

中央民族大学中国边疆民族地区历史与地理研究中心
The Research Center for Historical and Geographical Studies of China's Frontier
Regions and Nationalities, Minzu University of China

◆ 达力扎布 主编

中国边疆民族研究

Studies of China's Frontier Regions and Nationalities

(第五辑)

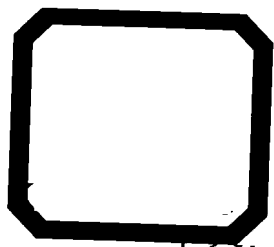


中央民族大学出版社
China Minzu University Press

中国边疆民族研究

（第 1 卷第 1 期）

（出版单位）



中央民族大学中国边疆民族地区历史与地理研究中心
The Research Center for Historical and Geographical Studies of China's Frontier
Regions and Nationalities, Minzu University of China

中国边疆民族研究

Studies of China's Frontier Regions and Nationalities

第五辑

达力扎布 主编

中央民族大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国边疆民族研究. 第五辑/达力扎布主编. —北京: 中央民族大学出版社, 2011. 12
ISBN 978-7-5660-0127-6

I. ①中… II. ①达… III. ①边疆地区—少数民族—民族历史—中国—文集 IV. ①
K28-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 263228 号

中国边疆民族研究 (第五辑)

主 编 达力扎布
责任编辑 张 山
封面设计 布拉格
出 版 者 中央民族大学出版社
北京市海淀区中关村南大街 27 号 邮政编码: 100081
电 话: 68472815 (发行部) 传真: 68932751 (发行部)
68932218 (总编室) 68932447 (办公室)
发 行 者 全国各地新华书店
印 刷 厂 北京华正印刷有限公司
开 本 787×1092 (毫米) 1/16 印张: 24.625
字 数 600 千字
印 数 2000 册
版 次 2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月第 1 次印刷
书 号 ISBN 978-7-5660-0127-6
定 价 48.00 元

版权所有 翻印必究

《中国边疆民族研究》编委会

主 编：达力扎布

编 委：（以姓氏笔画为序）

王东平 乌云毕力格 齐木德道尔吉

华 涛 刘正寅 张 云

达力扎布 陈 理 沈卫荣

苍 铭 宝音德力根 尚衍斌

赵令志 喜饶尼玛

编 务：刘 锦

目 录

专题研究

- 幽州与敦煌·····尤 李 (1)
- 从汉文文献看百夷的衣食住行·····万 红 (12)
- 说沙刺班
——兼论《山居新语》的史料价值·····尚衍斌 (22)
- 忽必烈处理藏传佛教政策的分析
——以忽必烈与八思巴的关系为核心·····张 云 (62)
- 蒙古札刺亦儿部当代遗存
——兼论札刺亦儿与扎赉特之渊源·····谢咏梅 (70)
- 明英宗被俘及其在蒙地羁押期间的活动·····林 欢 (87)
- 李成梁收养努尔哈赤说的起源与演变·····钟 焜 (99)
- 莽鼐屯郭博勒氏家族研究·····沈一民 (106)
- 有关阿拉善旗旗名来历·····达力扎布 (116)
- 清军驻藏与阿拉善和硕特的关系·····齐 光 (139)
- 人口流动、性别失调与性犯罪
——以嘉庆时期新疆的犯奸案例为中心·····贾建飞 (156)
- 英殖民者对察隅等地的侵略及国民政府的应对
——兼论军统巴安组在藏区的活动·····秦和平 (177)
- 试论西藏口述史的史学价值和现实意义·····周润年 张 屹 (194)
- 中国生态博物馆研究热点与存在的问题·····段阳萍 (201)

文献档案研究

- 《史集·部族志·斡亦剌传》译注·····刘正寅 (209)
- 《谭襄敏公奏议》的编纂与篡改
——以《薊辽稿》为中心考察·····赵茜茜 彭 勇 (222)
- 中国国家图书馆藏抄本《兵部奏疏》跋尾·····彭浩轩 特木勒 (233)
- 清代瑯春副都统衙门档之户口册浅析·····顾松洁 (240)
- 从《闲窗录梦》看清惇王府之属人生活·····关 康 (245)
- 《新疆图志》通志局本与东方学会本探析·····史明文 (257)
- 北庭故城非李卫公所筑
——清稿本《新疆四道志》订误·····田卫东 李德龙 (271)

研究综述

敦煌藏文写本的回顾与前瞻.....陈楠 任小波(279)

国外研究论著译文

论明代在中原的蒙古人

.....[美]亨利·赛瑞斯著 王倩倩译(295)

四川、拉萨间的草原道路.....[日]佐藤长著 阿音娜译(303)

18世纪黑龙江中游地区的民族更替

——以七姓、八姓赫哲的迁移为中心.....[日]松浦茂著 王学勤译(314)

近现代喀喇沁·土默特地区区域利益集团之形成

.....[日]李儿只斤·布仁赛音著 谢咏梅译(330)

边缘地区异族冲突的复杂结构

——围绕1891年“金丹道暴动”的讨论

.....[日]李儿只斤·布仁赛音著 王晶译 谢咏梅审校(339)

四川总督锡良的对藏政策.....[美]戴福士著 高翠莲译(351)

近期出版的有关莫理循的文献.....[日]中见立夫著 陈岚译(362)

英文摘要.....(378)

幽州与敦煌

尤 李

内容提要：幽州与敦煌均是唐朝的边陲重镇，中西交通之枢纽。本文利用敦煌文书与幽州的材料比对，系统探讨幽州地域社会及两地的文化交流。据敦煌文书 S. 529 背面，中晚唐五代时期，幽州地区经济优越、佛教发达、带有胡化气息。这些特征在契丹统治之下几乎全盘保留下来。敦煌藏经洞发现辽燕京高僧诠明和幽州石壁寺沙门传奥的著作，说明幽州与敦煌有佛教文化交流。敦煌写卷本与应县木塔《契丹藏》残卷中都发现诠明的著作。前者是“民间文本”，后者是“官方文献”。从晚唐、五代到辽，幽州地区虽然政权更迭频繁，但民众的经济生活、精神文化及佛教格局却几乎没有变化。

