《食疗本草》。现存正文 1500 行，共计 15000 字，收载食疗药物 150 种，用红笔和墨笔书写，药名用红笔写在行首，右下方用小字注明药性，如温、平、寒、冷等。下述该药的主治、功效、服食宜忌、单方验方等，还记载了部分药物的采集、修治、地域差别及生活用途等。每味药物的叙述中，均用红色标点分句分段，其中 150 味药物中还有“按”、“按经”字样。《食疗本草》在药物学分类、性质叙述、方剂调配、适应症及食忌方面都较科学，尤其是其中明确记载了一些来自外国的药物，为了解唐代与外国的文化交流提供了具体的材料。

自从《新修本草》成书后，《本草集注》就失佚了，原因是什么呢？主要原因是《新修本草》是由唐朝政府正式颁布的一部药典，具有极强的权威性。在唐朝政府颁布这部药典之前，没有任何一个国家颁过药典，因此，这也是世界上第一部药典。在欧洲，直到 1546 年才有纽伦堡药典出世，它比我国唐朝《新修本草》面世的时间 1300 年要晚近 1300 年，足见中国古代文化水平之高。据记载，《新修本草》由李勣、苏敬等 150 多人编了两年

多才告完成，全书共 缘卷，其中分本草 圆卷，目录 员卷；药图 圆卷，目录 员卷，图经 苑卷。所载药物 愿园种，多于陶弘景《本草集注》上的药物 员园种，药图全部是彩色图谱，图经是其说明，这样的医书成书于 员圆园多年前，绝对是举世无双的。

《新修本草》成书后几十年即传到了日本，在国外影响很大。在国内流行 猿园年后失佚。传到日本的版本也在宋以后散佚。有赖于敦煌文献 员圆园年被发现，才使世人重新见到了这部世界上最早的药典。

敦煌遗书中的《新修本草》共有 猿个写卷，所存内容为其中的第 员圆卷、第 员苑卷和第 员怨卷。书写方式仍同《本草集注》，正文大字，朱墨杂书，其中又有正文小字，还有“谨案”以下的注文，这是唐人编书时作的自注。猿卷《新修本草》虽不是原书的全部，但它的发现，为研究中国唐宋时代药物学的发展提供了重要资料，也可以用来校勘宋以后的各种《本草》类药书。

最后一类医学著作是敦煌遗书中发现的古代医方，这类文献共有 猿园多个卷子，所余药方近千个，合在一起，真可以称得上是个医方大全。这当中，有《疗痰饮内销方》，有《孩子两三岁至五六岁患赤白脓血热痢黄连散方》，也有《丈夫虚肾热客数苦自泄不止方》、《治风头痛方》等各科药方。每一方都列出药名、剂量，是丸是散是膏，如何服用，一日几次，忌食何物等。有的药方题写出自何书，有的则是唐人专门选录的。不用说这些古医方的文献价值，就说它们在今天临床医学中的参考价值，也是足够中医学界兴奋不已的了。

浑天图与历日

一看这一节的题目，便知要谈谈敦煌遗书中的天文历法文献的情况。在数万件敦煌文献中，天文历法写卷总共不过 源多件，但它却以独特的形制和丰富的内涵为中外学者所瞩目。敦煌文献

中的源多件天文历法文书，主要有两大类：一类是星图；一类是历日。

先说星图。顾名思义，星图就是星象图，它是通过观察天象后绘制而成的。星图绘制的精确与否，直接反映着天文知识水平的高低。在敦煌文献中，有两幅精美的古代星图，一幅是现存于英国伦敦的斯猿源号《全天星图》，一幅是现藏于敦煌市博物馆的《紫微垣星图》，编号为猿远。该图画在《唐人写地志》残卷的背后。

《全天星图》是世界上现存星数最多，也是最古老的星图，上面共画了猿猿颗星星。《全天星图》从十二月时天上星星的位置画起，根据每月太阳所在的位置，把赤道附近的星分成 猿段，利用圆筒投影的方法画出，然后再把紫微垣画在以北极为中心的圆形平面投影图上。这样说，人们也许还不知道具体是怎么画出 猿个月的星象来的，但这种方法欧洲人过了七八百年才使用，《全天星图》画于 苑缘年至 苑愿年间的唐中期。难怪英国研究中国古代科技史的专家李约瑟博士看了这件敦煌文书后说：“欧洲在文艺复兴以前可以和中国天体制图传统相提并论的东西，可以说很少，甚至简直就没有。”在《全天星图》的每月星图下面，均有文字说明，全图用彩笔绘成，有的星星用黑点，以墨线相连，也有的星星画成圈，用橙红线相连。它囊括了当时北半球肉眼所能见到的大部分恒星。

《紫微垣星图》也是彩绘于敦煌文献中，它画在两个同心圆上，上标“紫微宫”猿个宇，内圆为紫微垣，是个封闭的圆圈，外圈直径 圆厘米，表示上规。据天文学家研究，这幅星图是在北纬 猿度左右的地方观测天象绘制而成的，大概在长安（今西安）或洛阳。

唐人天文学知识具有如此高的水平，那么他们制定的历法也应该是当时世界上最科学的。敦煌文献中的另一类文书“历日”

