

敦煌文獻中的唐太宗

波波娃

唐代第二位皇帝太宗（李世民 599-649，626-649 在位）在中國歷史上發揮了極其重要的作用。太宗在國家管理制度方面進行了重大改革，確切地說，歷經國家四百年分裂後，他非形式上而是實質上統一了中國。中國歷史上他被認為是中國最偉大的統治者，其“貞觀之治”，成為其後繼者效仿之典範。

公眾意識中任何歷史人物形象都是在特定時代形成的。時間不可能一致：一方面，歷史人物的作為不可能滿足所有社會群體，但可以觸及國家常規傳統矛盾。另一方面，人與社會也在發生變化，部分客觀因素（如社會經濟狀況、國家意識形態的基本狀況）對統治者方式的形成，權力、個性、理念以及見解的觀點發展，對公眾意識方式的形成產生著一定影響。

因此，注有唐太宗名字的敦煌文獻成為有價值的史料，因為容許了解：

- （一）地方權力機構及官員對最高政權和統治者的理解；
- （二）下層及國民層對最高統治者的切身感受。

在此方面，唐太宗歷史規範性的和俗化文藝性的形象知覺得以明確區分並反映于兩種 $\Delta x-11656$ 號和 S.2630 號敦煌文書中。

一、 $\Delta x-11656$ 號文書對唐太宗歷史人物形象的理解

對唐太宗歷史作用的理解通過 $\Delta x-11656$ 號文獻得以實例說明，該文書是唐、五代時期敦煌周邊一所地方學校使用的教材。

（一） $\Delta x-11656$ 號文書的性質

$\Delta x-11656$ 號文書，殘片較小，題為《五常》，是兩個被折疊成雙層的冊子，規格為 27.5x14 釐米。紙張雙面保存著 61 行用楷書字巧妙工整重抄的從 2 個到 16 個字的文本。紙張厚實，呈淺棕色，其中部分地方精細的線條清晰可見。雙面紙張下端部分已遺失，29 行不同程度地完整保存著。20 世紀 80 年代，文獻得以恢復。

此外，文本有統一標題並由同一手筆重抄，按照內容文本可分為兩部分。一部分包括四個或五個範疇類別，這些範疇以中國儒家傳統教育為解釋依據。文獻中提供了“仁”、“義”、“禮”、“智”的類型解釋。文本中的解釋不包括第五個類型“信”。該文獻的第二部分，從第 40 行開始“智”的解釋，是唐初黃門侍郎王珪（570-639）¹上奏唐代第二位皇帝太宗的諫疏，以及准奏的最後批復。類似的諫疏亦出現於著名政治論著——吳兢（670-749）的《貞觀政要》，包含有太宗與朝臣就德治問題的對話。Дх-11656 號文獻中，除王珪本人之外還提到其他太宗的近臣——張公謹（594-632）²、高士廉（575-647）³、侯君集（卒於 643）⁴及魏徵（580-643）⁵。

2008 年，Дх-11656 號片段中最有意思的內容引起了蘭州大學教授陸慶夫先生的注意，他進行了假設：失傳的《太宗實錄》就是該文獻最直接的來源，因為《貞觀政要》作者引用了這一文獻作為起源⁶。

（二）Дх-11656 號文書提及的太宗皇帝對朝臣的態度

中國史料肯定唐太宗的諸多治國才能，其中包括其選擇賢能大臣的能力，聽取不同觀點意見以及獨具洞察力以作出必要決定的能力。西元 626 年即位時，唐太宗對近臣們提出如下的言論：“人欲自照，必須明鏡；主欲知過，必借忠臣。主若自賢，臣不匡正，欲不危敗，豈可得乎？故君失其國，臣亦不能獨全其家。至於隋煬帝暴虐，臣下鉗口，卒令不聞其過，遂至滅亡，虞世基等，尋亦誅死。前事不遠，公等每看事有不利於人，必須極言規諫”⁷。