幽州（今北京地区）与敦煌分别位于唐帝国的东北和西北边境，都是中原汉族与周边族群交流的重镇，佛教圣地。幽州入辽后改称南京，敦煌在唐宋之际又在归义军统治下。学界对这两地的文化面貌关注颇多，涌现不少成果^①。但目前还无人利用敦煌文书与幽州的材料相互比对，系统探讨幽州社会及两地的文化交流。本文拟在这方面作一尝试。唐代幽州时而称范阳郡^②，到辽代又升为南京析津府^③。笔者在行文中，幽州与燕京、南京指同一地区。

① 敦煌社会文化研究的学术积累已经相当深厚，学术史清理见荣新江著《鸣沙集：敦煌学学术史和方法论的探讨》（台北：新文丰出版公司，1999年）、刘进宝主编《百年敦煌学：历史、现状、趋势》（兰州：甘肃人民出版社，2009年）、刘进宝著《敦煌学术史：事件、人物与著述》（北京：中华书局，2011年）。关于唐代幽州地区的文化面貌，不少学者有专门研究。如陈寅恪先生早就指出河朔的胡化问题（《唐代政治史述论稿》上篇《统治阶级之氏族及其升降》，参见陈寅恪编：《陈寅恪集》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第203、209-210页）。还有谷霁光《安史乱前之河北道》（原载《燕京学报》第19期，1935年，此据谷霁光著：《谷霁光史学论文集》第4卷《杂著》，南昌：江西人民出版社、江西教育出版社，1996年，第180-191页）、吴光华：《唐代幽州地域主义的形成》（淡江大学中文系主编：《晚唐的社会与文化》，台北：台湾学生书局，1990年，第227-234页）、马驰：《唐幽州境侨置羁縻州与河朔藩镇割据》（荣新江主编：《唐研究》第4卷，北京：北京大学出版社，1998年，第199-213页）、李鸿宾：《安史之乱反映的蕃族问题》（李鸿宾著：《唐朝中央集权与民族关系——以北方区域为线索》第5章，北京：民族出版社，2003年，第120-140页）、李松涛《唐代前期政治文化研究》（台北：台湾学生书局，2009年）等。

② 《旧唐书》卷39《地理志二》载：幽州“天宝元年（742），改范阳郡……乾元元年（758），复为幽州”（北京：中华书局，1975年，第1516页）。

③ 《辽史》卷40《地理志四》，北京：中华书局，1974年，第493-494页。

一、敦煌文书 S. 529 背面《诸山圣迹志》反映的幽州地域社会

敦煌文书 S. 529 背面《诸山圣迹志》^①是五代时期一无名僧人云游各地佛教圣迹的记录。其中包含唐末五代幽州地域社会的宝贵信息。下文征引的本卷文书主要参照郝春文先生的录文^②，同时对照《英藏敦煌文献》的图录^③和郑炳林先生的录文^④。

S. 529 背面的《题幽州盘山》诗和《题幽州石经山》诗，同时又见于 S. 373^⑤。在《题幽州盘山七言》后小注：“在幽州北”，在《题幽州石经山》后小注：“在南”^⑥。S. 373 中诗歌的作者、与 S. 529 背面诗作的关系，学界讨论颇多^⑦。徐俊先生认为：《诸山圣迹志》中诸诗并非游历诸山圣迹的僧人所创作，而是他就游历所及抄录前人作品^⑧。无论《诸山圣迹志》中的诗歌是游历圣迹的僧人自己创作，还是抄录前人作品，终究还是对所见所闻的记录，其内容仍大致反映了当时的社会状况。本文主旨只涉及其中记录的幽州地区的情况，对此问题不再纠缠。

1. 盘山地区的佛教

S. 529 背面记载：“盘山，在幽州，寺院五十余所，僧尼一千余人。戒静纳（？）拜

① 图录见中国社会科学院历史研究所、英国图书馆等编：《英藏敦煌文献》第 2 卷，成都：四川人民出版社，1990 年，第 11-13 页；录文见郝春文编著：《英藏敦煌社会历史文献释录》第 3 卷，北京：社会科学文献出版社，2003 年，第 45-77 页；郑炳林：《诸山圣迹志 S. 529 号》，《敦煌地理文书汇辑校注》，兰州：甘肃教育出版社，1989 年，第 266-275 页。S. 529 背面，向达先生拟题《失名行记》（参见向达著：《伦敦所藏敦煌卷子经眼目录》，《唐代长安与西域文明》，北京：生活·读书·新知三联书店，1957 年，第 200 页），王重民先生拟题《诸山圣迹志》（《敦煌遗书总目索引·斯坦因劫经录》，北京：中华书局，1983 年，第 120 页）。郑炳林先生根据五代十国的政治形势、各地地名、行政建置的变化，断定《诸山圣迹志》反映的年代是后唐庄宗到明宗十余年的情况（见《论〈诸山圣迹志〉的成书年代》，《中国历史地理论丛》1989 年第 1 期，第 143-150 页；《关于〈诸山圣迹志〉的撰写年代》，郑炳林主编：《敦煌吐鲁番文献研究》，兰州：兰州大学出版社，1995 年，第 289-296 页）。郑先生还认为：S. 529 背面就是其正面《归文牒》中所称的“和尚”在接到归文牒后开始游历，所以，此游僧于同光二年（924）左右开始游历（《敦煌文书 S. 373 号李存勖唐玄奘诗证误》，郑炳林主编：《敦煌吐鲁番文献研究》，第 304 页）。