便是最好的说明。

历日，就是古代的历法书，相当于今天日常生活中使用的“日历”，但历日的内容更丰富一些。敦煌文献中的历日文书共有 140 多件，其中有敦煌当地的，有来自中原王朝或其他地方的。绝大部分历日都是敦煌地方自编的，只有 1 件是来自中原的。最早的一件是北魏太平真君十一年和十二年（480 年至 481 年）的历日，这件历日不仅时间早，而且保存了我国现知最早的两次精确月食预报。另两件来自中原的历日分别是唐中和二年（852 年）的《剑南西川成都府樊赏家历日》和《唐乾符四年（875 年）丁酉岁印本历日》，后一件很可能是来自唐王朝的历书。

敦煌地方自编的历日，现知最早者为《唐元和三年（818 年）戊子岁具注历日》，最晚者为《宋淳化四年（993 年）癸巳岁历日》。从形制上看，有两种类型，一种是繁本，一种是简本，历日题名后面一般还有序文，有的还介绍编制历日的意义、年神的方位等，在历日正文部分，又有每月的序言、节气、日出日入的时辰、日期、干支、五行（金、木、水、火、土）及其吉凶等。其间既有不少迷信色彩，也有不少我国劳动人民长期积累下来的科学记录。

特别需要指出的是，来自西方基督教的星期制度最早引入我国历法，是从敦煌历日开始的，如果没有敦煌文书出现，将无人知道星期的概念何时传入中国。在敦煌历日中，星期日至星期六的名称是：密（星期日），莫（星期一），云汉（星期二），啗（星期三），温没斯（星期四），那颡（星期五），鸡缓（星期六）。

敦煌历日中一般都在正月一日顶端注上星期几，以后逢星期日的那天注上一个“密”字。至于这些奇怪的名称如何来的，是何人翻译的，目前说法不一，尚无定论，但据历日推算起来，基本上准确无误。

总之，敦煌历日在我国天文学史上的地位太重要了。因为唐以前的天文学资料实在太少，很难寻觅到古代天文学的发展轨迹。敦煌历日的发现，大大开阔了人们的眼界。敦煌历日基本上奠定了宋代至清代历日的格局，唐代的确是中国古代文化承上启下的重要时期。

续算经、算表及其他

敦煌遗书中的天文学文献价值很高，与之相媲美的还有许多数学文书写本，主要内容是《算经》和《算表》。如伯 圆缘号文书是《算表》，而伯 猿猿 斯 灵 斯 缘猿号文书是《算经》，斯 猿猿号文书题目是《立成算经》。这些算书都是我国现存算书中最早的写本，是研究中国古代数学发展史所不可缺少的重要资料。

例如在《立成算经》中有九九乘法表，同时还有算筹数字：九九八十一、直下八十一、八九七十二、通前一百五十三。再如《算经》中一些十进位制的说明、万万进制的说明以及亿以上单位的名称，都是过去很少发现的数学史料，在敦煌《算经》中，万以上的计算单位有兆、京、该、梓、让、沟、间、政、载、极等。

敦煌《算经》的价值还不止于此，《算经》中在介绍面积的计量单位时这样记载：“方丈曰堵、五尺曰步、六尺为寻、七尺为常、八尺为一仞。”《立成算经》中说：“三丈为段、四丈为匹、五丈为端”，这些记载，颇有助于对我国古代度量衡制度的研究。

至于算书例题中提到的许多当时社会政治、经济、军事、文化方面的资料，更有助于推动学术界进行社会史的研究，这使敦煌算书文献更加受到世人的重视。

敦煌文献中保存的科技文书暂时介绍到这里。其实，敦煌文献本身就是绝好的科学技术材料。譬如几万卷文献，用了各种各

样的纸，有楮白纸、有硬黄纸等等，它们的制造、裱装都是科学技术水平高超的表现。中国的造纸始于汉代，唐代的纸与汉代的纸、与南北朝的纸有哪些不同，在哪些方面进步了，它是用什么原料制造的？工艺如何？通过敦煌文献都可以进行研究。另外，几万卷文献绝大多数都是手写的，但也有四五十件文献是印刷的，印刷品中有佛经，也有字帖、拓本，这不仅告诉人们，唐代已经发明了雕版印刷术，而且一些佛经、佛像印制之精美，又表现出了唐代雕版印刷水平的提高。的确可以说，敦煌遗书本身就是最好的古代科学技术实物资料。

五、书法精粹现遗书摇真草隶篆多佳品

书法是通过书写汉字来表达作者精神美的艺术，它在隋唐时期获得迅速发展，书体渐多，技法日精。数万件敦煌写本文书，正是六朝隋唐书法结晶的大荟萃，当你看到精湛的敦煌经卷及公式文书上遒劲的书法佳作时，你就会感觉到在遗书的点画篇章之间，气韵蕴藉，风神齐聚，充分表达着书写者的性格、情感和素质、趣味。敦煌文献中还有许多专门的书法专著，包括法帖和书史书论，这些文献更是千古书法艺术大师们留下的艺术珍品。

图说敦煌法帖

我们谈了敦煌的文化教育情况，讲到学校或寺院中要上书法课，学子们以及僧尼们练习书法，也是敦煌古人的一种风尚。敦煌藏经洞中发现的著名碑文拓本法帖，就是这种风尚的极好证明。

在敦煌文献的法帖当中，以唐太宗李世民亲手御撰并书的《温泉铭碑》最为著名。这件拓本原卷被法国的伯希和带到巴黎

去了，现在的编号是伯 502 这件拓本是个残卷，如今仅存 缘行，并裱装成横卷。卷尾有墨笔行书一行：“永徽四年八月三十日，围谷府果毅见”。永徽四年是公元 653 年，围谷府即今开封，果毅是唐代兵府的官名。这一行文字表明，这件碑帖曾经在围谷府果毅手中，也就是说它是从开封流入敦煌的。

