

P.2159V 《妙法蓮華經玄贊科文》寫卷重探

——兼論遼國通往西域的“書籍之路”*

秦樺林

敦煌文獻 P.2159V 號是一件引人矚目的寫卷，該寫卷首題“妙法蓮華經玄贊科文卷第二”，後署“燕臺憫忠寺沙門詮明科定”。畢素娟先生《遼代名僧詮明著作在敦煌藏經洞出現及有關問題——敦煌寫經卷子 P2159 經背 1 研究》一文（以下簡稱“畢文”）對該寫卷進行了深入的研究，不僅指出該寫卷的撰者詮明是遼代名僧，而且把該寫卷傳入敦煌的年代與藏經洞封閉的時間問題聯繫起來，認為藏經洞封閉的時間在“曹賢順表示降夏後到西夏正式佔領敦煌之間（即 1030—1035 年）”¹。

畢文的觀點既有贊成者，也有反對者。前者如方廣錫先生《敦煌藏經洞封閉的年代之我見》²，後者如榮新江先生《敦煌藏經洞的性質及其封閉原因》³。榮新江先生指出：“把遼僧詮明著作的傳入敦煌放在 1006—1020 年間的根據，僅僅是因為史料記載統和、開泰年間遼與沙州之間往來不絕，並無實證。”他繼而提出該寫本傳播到敦煌的另一種可能性：“詮明此書完成於 965—1002 年間，995 年經敦煌往西天取經的僧道猷，曾把北京石壁沙門傳奧的《梵網經記》帶到敦煌，也不排除他把詮明著作於此時一併攜來的可能性⁴。”

筆者大體贊成榮先生的觀點，本無確切紀年的 P.2159V 號寫卷是否能作為論證敦煌藏經洞封閉時間的堅實證據值得商榷，其文獻性質應從寫本學的角度進一步辨析。不過，榮先生認為 P.2159V 號傳播到敦煌與僧道猷有關，我們認為，把一份無題記的寫卷與某位具體的僧人聯繫起來，推測成分不免過大，恐難以成立。其傳播路徑可從更為廣闊的“書籍之路”的視野出發來進行重新審視。

*本文為中國國家社會科學基金重大招標項目“敦煌變文全集”（14ZDB095）階段性成果，並受浙江大學“雙一流”重點建設項目“中華優秀文化傳承與創新計劃”資助。

¹畢素娟《遼代名僧詮明著作在敦煌藏經洞出現及有關問題——敦煌寫經卷子 P2159 經背 1 研究》，《中國歷史博物館館刊》總 18、19 期（1992），頁 133—139。

²方廣錫《敦煌藏經洞封閉的年代之我見》，方廣錫《敦煌學與佛教學論叢》上册（香港：中國佛教文化研究所出版有限公司，1998），頁 54—55、80。

³榮新江《敦煌藏經洞的性質及其封閉原因》，榮新江《辨偽與存真——敦煌學論集》（上海：上海古籍出版社，2010），頁 25—26。

⁴榮新江《敦煌藏經洞的性質及其封閉原因》，榮新江《辨偽與存真——敦煌學論集》，頁 26。

一、P.2159V 號寫卷的性質

如果從寫本學的立場看，以往討論 P.2159V 號《妙法蓮華經玄贊科文》寫卷的論文，大多側重於該寫卷與敦煌藏經洞封閉時間之間的關係問題，寫卷本身反而探討得不够全面、充分，還留有許多問題值得深入研究。比如 P.2159 寫卷正面與背面的文獻究竟是何種關係？P.2159 寫卷究竟是抄寫於遼國，還是抄寫於敦煌？與遼朝佛教有關的 P.2159V 號在整個敦煌文獻中究竟處於何種地位？

P.2159 寫卷一面為《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上⁵，《伯希和劫經錄》將此面定為正面；另一面為《妙法蓮華經玄贊科文》卷二⁶與《大方廣佛花嚴經》卷七二⁷，《伯希和劫經錄》將此面定為背面⁸。

《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》，題“西京崇聖寺沙門知恩集”。方廣錫先生撰有此文獻的題解：“P.2159，唐知恩集。原著二或三卷。首尾俱存，係卷上。如標題所示，是依據北魏菩提流支所譯《金剛般若波羅蜜經論》來疏釋後秦鳩摩羅什所譯之《金剛般若波羅蜜經》。……歷代大藏經未收，後被收入日本《大正藏》第八十五卷⁹。”蕭文真先生近年撰寫的博士論文則對知恩書進行了非常深入的研究¹⁰。