唐初為了實現統一，戰亂時聯合起來的大部分人聚在太宗周圍。除實幹才能之外，太宗大臣所具有的可貴品質——在戰爭與和平年代已屢次證明的對太宗的個人誠信，將這些人聯合在了一起。皇帝本人展現了對朝臣的關愛，還頒佈了為忠臣歌功頌德的特別法令。記載于歷史論著中的大量事實，反映了開明君主唐太宗對功臣的尊重。太宗沒有避諱朝臣時常誇誇其談，仿效歷代明君，表現出了他對安順臣民的深深敬重。太宗眾多的朝臣都成了傳奇人物、世代承襲的中國國家活動家典範。有關他們以及偉大皇帝唐太宗的傳奇，在形成于女皇武后（684-705）統治結束以後、完成於 710 年的政治論著《貞觀政要》中得以肯定。

¹參見劉昫《舊唐書》，卷 70《王珪傳》，北京：中華書局，1975，2527-2531 頁；歐陽修、宋祁《新唐書》，卷 98《王珪傳》，北京：中華書局，1986，3887-3890 頁。

²參見《舊唐書》，卷 68《張公謹傳》，2506-2508 頁；《新唐書》，卷 89《張公謹傳》，3755-3756 頁。

³參見《舊唐書》，卷 65《高士廉傳》，2441-2446 頁；《新唐書》，卷 95《高士廉傳》，3839-3843 頁。

⁴參見《舊唐書》，卷 69《侯君集傳》，2509-2514 頁；《新唐書》，卷 94《侯君集傳》，3825-3828 頁。

⁵參見《舊唐書》，卷 71《魏徵傳》，2545-2563 頁；《新唐書》，卷 97，3867-3884 頁。

⁶陸慶夫《貞觀故事有佚篇——對俄藏 Дх-11656 號文書的研究》，《敦煌學輯刊》，2008 年第 4 期（總第 62 期），27-35 頁。

⁷吳兢《貞觀政要》，卷 2《求諫第四》，上海：商務印書館，四部叢刊，1919¹，24a 頁。

通過上報奏摺文本和朝見，許多初唐時期的朝臣提出了不同的鮮明的政治觀點。讓絕大部分朝臣信服自己的觀點，主持朝野爭端與談判，在中國始終被認為是大政治家顯著的不可剝奪的特性。朝臣們具有很高的文化水準，援引亙古不變古典著作中的歷史先例和情況以及君主政權制約性因素，宣導謀略以及最終的審慎並使皇帝採納符合貴族需求的措施。中國朝臣在輔佐皇帝時形成了一種固有的特點：時常列舉負面例證，反例通常比正例更多。朝臣允許大膽言論、直言不諱的比喻以及坦誠的教訓。這樣他們就體現出了儒家的為官原則：“子路問事君。子曰：勿欺也，而犯之”⁸。堅毅的勇氣，行動的能力是忠臣“角色”必要的屬性。反過來，對皇帝而言，對約束性訓誡慣常的寬容則是重要品質，從一方面來說，無懈可擊、至高無上的皇位，從另一方面來說——嚴格恪守中國政治文化中臣民生命和利益與君主純粹的從屬關係。

在王珪的諫疏文本中，除了他本人，所有這些品質完全為四個提到的朝臣張公謹、高士廉、侯君集、魏徵所固有。他們每個人都在中國歷史上留下了自己的印記。

(三) Дх-11565 原文書恢復與錄文

Дх-11565 原文得以根據《貞觀政要》和記載於兩部唐正史中的王珪傳文本恢復。記載於 Дх-11565 號文書的王珪的言論，與《貞觀政要》中的王珪諫疏文本非常相似：

二年，進拜侍中。時房玄齡、魏徵、李靖、溫彥博、戴胄與珪同知國政，嘗因侍宴，太宗謂珪曰：「卿識鑒精通，尤善談論，自玄齡等，鹹宜品藻。又可自量，孰與諸子賢？」對曰：「孜孜奉國，知無不為，臣不如玄齡。每以諫諍為心，恥君不及堯、舜，臣不如魏徵。才兼文武，出將入相，臣不如李靖。敷奏詳明，出納惟允，臣不如溫彥博。處繁理劇，眾務必舉，臣不如戴胄。至如激濁揚清，嫉惡好善，臣於數子，亦有一日之長。」太宗深然其言，群公亦各以為盡己所懷，謂之確論⁹。