据正史记载，唐代的著名皇帝唐太宗一生中曾御撰亲书三座碑，一座是《魏郑公碑》，贞观十七年（643）立。二是《晋祠铭碑》，贞观二十年立。三是《温泉铭碑》。三个碑中，只有《晋祠铭碑》现存山西晋祠，其他两碑均已佚失。敦煌文献中发现了《温泉铭碑》，总算是稍微补了个空缺。

唐太宗不仅是著名的政治家、军事家、文学家，而且也是书法家。从敦煌文献中的拓本看，唐太宗的书法源于晋代书家王献之的书体，全碑书法清便宛转，流丽潇洒，行笔如流如风如雪，天纵之资，良不可及。由于这件书法作品极佳，曾被宋人列入《绛帖》，清人吴荣光又将其刻入《筠清馆法帖》，但敦煌文献中的《温泉铭碑》残拓，墨光犹存，为唐代孤拓本之精华，实在难得。

敦煌文献中的第二件拓本精品，当属唐代大书法家欧阳询书写的《化度寺碑》拓本。这件法帖共达 50 页，但如今它已身首异处，开头两页被法国人伯希和劫走，藏于巴黎，后面 50 页被英国人斯坦因带到了伦敦。如果在九泉之下的千古书家欧阳询得知自己碑拓的命运，不知该作何感想。

欧阳询的《化度寺碑》又叫僧邕塔铭，历代书法家都认为这是欧阳询晚年最具代表性的杰作。书法的点画波磔略带隶书味道，风骨峻整，气息纯懿，与他一贯的书风稍有不同。清朝人说这个碑文书写得字迹逾逸，正如东岱西华，不可轩轻。而叹所见皆翻本，即都是翻刻本，敦煌文献中的拓本，远胜于传世的各种翻刻本，清末大学者罗振玉说，这件书法精品，让人看后觉得

“十步之外，精光四射”。

再有一件被伯希和掠走的法帖是如今编号为伯 054 号的《金刚经》拓本，其书家是唐代书法另一大家柳公权。在这件拓本末尾有题记缘行：“长庆四年（824）四月六日翰林学士朝议郎行右补阙上轻车都尉赐绯鱼袋柳公权为右街僧录准公书。强演、邵建和刻。”由此可知，这件《金刚经》书作是柳公权专门抄给僧录准公的，僧录是僧官，准公是唐代僧人灵准，他曾担任全国僧侣之总管，地位极高，柳公权为其书写《金刚经》，自然会十分卖力。正史《唐书》上说柳公权的这件《金刚经》书法作品，“备有钟王欧虞褚陆之体”，柳公权本人也为此而“尤为得意”。

敦煌本柳公权书《金刚经》由强演和邵建和刻于石上再拓下，最后流传到敦煌。刻字者强演和邵建和也是熟悉书法艺术的著名镌工，由于他们高超的刻字技艺，才使得敦煌拓本《金刚经》不失柳公权笔意，使其成为书法名帖。

柳公权本不是什么朝官，就是因为他经常为寺院抄经写经，展示书法才华，才使他有进爵升官的机会。他是唐穆宗时的人，有一次穆宗召见柳公权，说自己在佛寺中见到了柳公权的书迹，久久不能忘却，于是便拜柳公权为右拾遗、充翰林侍书学士，迁右补阙，司封员外郎。

敦煌文献中的柳公权书《金刚经》拓本墨纸如新，光彩焕发，首尾完整，尤可矜贵。自从 1899 年被发现以来，翻印者屡不绝。

再有几件敦煌遗书中的书帖是：智永的《真草千字文》临本和《大唐三藏圣教序》、《雁塔圣教序》临本，三件书帖现在均藏于法国巴黎，编号分别为伯 054 号、伯 054 号、伯 054 号。

智永《真草千字文》为贞观十五年七月蒋善进临写的，一行楷书一行草书。原帖是由唐代名僧智永禅师书写的，据说他曾

临写《千字文》~~愿~~本，散于民间，给江南各佛寺每寺留下一本，其目的是让寺院的写经生们临摹练习，以便使佛经抄写得工整和美观。因此，这件书帖字形大小一致，结体平稳，法度森严，真草联璧，风格通融。楷书工稳、严谨，又有自由活泼的成分。草书自由洒脱，又有工稳严整的气质。

智永的《真草千字文》临本当时一共有多少已不可确知，是否真有~~愿~~本，这很难断定，但目前流传只有~~猿~~个本子，一是唐代流传到日本的墨迹本；二是北宋大观三年（~~元祐~~）薛嗣昌的刻印本；三是南宋时的《群玉堂帖》~~源~~行残本。敦煌本自然比这三个本子都早，书法很明显带有唐初时代的特征。

伯~~圆~~《大唐三藏圣教序》是模仿唐初大书法家褚遂良的，临摹时间为武则天时期。伯~~猿~~号敦煌文书《雁塔圣教序》，也是临摹褚遂良的。褚遂良的书法在唐初十分流行，有“广大教化主”之称，门生弟子遍及天下。他的作品临本出现在偏远的敦煌，也是理所当然的。