知恩《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》不見於中土現存歷代經錄，高麗義天所編《新編諸宗教藏總錄》“金剛般若經”下著錄“義記二卷 知恩述”¹¹，應即此書簡稱，可知該書實為上、下兩卷。知恩雖然生平不詳¹²，但應為唐人無疑。《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上云：“此經前後凡經六譯……第四隋大業中笈多三藏所譯金剛能斷，並譯無著論兩卷。第五大唐三藏玄奘法師所譯名能斷金剛，又有日照三藏功德施論兩卷。第六周義淨三藏所譯。”朝代中唯有唐朝稱“大唐”，則知恩確當為武周以後的唐人。知恩自署“西京崇聖寺沙門”，據日本《入唐沙門圓行承和六年（839）請來經佛道具目錄》“顯教經論疏章等”類下著錄“《金剛般若經依天親菩薩論贊釋疏》一部二卷 崇聖寺沙門鹿槩撰”¹³，此“鹿槩”（一作“塵外”¹⁴）亦為崇聖寺僧人，且書名與知恩書極其近似，由此可知，依據北魏菩提流支

⁵圖版見《法藏敦煌西域文獻》第7冊（上海：上海古籍出版社，1998），頁186—196。

⁶圖版見《法藏敦煌西域文獻》第7冊，頁197。

⁷圖版見《法藏敦煌西域文獻》第7冊，頁198—206。

⁸王重民編《敦煌遺書總目索引》（北京：商務印書館，1962），頁257。

⁹季羨林主編《敦煌學大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998），頁684；又見方廣錫《敦煌遺書中的〈金剛經〉及其注疏》，方廣錫《敦煌學與佛教學論叢》上冊，頁384。

¹⁰蕭文真《唐知恩〈金剛般若經義記〉研究》（中正大學博士論文，2013）。

¹¹《大正新脩大藏經》第55卷，頁1170。

¹²參見蕭文真《唐知恩〈金剛般若經義記〉研究》第二章第一節《〈金剛般若經義記〉作者考》，頁24—36。

¹³《大正新脩大藏經》第55卷，頁1073。

¹⁴張固也先生認為當作“塵外”，參見張固也《崇聖法師及其三宗義》，張固也《唐代文獻研究》（鄭州：中州古籍出版社，2014），頁239。

所譯《金剛般若波羅蜜經論》來研習《金剛經》是崇聖寺的一大風尚。蕭文真先生認為：“知恩《義記》成立時間應在長慶二年（822）至承和六年（839）之間¹⁵。”如此，則知恩很可能為中唐時期人。張固也先生則認為知恩是初唐時期人：“《大周刊定衆經目錄》編纂於天冊萬歲元年（695），卷一五末附載校經目僧，內有大白馬寺僧知恩，時代相符，或即同一僧人，先後移住兩寺而已¹⁶。”此說僅據僧名相同，便牽合為一，恐難以成立。

既已明瞭知恩乃唐代長安崇聖寺僧人，則可知畢素娟先生認為知恩乃遼僧的觀點不確。她認為：“P.2159 寫卷很可能就是僧人在燕京、西京（大同）等地雲遊時抄錄的……因為這卷經所抄錄的西京崇聖寺沙門知恩集的《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》以及《大方廣佛花嚴經卷第七十二》都是遼境內和五臺山一帶盛行的¹⁷。”文中把崇聖寺所在的“西京”當作遼國地名，明顯有誤。

衆所周知，遼國流行華嚴宗，因此《大方廣佛華嚴經》非常盛行。但我們不能僅據此點就斷言 P.2159V 號《大方廣佛花嚴經》卷七二是遼代寫經。敦煌文獻中《大方廣佛華嚴經》唐譯八十卷本寫卷衆多，據張小豔先生、傅及斯統計，共有 178 號¹⁸。其中保存原題“大方廣佛花嚴經”的就有 BD14708 號（卷六七）、S.1536 號（卷六八）、BD2233 號（卷七七）等。可見，P.2159V 號《大方廣佛花嚴經》卷七二仍屬於敦煌當地寫經的可能性極大。