② 郝春文编著：《英藏敦煌社会历史文献释录》第 3 卷，第 45-77 页。

③ 中国社会科学院历史研究所、英国图书馆等编：《英藏敦煌文献》第 2 卷，第 11-13 页。

④ 郑炳林：《诸山圣迹志 S. 529 号》，《敦煌地理文书汇辑校注》，第 266-275 页。

⑤ 中国社会科学院历史研究所、英国图书馆等编：《英藏敦煌文献》第 1 卷，成都：四川人民出版社，1990 年，第 162 页。

⑥ 同上。

⑦ 郑炳林先生推测：S. 373 与 S. 529 出自一人之手，作者为后唐时期河北地区（或定州一带）的僧人。S. 529 中的诗即《诸山圣迹志》作者所作（《关于〈诸山圣迹志〉的撰写年代》，《敦煌吐鲁番文献研究》，第 289-296 页；《敦煌文书 S. 373 号李存勖唐玄奘诗证误》，《敦煌吐鲁番文献研究》，第 297-307 页）。徐俊先生认为并非如此。徐先生认为：《诸山圣迹志》是后唐时某僧人游历各州郡寺院、名山圣迹的记录。其中略述各州郡建置、寺院、僧尼、风俗、距离等情况，还抄录了一些诗文学作品，包括已见于 S. 373 卷的《题幽州盘山七言》、《题幽州石经山》、《题中岳山七言》三诗。原卷潦草不清，但从作者“凡睹圣迹，并皆抄录”，可以断定作者所记并非均出于自己的创作，而是对所见所闻的记录。从《题幽州石经山》诗的口吻，推断不是游历诸山圣迹的僧人的口吻。《诸山圣迹志》所记山寺概况多有所本。综合考察 S. 373 和 S. 529，可以确定《诸山圣迹志》中诸诗并非游历诸山圣迹的僧人所创作，而是他就游历所及抄录前人作品。S. 373 诗亦非某一人的作品，而是诸山圣迹题咏诗丛钞。S. 373 卷书法工整，行款严格。S. 529 卷正面归文牒等书法亦较工稳，但背面《诸山圣迹志》用不规范且极草率之草书写成，文字多有脱漏。颇疑 S. 373 与 S. 529 正面归文牒为一人所抄（徐俊纂辑：《敦煌诗集残卷辑考》卷下（英藏俄藏部分），北京：中华书局，2000 年，第 491-493 页）。

⑧ 徐俊纂辑：《敦煌诗集残卷辑考》卷下，第 491-493 页。

(?)，永为龙王。业行孤高，硕德盛弘律[禅]^①，兼济大乘，至博学情忧，十经五论，余余济济。重风光而拂照林牖，爱山水而附带烟霞。为像学之宗师，作众中之领袖。诗曰：冲过浮云数十重，经霄始到最高峰。日出近观沧海水，斋[时][遥][听][梵][天][钟]。千年松树巢仙鹤，五个盆[池]隐毒龙。下方乞食上方去，尘俗难寻道者踪。”^②

郑炳林先生认为，“硕德盛弘律”之后应补“禅”字，有一定道理。中唐时期，著名禅师道宗在盘山修行。唐宣宗、懿宗时期，在幽州长大的奖公落发后，“遂于蓟三河县盘山甘泉院依止禅大德晓方，乃亲承杖履，就侍瓶盂。启顾全身，惟思半偈”，他一直禅律双修，在禅僧和律僧中都享有声誉^③。奖公禅律都很擅长，可能与盘山地区的佛教形势有关。唐代盘山地区的祐唐寺曾是禅宗和律宗圣地。辽圣宗统和五年（987）《祐唐寺创建讲堂碑》追述曰：“当昔全盛之时，砌叠龙幡，檐排凤翅；晨钟暮磬，上闻兜率；禅宗律学，宛是祇园；骈阗可类于清凉，赫奕遥同于白马；乃法侣辐辏之乡也。”^④五代到辽初，在盘山感化寺有智辛禅师。到辽朝末代皇帝天祚帝时，感化寺仍然“法堂佛宇敞乎下，禅宝经龕出乎上”^⑤，“禅枝律裔，保有其业”^⑥。

S.529 背面还把盘山描写为孤峰绝顶、尘俗难寻之胜地。对此，《祐唐寺创建讲堂碑》云：“有盘山者，乃箕尾之巨镇也。深维地轴，高阙天门。煊碧凝霄，寒青压海。珠楼璇室，仰于窅窳昆邱；宝洞琼台，耀磅礴于恒岳。”^⑦辽天祚帝乾统七年（1107）《上方感化寺碑》曰：“渔阳古郡之西北，丛岫迤邐，其势雄气秀，曰田盘山。冈峦倚叠，富有名寺。”^⑧辽人记录的盘山的地理风貌，与中晚唐五代的记载大致相仿。

《诸山圣迹志》还提到盘山“永为龙王”、“五个盆[池]隐毒龙”。据《盘山上方向道宗大师遗行碑》，盘山峰顶“多逢兽迹，莫面人踪。境类虎溪，地蟠龙腹”，禅僧道宗大师修行时“山现莲池，龙降香水”。《祐唐寺创建讲堂碑》对盘山山顶有特写：“岭上时兴于瑞雾，谷中虚老于乔松。奇树珍禽，异花灵草。绝顶有龙池焉，向早岁而能兴雷雨；岩下有潮井焉，依旦暮而不亏盈缩。于名山之内，最处其佳。”^⑨

在佛教中，高山或水池中藏龙的记录非常多。早在五胡十六国时期，佛图澄为干涸的襄国城塹水源求水，对石勒说：“水泉之源，必有神龙居之。”“澄坐绳床，烧安息香，咒愿数百言。如此三日，水泫然微流。有一小龙，长五六寸许，随水来出。诸道士竞往视之。澄曰：‘龙有毒，勿临其上。’有顷，水大至，隍塹皆满。”^⑩在唐代，还有孟兰

① 郑炳林先生释读为“盛弘律口(禅)”(见《敦煌地理文书汇辑校注》，第269页)，郝春文先生释读为“盛弘律席”(见《英藏敦煌社会历史文献释录》第3卷，第49页)。本文取郑先生的意见，理由详见下文。