敦煌文献中保留的法帖肯定还不止这些，然而这里所列举的诸帖，都是中国书法史上的经典名作，被历代书家奉为圭臬。

圆书圣在敦煌

这里所说的“书圣”是指晋代大书法家王羲之。书圣在敦煌，并不是说王羲之在敦煌，而是要谈谈敦煌文献中王羲之的书法作品，当然都是唐五代或宋初人们的临摹本。

王羲之代表着东晋书法的革新派，他在书法艺术中“汰去旧迹，裁成新体”，创造了中国书法清朗俊逸的崭新风貌。因此，王羲之在中国书法史上的地位极为重要，人们称他为“书圣”。

早在唐朝，太宗李世民就特别喜欢王羲之的书法，在日理万机之余，亲自撰写了《王羲之传论》，并认为王羲之的字很有欣

赏价值，尽善尽美，应心慕手追。皇帝如此推崇王羲之的书法，朝臣文士自然也努力追慕，五品以上官都要学习王羲之的书法，欧阳询、虞世南学得最好，经常为百官讲课。

由于时代久远，王羲之的书法真迹至今已荡然无存了，唐代的临摹本也是凤毛麟角，少得可怜。但是，在敦煌文献中，人们却发现了王羲之书法的唐人临本，十分珍贵。这些临本有：伯 源 号《十七帖》、伯 源 号《王羲之书宣示表》和伯 源 号《兰亭序》等。这几件临本都是残卷，其中《兰亭序》在王羲之作品中影响最大，据说唐太宗赚得此帖之后，命拓书人专门拓摹多册，分赠给太子及诸王、大臣，又命欧阳询等人临写多本，流传天下。因此，敦煌遗书中也保留了许多件《兰亭序》的临本，除了伯 源 号之外，伯 源 号 伯 源 号文书中也有《兰亭序》的临本片段。

由于王羲之在唐代的影响极大，受其书风影响出现的敦煌遗书作品就更多了。不仅如此，王羲之的一些书法理论著作也出现在敦煌文献之中了。如伯 源 号文书《笔势论》就是王羲之书论的抄本。本来，《笔势论》是有传世之本的，但传世之本有两种，一是宋代的，一是清代的。二者差别极大，不知谁是谁非。幸好敦煌写本出现了《笔势论》，才使几百年的争论有了结果。敦煌本《笔势论》具有极高的文献价值，也是学书者必看的理论专著。

仅凭这些真实可靠的第一手材料，难道我们还看不出王羲之书圣对敦煌文化的深刻影响吗？我们完全有理由说，敦煌文化博大精深，书法艺术是敦煌文化百花园中的奇葩。王羲之是享誉唐朝的，也是敦煌古人心目中的书法巨匠。

敦煌书手及其佳作

敦煌文献中保存的名家法帖固然令人欣喜，但敦煌广大书法

爱好者或专业抄经人——书手及其他们的作品，更让人赞叹不已。

唐代十分重视文化建设，为了用儒家思想和佛、道观念教育人，又特别重视抄写经典的工作，培养了一大批抄经书法人才，数万敦煌写本文献，就是他们的杰作。在唐代的中央政府中，有专门的书法机构，叫“写麟台”，书法成员叫作“群书手”或“群书”、“书手”。敦煌的许多写经题记中都载有书手的名字。其中可分为三类人：第一类是僧人，他们专门抄写佛经。第二类人是学士，或称“学士郎”，他们抄写的多数是经史子集类儒家著作。第三类人是经生，也有的文献上叫作“写生”、“书手”。他们以抄书为生，为得钱谷，抄书无论何种内容，有的终生长期从事某种经卷的抄写，其书法日精一日，创造了不少佳品。例如伯 854 号文献《还冤记》，书法水平就很高，也是出自经生之手。再如伯 854 号《燃灯文》的字迹飘逸翩跹，伯 854 号《论语》抄写得生拗古拙，伯 854 号文献《张延綬别传》清劲挺拔，等等。还有的文献或清丽豁畅，或遒润浑厚，点画与章法都相当完美，这都有赖于数以千百计的敦煌书手们的创造。

在敦煌文献中，我们常常可以看到一卷文书开头写有“厨田麦若干硕”或“几硕几斗”的字样，这便是书手们抄经的报酬。中国国家图书馆收藏的潜字 854 号《大般涅槃经》题记中记载：“清信女令狐阿咒出资为亡夫敬写《大般涅槃经》一部，三吊；《法华经》一部，十吊；《大方广经》一部，三吊；《药师经》一部，一吊”。这也是记载着抄写佛经的价格，这是给钱的。抄写佛经是一种功德，为死去的人抄写佛经，以求其生灵得到超度，也是敦煌古人的一种风俗，敦煌文献真实地再现了这一情况。

由于敦煌文献内容庞杂，来源极广，抄写者不计其数，因此，其中的书法作品真、草、隶、篆书体应有尽有，上乘之作也

是举不胜举，俯拾即是。篆书的代表有伯 猗 缘 源 圆 号《篆书千字文》，其用笔提按顿挫，线条流畅，气势连贯，特点是左轻右重，疏朗潇洒。但不知为何人所书，更不知书于何时。隶书作品远远多于篆书，精品之作可推敦煌市博物馆收藏的一件《大般涅槃经》。这件写经全文用隶书抄写，通体布局安详洒脱，纵横齐对，但不呆板，点画左细右粗，左收右放，八字体式明显。右旁竖钩粗而内弓，钩处隐刃不发；左旁竖笔则作竖长笔而左送，给人以姿韵飘举的美感。