傅及斯《敦煌本〈華嚴經〉整理與研究》對 P.2159V 號《大方廣佛花嚴經》卷七二僅作卡片目錄式的簡介¹⁹，未展開研究。實際上，該經的寫本情況對於釐清 P.2159 寫卷正面與背面文獻之間的關係至關重要。據張小豔先生、傅及斯介紹，敦煌文獻《大方廣佛華嚴經》唐譯八十卷本中首尾完整的寫卷只有三號，P.2159V 號便是其中之一²⁰。從 IDP 資料庫的彩色圖版觀察，該經書寫謹嚴，字距疏朗，無改字塗抹；共 11 紙，畫有界行，每紙 28 行，每行 17 字，屬於標準的寫經。反觀 P.2159《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上，儘管大體以楷書書寫，但不無潦草，紙面未畫界欄，文字佔滿天頭地腳，且存在改字塗抹現象。兩相對照，可以斷定，應當是先抄寫的《大方廣佛花嚴經》卷七二，然後時過境遷，被人利用背面抄寫的《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上。因此，《伯希和劫經目錄》中的正面、背面關係實際上是弄反的。

¹⁵蕭文真《唐知恩〈金剛般若經義記〉研究》，頁 52。

¹⁶張固也《崇聖法師及其三宗義》，張固也《唐代文獻研究》，頁 239。

¹⁷畢素娟《遼代佛教與敦煌》，《遼金史論集》第 6 輯（北京：社會科學文獻出版社，2001），頁 200。

¹⁸張小豔、傅及斯《敦煌本唐譯“八十華嚴”殘卷綴合研究》，《浙江社會科學》2015 年第 6 期，頁 116。

¹⁹傅及斯《敦煌本〈華嚴經〉整理與研究》（復旦大學碩士論文，2014），頁 74。

²⁰張小豔、傅及斯《敦煌本唐譯“八十華嚴”殘卷綴合研究》，《浙江社會科學》2015 年第 6 期，頁 116。

這種利用正規佛經的背面進行抄寫的現象，在敦煌文獻中屢見不鮮。比如中國國家圖書館所藏 BD01345 號寫卷，正面抄寫《妙法蓮華經》卷四，字體端嚴，有界行。背面抄寫《彌沙塞部和醯五分律》卷二五、《阿毗曇毗婆沙論》卷三二、《摩訶僧祇律》卷七、《般泥洹後灌臘經》、《沙彌羅經》、《大方廣佛華嚴經》（唐譯八十卷本）卷七三、《金剛仙論》卷一〇等 7 個文獻，字跡草率，無界行。一望而知，乃是書手利用正規寫經《妙法蓮華經》卷四的背面進行抄寫，以備自用。

既已明實際上《大方廣佛花嚴經》卷七二纔是 P.2159 號原卷的正面，《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上乃是利用寫經背面書寫，那麼我們再來看與《大方廣佛花嚴經》卷七二同屬一面的《妙法蓮華經玄贊科文》卷二。《妙法蓮華經玄贊科文》卷二寫在《大方廣佛花嚴經》卷七二之前的包首上，字跡潦草，文字佔滿天頭地腳。首題“妙法蓮華經玄贊科文卷第二”前後共抄寫三遍，署名“燕臺憫忠寺沙門詮明科定”前後共抄寫兩遍（其中第二遍誤抄成“燕臺‘寺’忠寺沙門詮明科定”），明顯帶有習書性質，很可能是寺廟僧學啟蒙教育的產物，而並非正規的文獻。可以判定，在 P.2159 號寫卷中，《妙法蓮華經玄贊科文》卷二是最晚抄寫的文獻。

而畢素娟先生認為：“敦煌發現的 P.2159 經背 1 顯然係抄寫本，並且不知何故先抄了一紙未完，第二紙又重抄，僅抄一小段就戛然而止。空白一段後即開始抄《大方廣佛花嚴經卷第七十二》。從字跡看抄寫人是認真的，所留空餘，似乎原打算把未抄部分補足的，不知何故終未能果²¹。”以上觀點有違寫本的實際情況，筆者完全不能同意。

由以上可知，從 P.2159 號寫本正、背面文獻之間的關係看，《妙法蓮華經玄贊科文》卷二的抄寫時間最晚；從書寫情況看，《妙法蓮華經玄贊科文》卷二字跡最潦草；從內容看，《妙法蓮華經玄贊科文》卷二也遠遠不及《大方廣佛花嚴經》卷七二、《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上那樣首尾完整。可見，《妙法蓮華經玄贊科文》卷二既無確切的年代題記，也稱不上正規的文獻。把這樣一件材料放大其意義，運用到敦煌藏經洞封閉時間的討論中，只會徒增紛擾，很難得出堅實的立論。