《舊唐書》王珪傳文本與此稍微不同：

時房玄齡、李靖、溫彥博、戴胄、魏徵與珪同知國政。後嘗侍宴，太宗謂珪曰：「卿識鑒清通，尤善談論，自房玄齡等，咸宜品藻，又可自量，孰與諸子賢？」對曰：「孜孜奉國，知無不為，臣不如玄齡。才兼文武，出將入相，臣不如李靖。敷奏詳明，出納惟允，臣不如溫彥博。處繁治劇，

⁸ 《論語》，《憲問第十四》，上海：商務印書館，四部叢刊，1919¹，19b 頁。

⁹ 《貞觀政要》，卷 2《任賢第三》，上海：商務印書館，四部叢刊，1919¹，11b-12b 頁。

眾務必舉，臣不如戴胄。以諫諍爲心，恥君不及堯、舜，臣不如魏徵。至如激濁揚清，嫉惡好善，臣於數子亦有一日之長。」太宗深然其言，群公亦各以爲盡己所懷，謂之確論¹⁰。

《新唐書》王珪傳亦大同小異：

時珪與玄齡、李靖、溫彥博、戴胄、魏徵同輔政。帝以珪善人物，且知言，因謂曰：「卿標鑒通晤，爲朕言玄齡等材，且自謂孰與諸子賢？」對曰：「孜孜奉國，知無不爲，臣不如玄齡，兼資文武，出將入相，臣不如靖；敷奏詳明，出納唯允，臣不如彥博；濟繁治劇，眾務必舉，臣不如胄。以諫諍爲心，恥君不及堯、舜，臣不如徵。至潔濁揚清，疾惡好善，臣於數子亦有一日之長。」帝稍善。而玄齡等亦以爲盡己所長，謂之確論¹¹。

收入《貞觀政要》唐太宗准奏的批復也讓我們恢復該文獻所缺的文字：

貞觀五年，太宗謂房玄齡等曰：「自古帝王多任情喜怒，喜則濫賞無功，怒則濫殺無罪。是以天下喪亂，莫不由此。朕今夙夜未嘗不以此爲心，恆欲公等盡情極諫。公等亦須受人諫語，豈得以人言不同己意，便即護短不納？若不能受諫，安能諫人？」¹²。

這段摘錄的價值在於，他的說明下，我們能夠部分恢復 Jx-11656 號文書丟失的文字：

- (1) 五常
- (2) 仁，仁者忍也。忍者慈也。仁慈者壽。兇暴
- (3) 者亡。以育物爲志，將屈己爲懷。□□
- (4) 不弃於親疏；陰德唯勤於肺腑。□□
- (5) 先於修德，樂莫樂於好善；修身□□
- (6) 子之本，立德名孔氏之規。積□□
- (7) 聖，積禮以名明其敬，積□□
- (8) 責 [足] □ [軌] 貞松一寸，抱□□
- (9) 然。凌霄萬丈，非林之朴，何□□
- (10) 馨，如秤之平。強不輒望弱，終□□
- (11) 而苟免，見利而苟得。蘊冰壺□□□
- (12) 心，削饜饜而爲其行。非仁不忍，非□□。