敦煌文献中的楷书作品更多，但六朝时期的写本楷书中仍带隶味，字体较扁，又有魏碑体势。隋唐时期的作品已进入楷书的成熟期，渐渐走向洗炼遒美，笔墨变得秀润清丽。最典型的是斯 缘 缘 号《礼记》抄本，这是唐太宗时期抄写的，是标准的唐楷风貌，点画圆浑，结字略长，四平八稳，布白匀称，一切技巧都显得淋漓尽致、完美无缺。伯 圆 缘 号《汉书萧望之传》、伯 圆 缘 号《阿毗昙婆娑卷五》、斯 圆 缘 号《大云经疏》和斯 猗 缘 号《华严经》等，也是唐前期至中期的作品，尽管风格各有不同，不是一人所写，但都深深地打上了唐楷的烙印。

敦煌的草书文献也不少，出自敦煌大姓的索靖，就是久负盛名的大书法家，而且以草书见长。在敦煌遗书中，虽然仅发现了索靖书法作品的临本，但他的书风也对敦煌书法产生了一定影响。敦煌文献中的草书佳作有伯 圆 缘 号《大乘起信论略述》、斯 圆 缘 号《佛经疏释》、斯 缘 缘 号《文心雕龙》、伯 圆 缘 号《法华经》等。这些作品，或笔画清劲妍丽、风格闲雅，或结体瘦长，筋骨俊爽。但都比较注重横势，字体间不作牵丝连贯，与现行草书有所区别。应该说，敦煌的草书正处于从章草向今草过渡的时期。这时期的草书字字独立，让人玩味不够。总之，不管是敦煌文献中的名人法帖，还是那些出自不知名书家之手的真草隶篆，都是中国书法史上的珍品，无一不在表现着中国传统文化的精神

风貌。

结语摇说不尽敦煌文献摇道不完千古文化

前面从几个方面简单介绍了部分敦煌文献的内容及其价值，这种举例式的介绍本身就不免挂一漏万，而实际上，上面所介绍的又都只是用汉文书写的文献。当然，汉文文献是数量最多的，除了大量的汉文资料外，还有相当数量的其他民族的语言文字文献；其中主要有古藏文、粟特文、于阗文、龟兹文、回鹘文、梵文、希伯来文等文献。其中又以古藏文的文献为最多。据不完全统计，敦煌的古藏文文献现藏于巴黎和伦敦两地的就有 1000 件以上，藏于中国国家图书馆的大约有 500 件以上，日本、俄罗斯及甘肃省河西地区也有不同数量的收藏。

这些汉文以外的其他民族语言文字文献，内容十分丰富，它们和汉文文书一样，是中国千古文化的第一手珍贵资料，具有极高的历史价值。由于吐蕃统治敦煌几十年，因此敦煌藏经洞中出土的古藏文文献，基本上是吐蕃统治敦煌时期的遗物，也有一些是吐蕃从敦煌撤走后，归义军统治时期用藏文书写的文书。藏文文献中，佛经及与佛教有关的文献又占绝大多数。另外还有许多珍贵的藏族历史文献、社会经济文书、法律条例以及文学著作、医学文书、星占材料等。对于了解古代藏族社会的历史与文化及吐蕃与唐朝的关系具有极高的历史价值。例如，敦煌藏文献中有一件历史文书，上面记载了从唐高宗永徽元年到代宗广德元年，即从 650 年到 756 年，共 106 年间吐蕃王国的大事及历代吐蕃首领赞普的传说和世系，也记载了吐蕃各小邦邦伯、家臣年表，其间又有许多吐蕃的民间传说、神话故事和古代歌谣、奇闻趣事。这件文书上的许多内容不见于正史中的记载，有些记事在藏族民

间也已失佚。因此，本文献被中外学者公认为是具有权威性的研究西藏古代社会政治、文化的重要资料。可惜的是，这件文书现在已身首分离，一半藏在法国，编号为伯 084 另一半藏于英国，编号为斯 1025

敦煌藏文文献中，一些反映其他民族情况的文献也很重要，如伯 084 号文书记载了愿一怨世纪时中国北方几个民族和部落的情况，其中包括室韦、突厥、奚族、高丽、百济、靺鞨、契骨、燕然、乌护、契丹、什固等，弥补了汉文史料记载之不足，同时也反映了当时各民族的关系。再如伯 084 号文书，是用古藏文记载的《于阗国教法史》，于阗是西域的一个小国，这件古藏文文书记载了佛教在于阗流行的情况，是研究于阗史的极为重要的史料。

敦煌古藏文文献中还有一些是翻译中原的汉文古典文献，如《尚书》、《战国策》、《易经》、《礼记》、《论语》、《孔子项托相问书》等译本，在古藏文文献中都有发现，甚至连前面提及的汉文童蒙读物，也有藏、汉文对照本，真实地反映了唐代汉藏交流的情况。

古藏文写本中，有关藏医学的卷子十分可贵，它们包括伯 084 号《藏医杂疗方》、伯 084 号《藏医灸法》及中国国家图书馆藏的《藏文针灸图经》等。这些文献，不仅说明了藏医学的独立性，也反映了藏医学与中医学之间的联系。

敦煌于阗语文献，数量远不及古藏文文献，但其数量也有 100 件以上，主要分藏在法、英两国。于阗语文献以佛经为主，这些佛经及相关文献，反映了于阗国佛教的发达。其实，我国北朝及唐代的僧人法显、玄奘等在西行印度求法时，都曾记载于阗国佛教的情况，而敦煌的于阗文文献则成了法显、玄奘记录的最好证实。至于于阗文卷子中的历史文书，更是敦煌文献的宝中之宝。这批文献包括《使臣奏于阗王奏报》、《于阗王致曹元忠