② 郝春文编著：《英藏敦煌社会历史文献释录》第3卷，第49页。

③ 公乘亿：《魏州故禅大德奖公塔碑》，[宋]李昉等编：《文苑英华》卷868，北京：中华书局，1966年，第4582-4583页。

④ 《祐唐寺创建讲堂碑》，向南辑：《辽代石刻文编》，石家庄：河北教育出版社，1995年，第90页。

⑤ 《上方感化寺碑》，《辽代石刻文编》，第563页。

⑥ 同上，第564页。

⑦ 《辽代石刻文编》，第89页。

⑧ 同上，第563页。

⑨ 《辽代石刻文编》，第88页。

⑩ [梁]释慧皎撰：《高僧传》卷9《晋郟中竺佛图澄传》，汤用彤校注、汤一玄整理，北京：中华书局，1992年，第346-347页。

盆中藏龙的故事。“故唐安太守卢元裕未仕时，以中元设幡幢像，置孟兰于其间。俄闻盆中有唧唧之音，元裕视，见一小龙才寸许，逸状奇姿，蜿然可爱。于是以水沃之。其龙伸足振已长数尺矣。元裕大恐。有白云自盆中而起，其龙亦逐云而去。元裕即翰之父也。”^① 五台山峰顶也有毒龙。入唐巡礼的日本僧人圆仁于唐文宗开成四年（839）九月月十二日，在五台山听老僧等云：“古来相传此山多有龙宫。”^② 五台山醴泉寺之“南峰峰名为龙台，独出群岫。地图所载，曾有龙舞其巅，以此奏闻，奉敕改名龙台寺。后因泉涌，改名醴泉寺”^③。五台山之中台“台顶，中心有玉花池，四方各四丈许，名为龙池。池中心小岛上有小堂，置文殊像。时人呼之为龙堂”^④。西台“台顶中心亦有龙池，四方各五丈许。池之中心有四间龙堂，置文殊像”^⑤。北台“台顶之南头有龙堂。堂内有池，其水深黑。满堂澄潭，分其一堂为三隔。中间是龙王宫。临池水，上置龙王像。池上造桥，过至龙王座前。此乃五台五百毒龙之王：‘每台各有一百毒龙，皆以此龙王为君主。此龙王及民被文殊降伏归依，不敢行恶’云云。龙宫左右隔板墙置文殊像，于龙堂前有供养院”，北台台顶中心“隔三四步皆有小井池无数，名为龙池”，东台“台顶无龙池，地上亦无水，生草稍深”，东台台顶之那罗延窟“窟内黑暗，宜有龙潜藏矣”，“五台山乃万峰之中心也。五百毒龙潜山而吐纳风云，四时八节不辍雷，雹频降矣。”^⑥ 因此，出现盘山之最高峰有“五个盆池隐毒龙”的说法也不足为奇。

2. 幽州的经济、文化和民风

据S.529背面，这位无名僧人游历盘山后，还“南行三百里至幽州”。他描述幽州城：“管九州七县，[城]周围五十里。大寺一十八所，禅院五十余所，僧尼一万余人，并有常住，四事丰盈。负论知识，担经并州（？）。大底（抵）民风凶旱（悍），诸处俗尚贞惠（？），人多勇烈。封堰沃壤，平广膏腴，地产绫罗，偏丰梨栗。”^⑦

唐代幽州城是河北北部的军事重镇、经济文化中心。《诸山圣迹志》称幽州节度使管“九州七县”，实际上，幽州卢龙镇在后晋天福二年（937）入辽之前，长期统辖幽、涿、檀、瀛、莫、蓟、平、营、妫九州，其中，幽州领十县：蓟、潞、雍奴、渔阳、良乡、固安、昌平、范阳、归义、安次。因此，《诸山圣迹志》说幽州领七县，可能到五代时有省并。郑炳林先生据《旧唐书》、《旧五代史》和《资治通鉴》的相关记载，认为幽州节度使自刘守光至后唐庄宗同光元年（923）间，统有幽、涿、瀛、莫、蓟、妫、檀、新、武、儒、顺十一州。庄宗同光元年置威塞军节度使于新州，统新、妫、武、儒四州。同光元年七月后，幽州实统州仅七，而营、平二州虽被契丹攻占，但名义上仍属幽州，所以共九州^⑧。《元和郡县图志》的幽州卷已经散佚。《太平寰宇记》引《元和郡

① [唐]张读撰：《宣室志辑佚》，张永钦、侯志明点校，北京：中华书局，1983年，第190页。

② [日]圆仁著：《入唐求法巡礼行记校注》卷2，白化文、李鼎霞、许德楠校注，周一良审阅，石家庄：花山文艺出版社，2007年，第180页。

③ 同上，第246页。

④ 同上，第280-281页。

⑤ 同上，第282页。

⑥ [日]圆仁著：《入唐求法巡礼行记校注》卷3，第284-296页。。

⑦ 郝春文编著：《英藏敦煌社会历史文献释录》第3卷，第49-50页。

⑧ 郑炳林：《敦煌地理文书汇辑校注》，第284-285页，注释60。

县图志》云：“蓟城（幽州城）南北九里，东西七里，开十门。”^①这样，幽州城的周长才32里。到辽朝升为南京析津府，周长也才36里^②。均与这名僧人所说“城周围五十里”有较大的出入，他可能只是粗略地估计。

《诸山圣迹志》提及幽州的胡化气息。正如宋徽宗宣和年间（1119—1125）使金的宋朝使者许亢宗所评述：石晋“未割弃已前，其中人与夷狄斗，胜负相当。…形势雄杰，真用武之国”^③。

S.529 背面描述幽州位于膏腴之地，农业、手工业发达。《唐六典》规定：“任土所出，而为贡赋之差，”^④即唐代各地的土贡均以当地出产的产品为依据，其中幽州贡“范阳绫”^⑤。因此，《诸山圣迹志》中的“地产绫罗”，应指唐代作为土贡的“范阳绫”。唐唐代河北道所辖全境，除边郡不能确知外，皆盛产蚕丝，各郡所贡皆丝织品之精美者。河北道丝织业发达，是唐代纺织工业的中心^⑥。