¹⁰ 《舊唐書》，卷 70《王珪傳》，2529 頁。

¹¹ 《新唐書》，卷 98《王珪傳》，3888-3889 頁。

¹² 《貞觀政要》，卷 2《求諫第四》，28a-28b 頁。

- (13) 義，義者宜也，宜者順也。順人倫而保其□
- (14) 宜品庶而欲其安。名不苟布，財不
- (15) 苟望。抱泉之性，蘊明月之情。如玉
- (16) 之貞，似鏡之明。四知之財高棄，
- (17) 五教之寶深藏。須展斷金之誠，方知
- (18) 抱玉之德。每憐禁筓，仍念同衾。
- (19) 採葵之道昭然，顧貧之交朗著。
- (20) 割薦表志，伐樹申情，終無掃□
- (21) 譏，故有烹鷄之佇，顯懷五德鳥□□
- (22) 始終。暢仁子之誤死生，弘王孫之□□□
- (23) 思齊；見愚自省，眾德以 [嘉] □□□
- (24) 禮，禮者履也，履者行也。□□
- (25) 先敬他人，上行下敷，夫唱妻隨；慮無不
- (26) 敬謂之行，常存其意謂之德。九拜之儀
- (27) 既明，百王之範修然。雖聞一跪，不失三
- (28) 公。仁者，仁其道，愚者棄其源，豈敷
- (29) 戎夷之則，終休鳥獸之規。非禮無以
- (30) 辨其人，非禮無以祥其德。如菊斯馨
- (31) 如水斯清。修其先進，而美後姿，有
- (32) 禮有義，無怨無憎；不遺宿諾，豈
- (33) 致生冤？既進人而無虧，終退人
- (34) 而無失；薰猷不同器，明暗不同義。
- (35) 智通筌謂人，智英明謂人惠。顏回子問
- (36) 穆項託，昭然秉朗曜之明，存存天機之
- (37) 斷。德在如龍之封，志顯似鳳之栖。智
- (38) 者，惠也，惠者辨也。行雲不足以障金烏，
- (39) 翠岑不足以遮玉兔。珠光尚制，智光
- (40) 難蔽。不出其戶，須罄其誠。畫匡大
- (41) 國之權，霄暢天河之術。龜鏡人倫，
- (42) 出將入相，志公志忠，有張 [公謹在。]
- (43) 抱楊柳之儀，形懷松柏之□□□
- (44) 之於政，可與賓客言，有高士 [廉在。]
- (45) 唯忠唯孝，懷武懷文，剛而能□□
- (46) 而不猛，有侯君集在。弼諧 [左] [右?]，

- (47) 變理陰陽，思啓沃於帝心，調鹽
- (48) 梅鼎鼐，兢兢惕惕，爲臣恐劣，
- (49) 慮君不及於堯舜，有魏徵在。
- (50) 蹙蹙諤諤，鳴玉鏘鏘，揚帝道於□
- (51) 風，闡皇王之威德，有臣在。
- (52) [陛下用人] 如此，何憂四夷不賓，□
- (53) 國不化。社稷必安，子孫故無□□
- (54) 太宗聖顏頓悅，登命 [史] □ [王]
- (55) 珪諫詞編入史記，更□□
- (56) 耳。太宗謂侍臣曰：“[自古]
- (57) 帝王多以任情喜怒，[若喜，則枉]
- (58) 賞無功；若怒，則枉殺無 [罪]。
- (59) 天下敗亂，莫不緣此也。卿等□
- (60) 有小過，切須極諫，不得畏 [懼] □
- (61) 不言耳！”

(四) 《貞觀政要》政治論著作爲教材

唐代中國當地學校的教學內容早已成爲世界漢學深入研究的主题。特別是在鄭阿財教授和朱鳳玉教授合寫的著作中關於出自唐敦煌莫高窟經庫的教學書籍與眾不同系統的分析 and 評論 (2002)¹³；日本學者伊藤美重子 (2008) 和中國屈直敏教授 (2011) 不久前的學術著作對歷史因素對敦煌教育狀況的影響進行了研究 (2011)¹⁴。將複雜的歷史、哲學、政治內容文本列入地方學校教材擔負著使命並符合古代和中世紀中國教育體制的特性。如果歐洲的體系研究，教育主要是作爲兒童和少年走向成人社會前的準備¹⁵，然則在中國的教育體制中，最初形成的教育目的是自我完善，即繼續教育，爲實現這種教育不存在年齡限制，而自我完善過程本身 (= 教學) 會持續人的整個一生。顧明遠先生提到：“中國古代教育從總體來講，只教育學生做人，不教育學生做事；只教學生從善，不教學生求真。但不能不說與中國的傳統教育價值觀，最重倫理道德”¹⁶。

¹³鄭阿財、朱鳳玉《敦煌蒙書研究》，蘭州：甘肅教育出版社，2002。

¹⁴伊藤美重子《敦煌文書にみる學校教育》，東京：汲古書院，2008；屈直敏《敦煌文獻與中古教育》，蘭州：甘肅教育出版社，2011（敦煌講座書系）。

¹⁵Good, Harry C. and Teller, James D., *A History of Western Education*. 3rd edition. London: The Macmillan Company, Collier Macmillan Limited, 1969, pp. 37, 47-49.