书》、《致于阗王奏甘州突厥情势》等，这些第一手实用文书，是于阗国政治情况和它与唐朝、它与归义军节度使曹元忠、它与突厥关系的真实记录。于阗文文献中的罗摩衍那故事、阿育王的神话、迦腻色伽的传说等文学作品，均来自印度的史诗或佛教故事，这些文献又是古于阗国具有较高文化水平的反映。

敦煌文献中的其他文字资料不再一一介绍，因为敦煌文献的文化内涵实在太广泛了，不用说少数民族古文字文献有近 20 种之多，就是只谈汉文的敦煌文献，也是说不完道不尽。每谈一题，都好像把人们引入了一个中国千古文化的大世界，让人饱览了中古文化的方方面面之后，仍感到回味无穷。可是，敦煌文献又是那样的丰富多彩，一个挨一个的古代文化的层面，让人目不暇接，处处引人入胜。

然而，在我们谈及各种文献时，往往要指出，某某件敦煌文献现藏于法国、英国或日本等，其文书编号更多的不是用中国自己的排列，而是称“伯某某号”或“斯某某号”，也就是伯希和多少号、斯坦因某某号，说明这些文献都是在它们从敦煌藏经洞发现不久，便被外国的所谓探险家、汉学家劫走了，并把它们带到了巴黎、伦敦，为它们编号、押印，使这些价值连城的中国古文献，成了外国博物馆、图书馆的珍藏，说起来实在让每一个热爱中国文化的炎黄子孙感到悲哀。尤其是有些文献，如今已是一分为几，分藏在两个或几个国家，更让每一位有爱国心的人感到痛心。自从敦煌文献被发现和被外国人分掠之后，不知有多少爱国学者为此垂泪涕零，他们为了一睹敦煌宝藏的全貌，不远万里，只身到海外探求敦煌文献所蕴涵的文化，创立了一门综合性的社会科学——敦煌学。在国内，很多学者也积极从事敦煌学的研究，刊布了一批又一批敦煌文献。但是，由于敦煌文献的大部分收藏在英、法、日、俄等国，国内的敦煌学研究曾经一度落后于国外。

在日本，早在 1908 年便开始对敦煌藏经洞发现敦煌文献的情况进行报道，并开展了对敦煌文献的重点研究。发表了一系列专著和论文。第二次世界大战结束后，日本龙谷大学组成了“西域文化研究会”，从 1945 年到 1953 年间，出版了六大册《西域文化研究》论集，除了研究考订许多吐鲁番墓葬出土文书外，也对敦煌文献进行了诸多研讨。1953 年，日本学者获得了英国收藏的、由斯坦因劫掠的敦煌文献的缩微胶片和北京图书馆所藏敦煌文献的胶片，为了开展深入细致的研究，日本东洋文库在东京成立了“东洋文库敦煌文献研究委员会”，日本文部省给该委员会以巨额资助，在 20 世纪 50 年代初他们出版了四册《西域出土汉文文献分类目录》，初步将敦煌文献分为非佛教古文书、道教文书、文学文献几大部分，并对重要文献进行了分别介绍。20 世纪 50 年代以来，日本的敦煌学研究进入了深入发展的新阶段。他们根据敦煌和吐鲁番文书，深入探讨了我国隋唐时期的社会经济，出版了《中国古代籍帐研究》、《均田制研究》、《唐代租庸调研究》等大批研究著作。进入 20 世纪 60 年代，一批日本敦煌学者共同努力，合作编纂了大型丛书《讲座敦煌》，一共 15 册。与此同时，龙谷大学小田义久教授开始陆续刊布日本大谷探险队从中国新疆、敦煌等地带到日本的文书，出版了《大谷文书集成》。

俄国人也从 20 世纪 30 年代开始发表研究敦煌文献的文章。1950 年，苏联在莫斯科第 15 届国际东方学家大会上，首次展出了俄国人从我国带去的敦煌文献。1953 年，苏联出版了俄藏敦煌藏汉文写本的解说目录第一卷，1956 年出版该目录的第二卷，发表的目录及提要涉及 1000 件敦煌文书，但这只是俄藏敦煌文献的三分之一。从两本目录中我们知道，俄藏的敦煌文献中有佛经，也有儒家、道教、史学、律令、文学文献，还有碑铭、字汇、千字文、难字课本，医方、历法、天象、字帖、卜辞等多种

文献。与此同时，俄国学者也发表了一系列论文和专著，研究探讨敦煌遗书和中国古代的文化。

在英国，斯坦因带走了大批敦煌文献后，由于他本人不懂汉文，没有直接研究敦煌文献的能力，但他将部分文书交给一个叫沙畹的汉学家进行考释。1896年，沙畹去世后，沙畹的学生马伯乐又继续从事这方面的研究工作。1906年，马伯乐出版了遗作《斯坦因第三次中亚探险所获汉文文书》。与此同时，英国博物馆东方写本部保管员翟里斯也从1896年开始，用了10年的时间，对斯坦因劫走的汉文文书进行编目。1906年在伦敦出版了《不列颠博物馆藏敦煌汉文写本解题目录》一书，共列条目10000条。此外，比利时人瓦累布散还编辑了《英联邦事务部图书馆藏敦煌藏文写本目录》，全面介绍了英藏的藏文文书。