从《诸山圣迹志》可以看出：幽州地区的经济在安禄山叛乱、晚唐五代战乱之后，还是非常优越的。这也为幽州佛教在战乱后持续繁荣提供了重要基础。

《诸山圣迹志》称幽州城内“大寺一十八所，禅院五十余所，僧尼万余人，并有常住，四时丰盈”，说明经历安史之乱、会昌灭佛，直到五代，幽州的佛教仍然繁盛。幽州城面积不过十五六平方公里，就有七八十所寺院，平均每平方公里约5所，寺院分布密度非常高，僧尼人口多。而且寺院的公共财产“常住”还算丰富。“负论知识”表明佛学研究得以保持。值得注意的是：后唐时，幽州城尚有50余所禅院，但辽南京却有很多大型律寺，其规模和人数令人咋舌，几乎不见禅寺的踪影。金初出使的宋朝使者洪皓写到：“燕京兰若相望，大者三十有六，然皆律院。自南僧至，始立四禅，曰太平、招提、竹林、瑞像。”^⑦这似乎暗示辽南京禅宗不盛。学界一般认为辽朝虽然崇佛，但禅宗不兴。竺沙雅章先生引《跋飞山别传议》中大辽皇帝诏有司把禅宗典籍《六祖坛经》、《宝林传》等作为伪妄之书焚毁的记录，谈到唐代河北地区盛行的禅宗为何在辽代消失的问题，但未及论证^⑧。以崇佛著称的辽帝国的皇帝竟然下令烧掉南宗祖师慧能的《坛经》和洪州马祖系的典籍《宝林传》。笔者在此不打算考辨这条记录真实与否。只要出现这一说法，就已经暗示禅宗在辽代遭受挫折。就上文所论盘山地区在辽朝仍是禅宗基

① [宋]乐史撰：《太平寰宇记》卷69《河北道一八》，王文楚等点校本，北京：中华书局，2007年，第1399页。又见于[清]顾祖禹撰：《读史方輿纪要》卷11《北直二》，贺次君、施和金点校本，北京：中华书局，2005年，第443页。

② 《辽史》卷40《地理志四》曰：燕京“城方三十六里”（第494页）。

③ 《[许亢宗行程录]疏证稿》，贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，北京：中华书局，2004年，第222页。旧题叶隆礼撰《契丹国志》卷22《州县载记》（贾敬颜、林荣贵点校本，上海：上海古籍出版社，1985年，第217页）抄自《许亢宗行程录》，语句略有不同。

④ [唐]李隆基撰、李林甫注：《大唐六典》卷3《尚书户部》“户部郎中员外郎”条，[日]广池千九郎训点、内田智雄补订，西安：三秦出版社，1991年，第53页。

⑤ 同上，第57页。

⑥ 汪篔：《隋唐时期丝产地之分布》，汪篔著，唐长孺、吴宗国等编：《汪篔隋唐史论稿》，北京：中国社会科学出版社，1981年，第292—293页。

⑦ [宋]洪皓：《松漠记闻》卷上，《丛书集成初编》本，北京：中华书局，1985年，第10页。

⑧ [日]竺沙雅章：《从新出资料看辽代之佛教》，原载《禅学研究》第72号，1994年，此据竺沙雅章著：《宋元佛教文化史研究》，东京，汲古书院，2000年，第102、106页。

地来看,竺沙先生之说恐不尽然。但在辽统治下,作为中心城市的南京城内不见禅院,在相对边缘的盘山地区,禅宗还保留一块根据地。可见,朝代更替对河北北部地区的禅宗发展确有影响。

无名僧人还游览了幽州良乡县(今北京房山区)的云居寺(即石经山)。他“南行百余里至石经寺,大藏经文并镌石上。云轩皇龕月殿,迥若天宫。律门洋洋,禅流济济”。诗曰:

空(闲)乘五马谒真宗,来入山门问远公。
云起乱峰朝[古]寺,鸟巢高处恋晴空。
碧罗引蔓枝枝到,石榴穿渠院院通。
佛僧(境)不利(离)人境内,人心不与佛心同。^①

徐俊先生已经指出诗中“五马”为用汉太守五马驾辕之典,“远公”是用名僧慧远尊指被访僧人。这显然不是游历诸山圣迹的僧人口吻^②。慧远拒绝了晋安帝的邀请,潜心在庐山修行。他“卜居庐阜三十余年,影不出山,迹不入俗。每送客游履,常以虎溪为界焉”^③。按徐俊先生的考证,这首诗不是云游僧人的创作,而是抄录前人之诗。但无论如何,此诗反映了云居寺的情况。其中“闲乘五马谒真宗,来入山门问远公”,可能就是指中唐时期活跃在云居寺的名僧真性大德。他像慧远一样,拒绝了幽州节度使刘公的邀请,坚持在山林中修行。真性在云居寺和整个幽州地区都是一位学问修行很高、德高望重的著名律僧。他“薰然律风,辉振前古。万行由兹浸起,六事于是齐修”,“听读忘倦,慈忍兼习。操持勇猛,佩服精进”。真性自身修行高,所以“四远向从,一方瞻敬。高行善节,时为美谈”^④。“元和中,廉察使相国彭城刘公慕其高节,亟请临坛。手写叠飞,使车交织。”^⑤据考,刘济唐德宗贞元元年(785)至唐宪宗元和五年(810)任幽州卢龙节度使^⑥。宪宗元和五年七月乙卯“幽州节度使刘济为其子总鸩死”^⑦。刘总在唐宪宗元和五年至唐穆宗长庆元年(821)任幽州卢龙节度使^⑧。目前还无法判断多次请真性设戒坛的“廉察使相国彭城刘公”是刘济还是刘总。真性毅然回绝邀请:“那能师证,更登名利之场?徒观马胜之威仪,谁识罗侯之密行?恳写牢让,持坚不回。”^⑨罗侯罗是佛十大弟子之一,释尊之子,为耶输陀罗所生。又作罗护罗、罗怙罗、罗吼罗、曷罗怙罗、何罗怙罗、罗云、罗芸,意译覆障、障月、执日。罗侯罗严守制戒,精进修道,终证阿罗汉果,并以‘密行第一’著称。敦煌文书P.4617中有诗《赞肉身罗喉》:“罗