二、說明著作的西傳

儘管 P.2159V 號寫卷《妙法蓮華經玄贊科文》卷二難以作為探討敦煌藏經洞封閉時間的堅實證據。但這件很可能屬於寺廟僧學啟蒙教育的寫本，對於研究遼代前期佛教文獻的對外傳播無疑具有重要價值。

前文已述，P.2159 號寫本中的《大方廣佛花嚴經》卷七二抄寫時間最早，並且

²¹畢素娟《遼代名僧註明著作在敦煌藏經洞出現及有關問題——敦煌寫經卷子 P.2159 經背 1 研究》，《中國歷史博物館館刊》總 18、19 期（1992），頁 136。

屬於敦煌當地正規寫經的可能性極大。因此，利用寫經背面抄寫的知恩《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》卷上，以及利用寫經包首抄寫的詮明《妙法蓮華經玄贊科文》卷二也自然都是在敦煌抄寫的。

“燕臺憫忠寺沙門詮明”所撰《妙法蓮華經玄贊科文》卷二，無疑應當是根據敦煌以外的書籍進行抄寫的。而唐人知恩的著作則存在兩種可能性，一種是知恩書在敦煌原有流傳²²，另一種是知恩書的底本也是從敦煌以外傳來。筆者認為，後一種可能性較大。高麗義天所編《新編諸宗教藏總錄》“金剛般若經”下不僅著錄知恩的《義記》二卷，同時還著錄有詮明述《宣演科》二卷、《宣演會古通今鈔》六卷、《消經鈔》二卷科一卷²³。而 P.2159 號寫卷恰好是在寫經背面、正面包首分別抄寫有知恩《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》與詮明的《妙法蓮華經玄贊科文》。以上現象或許並非偶然的巧合，這提示我們，知恩《義記》二卷很可能是義天通過遼國的傳播途徑搜集到的。有一項實物證據可以印證這一點，據蕭文真先生調查，韓國清州印刷博物館收藏有一部十五世紀朝鮮世祖朝重修本知恩《義記》，該書卷末刊記云，底本原刊刻於遼代“壽昌四年（1098）”²⁴。與此東傳高麗相類似，知恩與詮明的著作一起從遼國向西傳播到敦煌的可能性很大。

如果此說成立，那麼 P.2159 號寫卷中的知恩與詮明的著作很可能抄寫於大約公元 1000 年前後。從 P.2159 號寫卷的抄寫情況看，敦煌當地的僧人對知恩與詮明的著作的接受度明顯存在差異，相比較而言，更加重視前者。這或許與敦煌當地僧團一向重視唐人義疏不無關係。詮明所撰的科文因其條理明晰，則很可能納入敦煌寺廟僧人的啟蒙教育之中。因為同為唐人義疏的窺基《妙法蓮華經玄贊》在敦煌深受重視，在敦煌文獻中保存有大約 40 號寫本²⁵。詮明的科文之所以得到傳抄，正是由於敦煌僧人為配合閱讀、研習窺基《妙法蓮華經玄贊》的緣故。

那麼，敦煌僧人所接觸到的詮明《妙法蓮華經玄贊科文》底本究竟是怎樣的形態？我們不妨做一下推測。該書固然可能是通過寫本的傳抄流入敦煌，但更大的可能性是以刻本的形態傳播而來。眾所周知，詮明著作的遼代刻本發現於山西應縣木塔，包括《法華經玄贊會古通今鈔》卷二及卷六、《成唯識論述記應新抄科文》卷三、《上生經疏科文》。後兩種與《妙法蓮華經玄贊科文》同屬科文體裁。特別是《上生經疏科文》遼刻本，卷首題“上生經疏科文一卷”，後署“燕臺憫忠寺沙門詮明改定”，卷末題記云：“時統和八年歲次庚寅八月癸卯朔十五日戊午故記，燕京仰山寺前楊家

²² 蕭文真先生指出：“P.2159 敦煌本（知恩書），歷來學者無關於該寫卷年代之敘錄。唯落合俊典指其作於八至九世紀之間，但並未說明其依據。根據寫卷風格、字體、行款等判斷應該為九至十世紀之唐寫本。”（蕭文真《唐知恩〈金剛般若經義記〉研究》，頁 113）尋繹其文意，蓋主張知恩書自唐代以來即在當地流傳。然而知恩書在敦煌文獻中僅為孤本，在缺乏複本的情況下，此說亦頗難證實。