法国人对敦煌文献的研究远在英国人之上。伯希和是直接从中国掠走敦煌文书的法国汉学家，由于他具有较深厚的汉学功底，很早就编辑了法藏汉文敦煌文献的目录，这是个草目，经过法国的谢和耐、吴其昱等汉学家整理，直到1906年，法国才正式出版《巴黎国立图书馆所藏伯希和汉文写本目录》第一卷。以后又陆续出版了第三、第四卷。伯希和本人也曾有敦煌学研究的论著发表，他的弟子戴密微除了利用汉文文书进行研究外，也对藏文写本进行过探讨。

法国研究敦煌学的学者还有谢和耐、苏远鸣、梅弘理等，他们都有敦煌学的专著问世，为推动敦煌学的研究作出了贡献。另外，法国的石泰安教授敦煌藏文文献的研究水平胜人一筹，在世界学术界占有独特的地位，他的代表作《西藏文明》等，大量利用了敦煌文献，得出了科学的结论。

不仅如此，英、法、日等国的敦煌学者，在对汉、藏文敦煌文献进行研究的同时，也开始对于阗文、回鹘文等文献进行研究整理，发表了一批高质量的论著。

面对国际上外国学者对敦煌文献研究的捷足先登，中国学者没有忘记自己的责任，他们在敦煌学成为国际显学的浪潮中，奋发图强，奋起直追。早在 20 世纪 30 年代，就有罗振玉《鸣沙石室遗书》、王仁俊《敦煌石室真迹录》、蒋斧《沙洲文录》等八九种介绍敦煌文书的专著发表。佛学专家李翊灼又编辑了《敦煌石室经卷中未入藏经论著述目录》，打开了敦煌佛经研究的门径。

20 世纪 40—50 年代，中国少数学者亲赴巴黎、伦敦抄录和拍摄敦煌文献。他们当中有刘复、向达、王重民、于道泉、姜亮夫、王庆菽等。他们的抄录和拍摄，为我国学者利用敦煌文献创造了条件。但是，这种利用仍是十分有限的。

1949 年新中国成立以后，我国的敦煌学研究有了长足的进步，发表了一批高质量的专著。包括王重民的《敦煌古籍叙录》、《敦煌曲子词集》，姜亮夫的《敦煌——伟大的文化宝藏》、《瀛涯敦煌辑韵》，仁二北的《敦煌曲初探》、《敦煌曲校录》，周绍良的《敦煌变文汇录》，周一良的《敦煌变文集》等，把敦煌学的研究推向了新阶段。

尤其是王重民、刘铭恕合编的《敦煌遗书总目索引》，较全面地介绍了英、法、日、中所藏汉文敦煌文书的目录，反映了半个世纪以来我国敦煌学研究的成绩。

“文化大革命”期间，随着整个学术界学术活动的停止，敦煌学研究也中止了 5 年，在此期间，国外的敦煌学研究却一如既往，出现了许多值得重视的研究成果。1976 年“文化大革命”结束后，我国学者再次鼓足勇气，奋力研究敦煌宝藏及其历史文化。随着改革开放政策的实施，中国学者一方面利用从国外拍摄的缩微胶片进行敦煌文献的录文、整理、研究，一方面走向国门，或者与外国学者合作开展工作，敦煌学的研究领域出现了欣欣向荣的新气象。

1985年，我国学者成立了中国敦煌吐鲁番学会。学会集中了全国高校、研究所、图书馆、文化馆、博物馆等许多单位的各方面专家，开始对敦煌文书进行全面的整理与研究。学会成立后，不仅召开了多次全国规模的敦煌学讨论会，也建立了北京、兰州、乌鲁木齐三个资料中心，出版了大量的研究著作和学术论文，敦煌学的研究出现了前所未有的局面。

让人可喜的是，中国学者与国外学者合作，利用现代化的拍照技术与排版印刷手段，编辑整理了英、法、俄藏的敦煌文献。目前，中国社会科学院历史研究所、敦煌古文献编委会与英国国家图书馆，英国伦敦大学亚非学院合编的《英藏敦煌文献》（汉文非佛教部分）已经由四川人民出版社出版，全书共 15 卷巨册。上海古籍出版社正在陆续出版《俄藏敦煌文献》、《法藏敦煌文献》。可以预见，在不久的将来，中国学者完全可以利用这些新出版的敦煌文献资料丛书，对敦煌遗书进行更全面、更深入的研究。这门国际显学，一定会在中国结出硕果。

说到这里，人们也许会问，一些古代文献，为什么在国内外受到如此重视？为什么各国都在投入人力、物力进行探究？我们认为原因是多方面的，但有一点是肯定的：敦煌文献正是浓缩了的中国古代文化！通过本文前面的叙述，也许您对此已经有了初步了解，但当您真的打开一千几百年前我们的祖先亲手写下的敦煌文献时，您就会感到敦煌文献如同中国千古文化的一个缩影，敦煌文献中的许多内容都会让您深感兴趣。比如，您想了解唐五代宋初时期中国的几十万僧人都在干什么，敦煌文献中保存的大量的七七文、行像文、燃灯文、行香文等文书就会告诉您：中古时期的僧人们在为死者七七时念经祈福、在燃灯颂佛、在行香设斋……当您想了解中古时期的寺院是如何管理僧人的、国家是如何控制僧人队伍的、寺院的收入靠什么？支出有哪些？寺院财产如何管理等问题，敦煌文献中的僧尼籍、寺院每年正月向僧众

公布的开支账——《入破历》以及颁发给僧尼的受戒文凭——《授戒牒》等文书，就会在您面前展现一幅幅敦煌寺院收取地租、收取高利贷、为僧尼授戒颁发《戒牒》以及登录僧尼名单的画面，它会让您十分清楚地看到寺院一笔一笔的收入，也可以看到寺院一石一斗的开支。这类文书在敦煌文献中也是大量的，而且是实用的，它们不仅表现了中古时期的寺院文化，更从一个侧面展现了当时的社会。