① 郝春文编著:《英藏敦煌社会历史文献释录》第3卷,第50页。

② 徐俊纂辑:《敦煌诗集残卷辑考》卷下,第492页。

③ [梁]释慧皎撰:《高僧传》卷6《晋庐山释慧远》,第221页。

④ 何筹:《唐云居寺故寺主律大德神道碑并序》(简称《真性大德神道碑》),《全唐文》卷757,北京:中华书局,1983年,第7856页。又见于《大唐云居寺故寺主律大德神道碑并序》,北京图书馆金石组、中国佛教图书文物馆石经组编:《房山石经题记汇编》第1部分《碑和题记(唐至民国)》,北京:书目文献出版社,1987年,第17页。

⑤ 《全唐文》卷757,第7857页;《房山石经题记汇编》第1部分《碑和题记(唐至民国)》,第18页。

⑥ 郁贤皓著:《唐刺史考全编》卷116《幽州(范阳郡)》,合肥:安徽大学出版社,2000年,第1608-1609页。

⑦ 《旧唐书》卷14《宪宗纪上》,第431页。

⑧ 郁贤皓著:《唐刺史考全编》卷116《幽州(范阳郡)》,第1609页。

⑨ 《全唐文》卷757,第7857页;《房山石经题记汇编》第1部分《碑和题记(唐至民国)》,第18页。

嗽尊者化身来，十二年中在母胎。昔日王宫修密行，今时凡室作婴孩。端严肉髻同千圣，相好真容现五台。能与众生无限福，世人咸共舍珍财。”^①真性认为接受节度使的邀请设戒坛，即是登“名利之场”，其实很多人并不真正理解佛教戒律及修行。这跟慧远的作风类似。因此，幽州当地人可能会把真性称为当代“慧远”，把拜谒他称为“来入山门问远公”。“闲乘五马谒真宗”暗指幽州地方长官游览云居寺、拜会其中的高僧，可能就是用汉代典故比喻元和、大和年间，幽州节度使刘公、史元忠尊崇、拜谒真性之事^②。

“佛境不离人境内，人心不与佛心同”，其实是北宗禅的理念表达。以神秀为代表的北宗禅强调人境与佛境之间有一道鸿沟，需要通过“观心”的方式“渐修”，才能达到佛陀境界。因此，人心与佛心不能等同。但二者有沟通的可能。佛境和佛心是追求的终极目标，从人境到佛境，从人心到佛心，都需要通过修行来实现。这跟南禅宗马祖道所倡导的“即心即佛”，人心即佛心的思想相异。那么，这首诗隐约地道出中晚唐五代的云居寺其实是崇尚北宗禅的。

在中唐时期，云居寺真性大德生活的时代，“云山异境，禅律杂居”^③。按《诸山圣迹志》所记，后唐时期的云居寺仍然“律门洋洋，禅流济济”^④。可见云居寺禅律兼行的风格一直保持到五代。如上文所论，幽州盘山地区和良乡县云居寺的僧人禅律兼习，这和唐五代其他地区诸多僧人兼修禅律的情况吻合。如《宋高僧传》所记太原府思睿、越州神邕、洛阳无名、杭州楚南、嵩岳元珪、洛阳惠秀、唐州神鉴、东阳玄朗、杭州彦求、曹州智朗、越州僧达、越州神迥和阆州法融，均兼习禅律。《唐故东京安国寺契微和尚塔铭并序》称契微“外示律义，内修禅说”^⑤。在晚唐五代的敦煌地区，好些僧人也是“禅律双修”^⑥。

在契丹统治下，唐五代时期幽州城的诸多风格几乎全盘保留下来。宋徽宗宣和年间使金的许亢宗曰：辽南京析津府“城北有三市，陆海百货，萃于其中。僧居佛宇，冠于北方。锦绣组绮，精绝天下。膏腴蔬蔬，果实稻粱之类，靡不毕出；而桑柘麻麦，羊豕雉兔，不问可知。水甘土厚，人多技艺，民尚气节”^⑦。到辽朝，幽州地区仍然是商品交易中心、北方佛教重镇、重要的农产品、手工业基地、纺织业中心、民风彪悍。可以说，政权更迭几乎没有对当地文化面貌产生什么影响。

① 徐俊纂辑：《敦煌诗集残卷辑考》卷中（法藏部分下），第454-455页。

② 《全唐文》卷757，第7857页；《房山石经题记汇编》第1部分《碑和题记（唐至民国）》，第18页。按：《真性大德神道碑》称元和中，幽州节度使刘公礼请真性，如前文所论，刘公指谁不确定。碑又曰：“暨大和有九祀，方伯司徒史公之领戎也，常目重山，聆风仰德。…奇香异药，上服名衣。使命往来，难可称计。”据郁贤皓著《唐刺史考全编》卷116《幽州（范阳郡）》，史元忠于唐玄宗大和八年（834）至唐武宗会昌元年（841）任幽州节度使（第1611页）。因此《真性大德神道碑》中的“方伯司徒史公”指史元忠。

③ 《全唐文》卷757，第7856页；《房山石经题记汇编》第1部分《碑和题记（唐至民国）》，第17页。

④ 郝春文编著：《英藏敦煌社会历史文献释录》第3卷，第50页。

⑤ [唐]权德舆撰：《权德舆诗文集》卷28，郭广伟校点本，上海：上海古籍出版社，2008年，第433页。

⑥ 姜伯勤：《敦煌毗尼藏主考》，原载《敦煌研究》1993年第3期，收入姜伯勤著：《敦煌艺术宗教与礼乐文明——敦煌心史散论》，北京：中国社会科学出版社，1996年，第324-326页。

⑦ 《〈许亢宗行程录〉疏证稿》，贾敬颜：《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，第222页。《契丹国志》卷22《州县载记》（第217页）抄自《许亢宗行程录》，用词略有改动。