¹⁶顧明遠《中國教育的文化基礎》，太原：山西教育出版社，2004，115頁；Gu Mingyuan, *Cultural Foundations of Chinese Education*. Tr. by Wang Juefei, Yao Zhenjun, Teng Jun, and Zhu Yun.

由孔子引入的“爲自己而學”（古之學者爲己）與“爲他人而學”（今之學者爲人）之間的區別¹⁷反映出中國古代知識份子自我意識中自給自足（人格主義）和強大社會取向的結合。據此規範的個性教育以及職業生涯開始前的準備同樣要求掌握公共管理原則。

一般情況下，中國教育過程的目的不僅在於對常識教學和基礎知識的掌握，同時也在於對人士成爲高級官員、朝臣、政治家的理想具體標準所必須的道德品質的培養。根據孔子教曰“修己以安百姓”¹⁸。聖人、賢人都是中國古代推崇的最高理想人格。由孟子引入的“人皆可以爲堯舜”¹⁹，儒家把培養“內聖外王”的君子作爲教育的最高的目標。也就是說，只要通過教育，修身養心，人人都能達到聖人的境界。中國古代教育以培養士大夫、君子、聖人爲最高的教育目標。事實上，也就是培養統治者人才。

中國教育變成了國家機關招考官員最重要的工具，這成爲中央集權國家初期的政治體制複雜化的結果。在這種情況下，作爲一種個人自我提升，明晰的政治尺度隨著教育與接納被保存了下來。接受教育被視爲實現管理活動的中間環節。

中國教育有政教合一的很悠久的傳統。歷史上有明確記載，從西周開始就設有官學。由朝廷直接管轄的爲中央官學，歷代官府按行政區域在地方設置學校爲地方官學。政教合一最明顯的特徵是教育與選拔人才相結合，具體表示在科舉制度上。科舉考試的內容歷代不同，但始終以《四書》、《五經》爲主要內容。

因此作爲中國的教材，除了經典著作，歷史和政治論著被廣泛用於教學。與之相關的是識字分類和知識分類教材，在教育過程中，各種勸諭性材料（品行分類，德行分類）以及歷史和政治論著得以使用。

正如所知，《貞觀政要》在北宋時代進入科舉訓練²⁰，Дх-11656 文獻年代屬於唐代，所以這篇文獻研究對中國教育史有價值。

在科舉制度盛行時期的唐代，詳實的教材獲得了廣泛的推廣。在這種情況下，政治論著《貞觀政要》文本介入邊疆地區的地方教材，當然，是中國唐朝高水準學校教育的證明。

Leiden and Boston: Brill (Brill's Series on Chinese Education 1), p. 95.

¹⁷ 《論語》，《憲問第十四》，上海：商務印書館，四部叢刊，1919¹，20a 頁。

¹⁸ 《論語》，《憲問第十四》，15a 頁。

¹⁹ 《孟子》趙岐注，卷 12，上海：商務印書館，四部叢刊，1919¹，2a 頁。

²⁰ 屈直敏《敦煌文獻與中古教育》，242 頁。

二、S.2630 號文書對唐太宗形象的切身感受

並非只是歷史傳統，有關唐太宗的俗文化傳統也在西元 7 世紀中葉開始形成了。迄今發現的敦煌著名作品是變文體小說《唐太宗入冥記》。該著作爲大英圖書館基礎文獻編目 S.2630 藏品。

S.2630 號文書反映了對唐太宗個人民俗的看法。民眾的切身感受中，以前的統治者唐太宗是關於脫離地獄情節變文的主人公。地獄之旅題材的寫作一直是諸多國家文學的組成部分。地獄題材主人公參見荷馬《史詩》及維吉爾的《埃尼阿斯紀》。更爲豐富地獄之旅題材的中世紀歐洲文學²¹，其中包括描寫地獄之旅題材最著名著作但丁的《神曲》。許多世紀以來，這一題材存在于東方文學創作傳統中，包括阿拉伯、波斯、印度、蒙古和中國²²。正如我們所知，有關去往佛國地獄之旅故事中，最古老的故事是關於佛陀弟子目犍連（目連）的印度傳說，3 世紀被譯爲漢語。