²³ 《大正新脩大藏經》第 55 卷，頁 1170。

²⁴ 蕭文真《唐知恩〈金剛般若經義記〉研究》，頁 113。

²⁵ 秦龍泉《敦煌本〈妙法蓮華經玄贊〉敘錄釋例》，《魅力中國》2018 年第 3 期，頁 175。

印造²⁶。”由是可知，證明的著作早在公元 990 年就已經在遼國的印刷中心燕京刊刻。而科文不同於純文字的義疏，主要依靠的是章節分段與綫條圖示來表達意旨，因此，刊本流布比寫本傳抄更能保持著作原貌，不容易出現綫條畫錯或綫條與章節錯搭的情況。我們有理由相信，證明《妙法蓮華經玄贊科文》也應存在與統和八年（990）本《上生經疏科文》刊刻時間大體接近的遼國刻本，此刻本大概正是敦煌文獻 P.2159V 號寫卷《妙法蓮華經玄贊科文》卷二的底本來源。

儘管在敦煌文獻中並未發現遼刻本的存在，但這並不意味着在公元 10 世紀末葉與 11 世紀初葉，遼刻本沒有傳入敦煌。在莫高窟北區石窟中出土有一件《觀藥王藥上二菩薩經》刻本殘片，編號為 B159：2，經竺沙雅章先生鑒定，為《契丹藏》刻本，他指出：“這可能就不是單行的經典，而是自《契丹藏》中析離的經本。如此，則這一殘片可以說是顯示《契丹藏》流傳至敦煌的證據之一²⁷。”眾所周知，北宋初年敦煌曾從中原王朝那裏獲頒《大藏經》。遼聖宗統和年間是否曾仿效北宋佛教外交的舉動，把遼國刊刻的完整的《契丹藏》頒賜給敦煌？史無明徵，姑且存疑。但《契丹藏》殘葉在莫高窟北區的發現，至少說明不少單本形態的遼刻本確曾傳入敦煌。P.2159V 號寫卷《妙法蓮華經玄贊科文》卷二所依據的底本大概正是來源於此類傳入敦煌的遼刻本。

三、遼國通往西域的“書籍之路”

從遼國的印刷中心燕京出發，向西延伸，存在着一條綿延萬里、通往西域的“書籍之路”。這一點被越來越多的考古發現所證實。在山西應縣木塔、內蒙古黑水城遺址、甘肅敦煌莫高窟北區石窟、新疆吐魯番等地點都發現有數量多寡不同的遼刻本的存在，並且以佛教文獻為大宗。

“書籍之路”無疑是以“絲路之路”的發展作為前提的。遼國通往西域的“書籍之路”大體遵循的是草原絲路與沙漠絲路²⁸。這兩條路綫之間還存在不少支路可以互聯。如果用今天的地名對上述路綫進行大致的勾勒，草原絲路的路綫為：從北京出發，經張家口、大同、呼和浩特、包頭至河套地區，再經額濟納旗、哈密、吉木薩爾抵達吐魯番。沙漠絲路的路綫為：從靈武出發，經武威、張掖、酒泉、敦煌，然後進入新疆。

²⁶山西省文物局、中國歷史博物館主編《應縣木塔遼代秘藏》（北京：文物出版社，1991），頁 282、288。

²⁷（日）竺沙雅章著、徐沖譯《莫高窟北區石窟出土的版刻漢文大藏經本》，彭金章主編《敦煌莫高窟北區石窟研究》上册（蘭州：甘肅教育出版社，2011），頁 250。

²⁸路綫名稱參見徐萍芳《中國境內的絲綢之路》，徐萍芳《絲綢之路考古論集》（上海：上海古籍出版社，2017），頁 4-5。

以遼代燕京憫忠寺學僧詮明爲例，他的著作向西流傳的過程便是上述“書籍之路”的一個縮影。畢素娟先生對此有很好的推斷：“敦煌、燕京兩個佛教中心必是名師學僧傳道講經，學經受法的嚮往之地。敦煌是去西域取經學法的必經之地；燕京是去五臺、西京（大同）、中京（大定府）禮佛雲遊的集散之處。……伯希和經錄 P.2159 寫卷，很可能就是僧人在燕京、西京（大同）等地雲遊時抄錄的，然後帶回敦煌，或路過敦煌獻給那裏寺院的²⁹。”儘管她是把寫卷中“西京崇聖寺沙門知恩”的唐西京誤解爲遼西京。但總體來看，她所推測的路綫還是非常具有合理性的。