二、辽僧诠明的著作和幽州石壁寺的藏经

敦煌藏经洞出现幽州高僧诠明《妙法莲华经玄赞科文卷第二》(P.2159 背面)^①。首题“《妙法莲华经玄赞科文卷第二》，燕台悯忠寺沙门诠明科定，弟(第)二《方便品二》”，用全称，有佛经的题目，还有品名、撰者，没有尾题和题记^②。在敦煌写经中，卷尾如果有空，常常写题记。最标准的写经，是一定要写题记的，即使没有纸也要加纸写完。题记一般包括年代、抄写者和供养人的姓名、发愿文，但大多数题记比较简单，甚至只有一个人名^③。但是，我们看到的敦煌卷子P.2159 背面诠明撰《妙法莲华经玄赞科文卷第二》是残卷，没有尾题和题记。此卷的书法是行书。光从书法难以判断其抄写年代。此卷抄写用文字加线性结构的模式，每行字数不固定，不是标准的写经格式。这是对唐朝慈恩宗高僧窥基所撰《妙法莲华经玄赞》二十卷所作的注释书。

玄奘的弟子窥基“东行博陵，有请讲《法华经》，遂造《大疏》焉”^④。竺沙雅章先生通过对诠明著作的文献学分析，指出：诠明是唐代慈恩宗的正统继承者，窥基学说的继承人，他的学问直接继承自唐代佛学^⑤。竺沙雅章先生研究过敦煌本诠明撰《妙法莲华经玄赞科文》的题记，所引内外典籍、字书^⑥。宿白先生认为：敦煌藏经洞中发现的燕京悯忠寺僧诠明科定的《妙法莲华经玄赞科文》，约是求之于辽，亦不排除间接来自宋境。因为据《参天台五台山记》，宋神宗熙宁六年(1073)诠明《玄赞科文》已传入宋^⑦。据毕素娟先生考证，诠明是辽圣宗时期学识渊博、德高望重的高僧，辽南京名刹悯忠寺的住持，辽藏的经录制定者及主持刊印者，著作甚丰。诠明大致生于后唐天成年间，卒于辽圣宗统和之末(约 927—1012)。其主要活动和著述当在辽穆宗应历十五年至圣宗统和二十年(965—1002)。《妙法莲华经玄赞科文》也应写成于这段时间，可能写成于这段时间的后期。曹氏归义军与辽往来频繁。敦煌写经卷子P.2159 可能就是来往的僧人在燕京、西京(今大同)等地抄录的，然后带回敦煌，或云游至敦煌敬献给那里的寺院的。《妙法莲华经玄赞科文》传入敦煌，极可能是曹宗寿、曹贤顺时。这期间官方来往密切，民间交流也会加强。P.2159 背辽僧诠明著《妙法莲华经玄赞科文》在1006—1020 年间传入敦煌^⑧。荣新江先生指出：毕先生把辽僧诠明的著作传入敦煌放在

① 上海古籍出版社、法国国家图书馆编：《法藏敦煌西域文献》第7卷，上海：上海古籍出版社，1998年，第197页。

② 上海古籍出版社、法国国家图书馆编：《法藏敦煌西域文献》第7卷，第197页。荣新江先生认为：在敦煌卷子中，抄写经书时，正文的前面要写题目、撰者或译者，这个题目称作“首题”或“内题”，一般用全称，有时还有品名；而卷尾的题目，称“尾题”，往往用简称(见《敦煌学十八讲》第17讲《敦煌写本学》，北京：北京大学出版社，2001年，第342页)。

③ 荣新江：《敦煌学十八讲》第17讲《敦煌写本学》，第343页。

④ [宋]赞宁撰：《宋高僧传》卷4《唐京兆大慈恩寺窥基传》，范祥雍点校，北京：中华书局，1987年，第65页。

⑤ 竺沙雅章：《从新出资料看辽代之佛教》，《宋元佛教文化史研究》，第101—105页。

⑥ 竺沙雅章：《从新出资料看辽代之佛教》，《宋元佛教文化史研究》，第103—105页。

⑦ 宿白：《敦煌莫高窟密教遗迹札记》，原载《文物》1989年第9、10期，此据宿白著：《中国石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996年，第293页。

⑧ 毕素娟：《辽代名僧诠明著作在敦煌藏经洞出现及有关问题——敦煌写经卷子P.2159 经背研究》，《中国历史博物馆馆刊》第18—19期，1992年，133—139页。

在 1006—1020 年间的根据, 仅因史料记载统和、开泰年间辽与沙州之间往来不绝, 并无实证。说明此书完成于 965—1002 年间, 995 年经敦煌往西天取经的僧道猷, 曾把北京石壁沙门传奥的《梵网经记》带到敦煌, 也不排除他把说明的著作于此时一并携来的可能性^①。那么, 在辽圣宗统和十三年和宋太宗至道元年(995), 有幽州石壁寺沙门传奥的著作辗转传到敦煌。

竺沙雅章先生根据高丽高僧义天撰《新编诸宗教藏总录》(简称《义天录》)对说明著作的著录, 判定应县木塔发现的《契丹藏》残卷中的《上生经疏科文》一卷、《成唯识论述记应新抄科文》卷第三、《法华经玄赞会古通今新抄》卷第二、《法华经玄赞会古通今新抄》卷第六是辽朝高僧说明的著作^②。现在《应县木塔辽代秘藏》^③已经影印出版, 大大方便了研究。说明的著作《上生经疏科文》一卷, 跟P.2159背一样, 也同样用文字加线性图的模式, 雕印, 楷书, 书法很好^④。《成唯识论述记应新抄科文》卷第三也是文字加线性图的模式, 雕印, 楷书, 书法很好^⑤。