《唐太宗入冥記》變文內容早已成爲各方面的研究主題。王慶菽先生（1889-1974）曾有校錄，收入《敦煌變文集》中²³，其後徐震堦先生曾兩次有校記四條²⁴。潘重規先生在《敦煌變文集新書》中亦有校記²⁵。劉瑞明先生有《〈唐太宗入冥記〉缺文

²¹西文參考書目：Becker, E. J., *A Contribution to the Comparative Study of the Medieval Visions of Heaven and Hell, with the Special Reference to the Middle-English Versions*. Baltimore: J. Murphy, 1899; Owen, D. D. R., *The Vision of Hell: Infernal Journeys in Medieval French Literature*. Edinburg: Scottish Academic Press, London: Chatto & Windus, 1970; McGinn, B., *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1979; Гуревич А. Я. *Проблемы средневековой народной культуры*. М.: Искусство, 1981; Himmelfarb, M., *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*. Philadelphia: Fortress, 1985; Holmes, R., *Coleridge: Early Visions, 1772-1804*. New York: Pantheon Books, 1990.

²²西文參考書目：Beal, S., *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese*. London: Messrs. Trübner and Co., 1871; Haug, M. and West, E. W., *The Book of Arda Viraf*. Bombay: Government Central Book Depot.; London: Messrs. Trübner and Co., 1872; Palasius, M. A., *Islam and the Divine Comedy*. Tr. by Sunderland, H. London: J. Murray, 1926; Duyvendak, J. J., A Chinese "Divina Commedia", *T'oung Pao*, vol. 41 (1952), livr. 4/5, pp. 255-316; Бертельс Е. Э. Поэма «Сайр ал-'ибад» // *Избранные труды*. Т. 1. История персидско-таджикской литературы. М.: Издательство восточной литературы, 1960, сс. 409-412; Eberhard, W., *Guilt and Sin in Traditional China*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 1967; Teiser, S. F., *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003; *Видения буддийского ада*. Предисл., пер., транслит., прим. и глоссарий А. Г. Сазыкина. СПб: Издательство А. Терентьева «Нартанг», 2004.

²³王重民、王慶菽、向達、周一良、啓功、曾毅公等人編校《敦煌變文集》，人民文學出版社，1957年，上集，209-215頁。

²⁴徐震堦《〈敦煌變文集〉校記補證》，《華東師範大學學報》1958年第1期，32-46頁；《〈敦煌變文集〉校記補證再補》，《華東師範大學學報》1958年第2期，110-126頁。

²⁵台北：中國文化大學，1984年，1095-1102頁。

補意與校釋》²⁶。郭在貽、張涌泉、黃征合撰之《敦煌變文集校議》亦有《唐太宗入冥記》補校²⁷。1990年代陳毓罴先生繼續校補的工作發表了最新的《唐太宗入冥記》校補²⁸。不久以前項楚先生整理出版了《唐太宗入冥記》新注²⁹。研究人員多次對文本《唐太宗入冥記》的複雜性和多樣性進行了描寫³⁰。

本文書還受到國際漢學家的關注，1960年魏禮（A. Waley）英文翻譯文在倫敦發表³¹，孟列夫先生研究俄藏 Дх-50 號文書而指出這即為《唐太宗入冥記》佚失的部分，與《敦煌變文集》中刊載的殘卷不相符³²。後來，本不正者以繩正之，提到 Дх-50 號文本是講經文殘片可與 Дх-949、Дх-951、Дх-1583 號拼接³³。