敦煌文献的确说不尽、道不完。比如您喜欢下围棋，敦煌文献中就有多卷《碁经》，它不仅告诉人们唐代围棋文化的发展水平相当高，而且阐发了今人仍在遵循的某些围棋理论原则，如果您想了解唐宋时的绘画，敦煌文献中的许多素描，则会为您提供具体翔实的材料。如果您对占卜、看相、风水、算命等古代文化现象感兴趣，那么，敦煌文献中大量的占卜文书、爻辞卦辞、相书、命书、阴阳宅图都会使您爱不释手，有可能让一生为之钻研，锲而不舍。假如您是音乐史家，那么，敦煌文献中《曲谱》的旋律、结构及《五弦谱》的曲名、调名、板眼，都会成为您倾心研究时取之不尽的素材。

仅仅是敦煌文献，就将引起几乎所有爱好中国古代文化的人们的浓厚兴趣，如果把敦煌文献与敦煌的历史、地理结合起来研究，如果将敦煌文献与敦煌莫高窟几千尊彩塑，几万平方米的各种内容的彩色壁画结合起来探讨中国千年的古文化，人们的眼界更会豁然大开，不知有多少中外学者或普通文化人会被它吸引得不能离开。难怪美国最大的应用软件公司（~~微软~~）董事长罗杰伟先生（~~华裔~~）~~1985~~年到敦煌游览了莫高窟后，毅然在~~微软~~事业的高峰期，辞去了董事长职务，于~~1986~~年在美国芝加哥创立了“唐研究基金会”，不仅自己弃商从学，全身心投入对中国历史和文化的学习、研究，也致力于鼓励和支持中国大陆学者的研究。在罗杰伟先生的资助下，几十部敦煌学研究专著都已

出版。一个美国人，又是电子计算机学士和工商管理硕士，尚对中国古代文化、对敦煌学如此感兴趣，何况我们深受传统文化教育和影响的中国人呢！

归根结底一句话：中国古代的文化太吸引后人了，敦煌学太有魅力了，敦煌文献是我们永远读不完的千古文化的百科全书。

（本文为在韩国忠南大学的讲稿，原载《中国文化杂说》六《宗教文化卷》，第 141—146 页，北京燕山出版社，1995 年 5 月）

后摇摇记

在《敦煌文献与佛教研究文集》出版之际，首先使我想到的的是我在攻读硕士研究生三年当中，对我进行敦煌学专业培养的恩师宁可先生，是他将我领上了敦煌学研究的路途。那是在 20 世纪 80 年代初期，宁先生带我们猿名硕士研究生，他为我们上课并不很多，但是他却为我们提供敦煌文献的缩微胶卷，并为我们准备好缩微阅读器，提供了专门的阅读场所，同时分配给我们一定的整理任务，我与郝春文师兄每天在缩微阅读器前摇胶卷，读文书。与此同时，宁先生还介绍我们经常到位于沙滩老北大红楼里的国家文物研究所，将研究需要的敦煌文书从胶卷上拷贝下来，于是，我们阅读了大量的敦煌文献，积累了几十个纸带子的文献资料，很快确定了学位论文选题，并准备了充分的研究材料，论文撰写与答辩似乎都很顺利。在三年的硕士研究生期间，宁先生还让我们接触到了国内外不少的敦煌学专家，他亲自为我们联系去北京大学选修王永兴先生、张广达先生开设的专业的课程，使我们眼界大开。那时，虽然我还是学生，宁先生却十分信任地让我翻译日本学者土肥义和先生、竺沙雅章先生的研究论著，并将日本著名敦煌学家池田温等先生的论文交给我，让我在《中国敦煌吐鲁番研究通讯》上翻译介绍，这样，不仅使我的专业知识迅速扩展，也使我的日语水平有了大幅度提高，在猿年的硕士研究生期间，我先后发表了近 5 万字的专业学术译作，并有几篇短文问世。

1982 年我硕士研究生毕业以后，来到中央民族大学工作，宁可先生嘱咐我参加他主持的《英藏敦煌文献》的大型项目，

使我所学专业继续得到巩固与提高。在今天这本文集出版之际，我衷心感谢恩师宁可先生对我的精心栽培。

还要真诚地感谢国际上著名的敦煌学、藏学家、国务院参事王尧先生，王先生是我在中央民族大学最崇拜的教授，他是江苏省的汉族，但他的藏语尤其是古藏文水平令许多藏族学者都自愧不如，他不仅在敦煌学、藏学领域成果丰硕，而且培养了众多卓有成就的中青年藏学家。王先生在百忙之中，欣然为我的文集作序，使我备受感动，特别谢谢王尧先生对我的鼓励，我一定不辜负前辈的信任与重托，谦虚为人，踏实为学。

更要感谢本书的责任编辑红梅女士和书法家、我的同事于显中同志。红梅女士为了本书的出版，不辞劳苦，精心校对，做出了很大贡献。于显中同志是著名书法家爱新觉罗·启骧的高足弟子，身为中央民族大学图书馆办公室老主任，每日习书不辍，并在繁忙的工作之余，为本书题写书名，增光添彩，十分感谢！

仅以本书作为对我的博士生导师王锺翰先生逝世 圆周年的纪念！

李德龙

圆德年 圆月 圆日