在现存《契丹藏》残卷中, 也保留有说明为窥基的《妙法莲华经玄赞科文》作注的著述两卷: 1、《法华经玄赞会古通今新抄》卷第二, 卷首残, 尾题“《法华经玄赞会古通今新抄》卷第二”, 还有题记:“四十七纸, 三司左都押衙南肃。二十二纸, 孙守节等四十七人同雕。伏愿上资圣主、下荫四生, 闻法众流, 多聪胜惠, 龙花同遇, 觉道齐登, 法界有情, 增益利乐”, 楷书, 书法很好^⑥; 2、《法华经玄赞会古通今新抄》卷第六, 首题残, 尾题“《法华经玄赞会古通今新抄》卷第六”, 后面有题记:“五十六纸, 云州节度副使张肃一纸, 李寿三纸, 许延玉五纸, 应州副使李胤两纸, 赵俊等四十五人同雕。伏愿上资圣主、下荫四生, 闻法众流, 多聪胜惠, 龙花同遇, 觉道齐登, 法界有情, 增益利乐”, 楷书, 书法很好^⑦。这两卷著作雕造年代应该在辽圣宗统和八年至辽道宗咸雍七年(990—1070)之间^⑧。与敦煌写本说明著作的形成时间相近。应县木塔所出《契丹藏》卷子, 好些首题残, 尾题保留下来, 凡是有首题的均用全称, 首题、尾题均用全称的也很多。刊刻《契丹藏》是辽朝国家组织的大型佛教文化事业, 所以它(包括说明的著作)的雕造技术很好, 字体工整。《契丹藏》校勘精细是学界公认的。而敦煌卷子P.2159只是地方寺院的佛经, 字体相对草率, 书法不如《契丹藏》中说明的著作。

晚唐、五代、宋元时期正是“写本时代”向“刻本时代”过渡的阶段。辽僧说明的著作恰好又有敦煌写卷和《契丹藏》刻本两种形态。二者的形成过程不同, 功能也有差

① 荣新江:《敦煌藏经洞的性质及其封闭原因》,《敦煌吐鲁番研究》第2卷,1997年,第39页。

② 竺沙雅章:《宋元时代的慈恩宗》,《宋元佛教文化史研究》,第5-7页。

③ 山西省文物局、中国历史博物馆主编:《应县木塔辽代秘藏》,北京:文物出版社,1991年。

④ 山西省文物局、中国历史博物馆主编:《应县木塔辽代秘藏》,第282-288页。

⑤ 同上,第313-331页。

⑥ 山西省文物局、中国历史博物馆主编:《应县木塔辽代秘藏》,第332-354页。

⑦ 同上,第355-374页。

⑧ 张畅耕、郑恩准、毕素娟先生根据应县木塔所出《契丹藏》残卷的题记,推定刻经年代是统和八年至咸雍七年,刻经地点多为燕京(《应县木塔辽代秘藏·前言》,第14页)。

异^①。敦煌卷子本《妙法莲华经玄赞科文》可能只是个人抄写，以备敦煌地方寺院的个人僧人或俗信徒诵读和研习，属于“民间文本”。而《契丹藏》中的《法华经玄赞会古通今新抄》却是辽朝国家组织的刻经事业，属于“官方文献”。其后有完整的题记和发愿文。题名中，“三司左都押衙南肃”应该是辽“南京三司使司”^②之下的属官；“云州节度副使张肃”、“应州副使李胤”都是辽西京道的地方官；不带任何官衔的“孙守节”、“李寿”、“许延玉”、“赵俊”等人是汉族平民。显然，燕云地方官和汉族平民共同参与刻经。其发愿文包括对“圣主”（辽朝皇帝）、佛教徒和一切有情众生的祝愿。虽然刻大藏经是佛教活动，但政治意味亦相当明显。同是说明的作品，敦煌写本和《契丹藏》刻本形成的时间相差不大，功能却大不相同。

按毕素娟先生对说明生活年代的考证，说明作为燕京人，从青少年时期就生活在契丹的统治之下。换言之，他的成长、知识的获得和学术价值观念的养成都在异族统治时期。辽圣宗朝正是他的事业的巅峰期。这一时代也是辽朝社会全面汉化的关键转折点。各方势力经过长期博弈，中央集权制和专制皇权得到巩固；在多元文化的相互激荡之下，佛教逐渐占据上风，成为辽帝国的主流意识形态。说明正是辽朝文化气候发生重大改变的代表人物。他的著述完全受传统的汉文化影响。精深的佛学教育及研究只有在物质条件丰富的情况下才可能进行。因此，说明很可能出生于燕地某汉人世家大族。对他来讲，汉文化教育并未因异族统治而中断。这也跟辽朝“因俗而治”、“以国制治契丹，以汉制待汉人”^③的基本国策有关。总之，说明的例子提示我们应该重新审视政权更迭、契丹统治对幽州地域汉文化的影响和冲击。

三、结 语

幽州与敦煌均是大唐帝国的边陲重镇，中原与外族交通之枢纽，也是胡汉文化交流之东西双壁。在中晚唐五代，两者在政治、经济、文化方面都有相对独立性和自己的特色。在辽代，幽州升为南京，仍然在辽帝国的经济、文化和蕃汉互动方面扮演重要角色。在五代宋初，敦煌仍是丝绸之路上华戎交汇之明珠。

据 S.529 背面，中晚唐五代时期，幽州地区经济状况良好、佛教发达、带有胡化气息。这些特征入辽之后几乎全盘保留下来。敦煌藏经洞发现辽燕京高僧说明和幽州石壁寺沙门传奥的著作，说明幽州与敦煌有佛教文化交流。敦煌写卷本与应县木塔《契丹藏》残卷中说明的著作的字体、书法迥然不同。二者的形成过程、功能有很大差异。前者是“民间文本”，后者是“官方文献”。说明是唐代唯识学大师、玄奘之高徒窥基的继承人，是辽朝汉化的关键点的代表人物。

^① 徐俊先生系统整理敦煌诗集时，提出应该注意：1. “写本时代”和“刻本时代”文献的区别。印刷术不仅促使书籍大量普及，还大大加快了书籍的定型化。写本时代的传播方式有很大的随机性和偶然性，常常无定本；2. “经典文献”和“民间写本”的差异。写本时代的民间文本大多数无序、多变，缺乏某种固定的组合形式和序列，多用于个人诵读，流通范围很小（见徐俊纂辑：《敦煌诗集残卷辑考·前言》，第8-21页）。徐先生虽然重在分析敦煌文学作品，但分析佛教典籍的文本传布还是可以借鉴。

^② 《辽史》卷48《百官志四》，第803页。

^③ 《辽史》卷45《百官志一》，第685页。