唐太宗懿旨閱讀《大元經》，表明《唐太宗入冥記》創作於武則天在位時期。正如所知，《唐太宗入冥故事》在唐代早已流傳，今得見最早的記載為張鷟（660-740）《朝野僉載》，以文言形式敘述太宗入冥受審後還陽之經過³⁴。宣稱自己是周王朝“皇帝”，武則天試圖締造全新的最高集權。唐代興起的歷史變革成為新國家意識形態的一部分。因此看來，變文《唐太宗入冥記》中特別強調的唐太宗玄武門之變謀殺其兄弟的重大過失成為唐王朝締造者之一謀權奪位廣泛政治鬥爭戰略的部分。據此《唐太宗入冥記》可認為是在中國民間信仰的影響下歷史資料被修改為民間文學的一個例證。玄武門之變乃此類故事設計太宗入冥之重要元素，另外，這一故事經過長久傳衍過程，被採入明代小說《西游記》中。

除敦煌文獻中這一片段外，還有版畫（拓本）《唐太宗溫泉銘》（P.4508）。此外，

²⁶ 見《文獻》1987年第4期（總第34期），28-37頁。

²⁷ 長沙：岳麓書社，1990年，161-171頁。

²⁸ 《文學遺產》1994年第1期，93-97頁。

²⁹ 項楚《敦煌變文選注》，增訂本，下冊，北京：中華書局，2006，1965-1995頁。

³⁰ 中文參考書目：陳志良《唐太宗入冥故事的演變》載周紹良、白化文《敦煌變文論文錄》，下冊，上海：上海古籍出版社，1982，753-765頁；高國藩《敦煌俗文化學》，十三章《敦煌鬼故事〈唐太宗唐太宗入冥記〉與信仰民俗》，上海：三聯書店，1999，349-383頁；卞孝萱《唐太宗入冥記》與“玄武門之變”，敦煌學輯刊，2000年第2期（總第38期）1-15頁；王昊《敦煌本《唐太宗入冥記》的擬題、年代及其敘事藝術》，《廣州大學學報》第4卷第9期，2005年9月，24-28頁；高國藩、高源樂《論敦煌話本《唐太宗入冥記》與南通童子十三部半民間說唱》，《文化遺產》，2010年第3期，103-115頁；張家豪《從敦煌本《唐太宗入冥記》論《西遊記》中“太宗入冥”故事之運用》，《敦煌學》第31輯（2015），47-63頁。

³¹ Waley, A., *Ballads and Stories from Tun-huang. An Anthology*. London: George Allen and Unwin Ltd, 1960, pp. 165-176.

³² Воробьева-Десятовская М. И., Гуревич И. С., Меньшиков Л. Н., Спириин В. С., Школяр С. А. *Описание китайских рукописей дуньхуанского фонда Института народов Азии АН СССР*. Вып. 1. М.: Издательство восточной литературы, 1963, с. 586, (no. 1485); 《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏敦煌漢文寫卷敘錄》，上冊，孟烈夫（緬希科夫）主編，袁席箴、陳華平翻譯，上海古籍出版社，1999，594頁（1485號）。

³³ 《俄藏敦煌文獻》第6冊，上海：上海古籍出版社，1996，46頁。亦參見 Demiéville, P., *Manuscripts Chinois de Touen-Houang à Leningrad. T'oung Pao*, vol. 51 (1964), livr. 4-5, p. 363, n. 2.

³⁴ 張家豪《從敦煌本《唐太宗入冥記》論《西遊記》中“太宗入冥”故事之運用》，47頁。

唐太宗形象在莫高窟（注明年份為 642 年）的 220 號洞窟壁畫以及莫高窟 103 號洞窟（東側）（文殊菩薩與中國皇帝）壁畫中亦有所呈現。另外，亦可推測，在我們莫高窟第 45 窟主洞中環繞在宏大雕塑四周的佛陀，也體現了唐太宗的外貌特點。

結論

在不同歷史時期以及不同國家歷史共性中，君主形象的理解成爲主題，總是扮演著相當重要的角色。一方面，統治者形象的作用被理解爲全面結合，甚至是由其締造的最廣泛的聯合，另一方面，這種形象理解的特殊性成爲具體歷史時期社會、政治以及經濟觀念發展重要的尺度。敦煌文獻顯示，唐太宗是世俗宗教人民意識的一部分，其形象也成爲中國傳統俗文化的一部分。

（作者爲俄羅斯科學院東方文獻研究所研究員兼所長）