在從燕京通往敦煌的“書籍之路”網絡上，固然存在種種可能的路綫。但一般來說，古代書籍的傳播，尤其是宗教文獻的傳播，往往會通過職業僧侶、一般信衆甚至商人之手，在較爲鄰近的幾個宗教中心之間進行傳遞，並逐漸擴大到遠距離的地區與地區之間。因此，就註明著作的傳播而言，筆者認爲“燕京—西京（大同）—應州—五臺山—靈州—敦煌”這樣的一條路綫的可能性最大。“燕京—西京（大同）—應州”皆在遼國境內，毋庸贅述。“五臺山—靈州—敦煌”的路綫在此稍作說明。靈州地處通往河西與漠北的交通要道之上，自晚唐五代以來，從中原、華北地區前往敦煌，多取徑靈州。比如歸義軍時期寫本 S.383 號《西天路境》記載：“東京至靈州四千里地。靈州西行二十日至甘州……又西行五日至肅州。又西行一日至玉門關。又西行一百里至沙州界。”又如 S.529 同光二年（924）定州（今河北省定縣）開元寺僧歸文的牒狀云：“今遂西行，死生無憾。昨於五月中旬以達靈州。”足見靈州在絲綢之路上交通樞紐的地位。據印度所藏敦煌藏文獻 Ch.83.xi 記載，從五臺山出發的僧人，西行至敦煌，靈州爲其必經之地³⁰。

前文已述，註明著作的刻本在應縣木塔（位於遼代應州）有出土實物發現。實際上，註明的著作不僅傳播至地處遼國邊境的應州，還曾傳入北宋的國都汴梁。入宋日僧成尋所撰《參天台五臺山記》卷六記載，熙寧六年（1073）二月廿八日，時在汴梁，“北地多學慈恩宗。予學《玄贊》，由被告示。小僧問：‘《攝釋》《鏡水抄》有無？’答：‘無有。’給以契丹僧作《註明抄》，釋《玄贊》書者³¹。”足見解釋《妙法蓮華經玄贊》的遼僧註明的著作在中原腹地也有流傳。由此不難推斷，與遼國應州鄰近、屬於北宋管轄的五臺山地區自然也會有註明的同類著作流傳。

由於佛教原因，敦煌地區歷來盛行五臺山崇拜信仰，信徒往來不絕。榮新江先生即指出：“敦煌資料表明，晚唐到宋初，前往印度求法的僧人從未斷絕……其中引人注目是五臺山與西行與東返的求法僧人關係最爲密切，表明了當時五臺山文殊

²⁹畢素娟《遼代佛教與敦煌》，《遼金史論集》第6輯（北京：社會科學文獻出版社，2001），頁200。

³⁰參見榮新江《敦煌文獻所見晚唐五代宋初中印文化交往》，《季羨林教授八十華誕紀念論文集》（南昌：江西人民出版社，1991），頁956。

³¹（日）成尋著、王麗萍點校《新校參天台五臺山記》卷六（上海：上海古籍出版社，2009），頁569。

菩薩信仰的興盛³²。”以北宋管轄的五臺山爲中繼站，或沿草原絲路，或遵沙漠絲路，完全可以連接起華北的燕京與河西的敦煌兩地。因此，燕京學僧證明的《妙法蓮華經玄贊科文》能够大約在公元 1000 年前後流傳至敦煌，並通過傳抄的形式保存下來，完全在情理之中。正如榮新江先生所指出的，絲綢之路上“這些東往西來的僧人，也就成爲各民族或政權文化交往的使者。一些僧人把隨身攜帶或專門抄寫的佛教文獻留給沙州僧衆或官府，豐富了敦煌的佛教文化寶庫”³³。

儘管“燕京—西京（大同）—應州—五臺山—靈州—敦煌”這一路綫要穿越遼、宋、西夏三國的大片區域。但佛教本身就是遼、宋、西夏三國的共同信仰，以宗教信仰爲紐帶，佛教文獻的傳播不僅不會受到阻礙，反而會從文化層面、精神層面加強絲路交通網絡的內部聯繫。從這個意義上講，“書籍之路”也有反哺“絲綢之路”的一面，值得引起我們的足夠重視。

（作者爲浙江大學中國古代史研究所講師）

³²榮新江《敦煌文獻所見晚唐五代宋初中印文化交往》，《季羨林教授八十華誕紀念論文集》，頁 962。

³³榮新江《敦煌文獻所見晚唐五代宋初中印文化交往》，《季羨林教授八十華誕紀念論文集》，頁 962。