

敦煌本“通门论卷下”(P.2861.2+2256)定名再议*

刘 屹

一

P.2861.2+2256 是一件具有重要学术价值的敦煌道书残卷。从内容上看,此卷可分为前后衔接的两部分。第一部分卷首残缺,但仍保留了一份“古灵宝经目录”的大部分内容。第二部分则包含了陆修静和宋文明等人对道教“十二部”经教体系的解说。由于绝大多数道经都不注明作者和成书年代,而从这份目录可以知晓一批古灵宝经成书的相对年代,因而显得弥足珍贵。此件自1974年被大渊忍尔拟名为宋文明的“《通门论卷下》”后^①,成为国际道教学界研讨灵宝经问题时必不可少的基本材料之一。多年来,学者们大多直接利用大渊的研究成果,很少有人对此“通门论”的拟名提出异议。直到近年,王卡^②、王宗昱^③、马承玉^④等中国学者,不约而同地对大渊这一拟名提出质疑,但他们都没有提出足以动摇大渊定名的证据来。本文拟就此问题提供一些新的思路 and 材料,希望能推进相关问题的研讨。

二

1974年,大渊根据《道学传》对宋文明的记载,指出宋文明对灵宝经所作的“义疏”即《通门》,而《三洞珠囊》卷七引用“宋文明《通门》下”的一段文字,亦见于P.2256,据此遂定此卷为“《通门论》卷下”。1997年,大渊又列举6条《玄门大义》与P.2256相同或相近的文字,其中有与“宋师”所说内容相符

* 本文为教育部“新世纪优秀人才支持计划”(NCET-07-0567)成果之一。

① 见 ŌFUCHI Ninji (大渊忍尔), “On Ku Ling-pao-ching”, *Acta Asiatica*, No.27, 1974, pp.33-56. 并参刘波译、王承文审校:《论古灵宝经》,《道家文化研究》第13辑,三联书店,1998年,第485—506页。大渊忍尔:《道教とその经典》,创文社,1997年,第596—600页。

② 王卡:《灵宝经目再校读》,《道家文化研究》第13辑,三联书店,1998年,第118—129页。

③ 王宗昱:《〈道教义枢〉研究》,上海文化出版社,2001年,第176页。

④ 马承玉:《敦煌本古灵宝经作者质疑》,《宗教学研究》2005年第1期,第1—2页。

之处,证明《玄门大义》所称引的宋法师的作品就是 P.2256。实际上,他所列举的这些证据,只能证明《玄门大义》与 P.2256 确有非常密切的关联。而能直接证明 P.2256 即宋文明《通门论》的证据,仍然只有《三洞珠囊》中与 P.2256 相似的那段文字。

南陈马枢的《道学传》所载宋文明的传记云:

宋文同,字文明,吴郡人也。梁简文时(549—551),文明以道家诸经,莫不敷释,撰《灵宝经义疏》,题曰谓之《通门》。又作《大义》,名曰《义渊》。学者宗赖,四方延请。长于著撰,讷于口辞^①。

此外,根据唐宋道典征引宋氏作品的情况,可知宋文明的著作主要是四部:a.对灵宝经所作的《灵宝经义疏》,又名《通门》或《通门论》。b.关于灵宝经的《灵宝杂问》。c.为《道德经》所作的《道德义渊》(又称《道德义泉》)。d.只见于《道教义枢序》提及的“宋氏《四非》”。

唐宋道典的征引中既有“《灵宝义疏》”、“《灵宝经疏》”,又有“《通门》”。检《一切道经音义妙门由起》的《明天尊》第二云:

《灵宝经疏》云:虚皇太上者,天尊之师也。虚者,有而无质。皇者,光也,煌也。亦以虚寂明其体,光煌表其德也。一曰虚无,一曰虚帝,一曰皇一,又号帝一也。虚无者,虚泊无形也。帝者,谛也,言精应审谛也。一者,本元,亦谓尊高无二也。明天尊以虚寂为师,智慧无碍,光明洞照也。此皆号异而体同也。天尊弟子即太上道君也。天尊周化十方,既将过去,又锡道君太上之号,为接化之主。前后二君,皆称太上,为一切之师宗也^②。

而敦煌 S.1438 被认为是宋文明的《道德义渊》,其中《积德福田第五》云:

第七论种子者,三业之中,身业以所施主为田,施物为种;口业以所咒诵服御为田,以咒诵吐纳为种;心业以所存者为田,智识信念为种。此虽有三业,而以心为主。故经云:因心立福田,靡靡法轮升也。又《灵宝三元品经》论信施,经云:古人求心,今人取财。又云:贫人推心,富人推财。此皆由心有厚薄,财有多少,抑引随时,权方无滞者也。论在《灵宝义疏》中^③。

如果 S.1438 真是宋文明的《道德义渊》,宋氏在此提示读者参见他已写成的“《灵宝义疏》”时,并没有自称为“宋法师《灵宝义疏》”。《灵宝义疏》应是宋氏《灵宝经义疏》的简称,虽无法从 S.1438 看到《灵宝义疏》的原文,但可想见《义疏》中有关灵宝经义的“论”的内容肯定不少。

①《太平御览》卷六六六《道部》八《道士》,中华书局影印本,1960年,第2975页。并参 Stephan Peter Bumbacher, *The Fragments of the Daoxue zhuan: Critical Edition, Translation and Analysis of a Medieval Collection of Daoist Biographies*. Frankfurt: Peter Lang GmbH, 2000, pp.346-347.

②《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年影印本,第24册,第724页。

③大渊忍尔:《敦煌道经·图录篇》,福武书店,1979年,第737页。并参《中华道藏》,华夏出版社,2004年,第5册,第523页。

《三洞珠囊》卷七《三十二中法门名数品》云：

宋文明《灵宝杂问》云：三界三十二天，依如《灵宝内音》，分置在四方。《定志经图》正作三重。今《义疏》中解释云：‘如羊角而上’，与二事并违，何邪？答曰：此乃所以二事两通也。羊角者，犹《庄子》之义也^①。

宋氏《灵宝杂问》的引文目前也仅知此一条。此书显然是以问答体形式阐述灵宝经的义理。其中的一个设问是：三界三十二天的布局，《诸天内音玉字》说是分置四方，各有八天；《定志通微经》中的《两半图局》所示则分为欲界、色界、无色界这上下垂直的三重。而“《义疏》”说三十二天是“如羊角而上”，与前两种灵宝经所述又都不同，为什么？宋文明的回答是：“羊角”是取《庄子·逍遥游》中“扶摇羊角而上”之意，与两种灵宝经所说的天界布局并不矛盾。但这里的“《义疏》”是哪种书？有学者认为这是为《定志经图》所作的“义疏”^②。如果通读了这段文字，显然这样的理解有误。我认为这里的“《义疏》”也应该是宋文明的《灵宝义疏》，这条佚文反映的是宋氏《义疏》对古灵宝经中“三十二天”的解说，而并非专对《定志通微经》所作的解释。这部《灵宝义疏》作成后，宋氏在其较晚的作品《灵宝杂问》和《道德义渊》，都还征引或提及《灵宝义疏》的相关内容，显见宋氏本人比较认可的是“《灵宝义疏》”这一书名。

《灵宝经疏》和《灵宝义疏》也许不能简单看作都是宋文明《灵宝经义疏》的简称。首先，《灵宝经疏》所解释的“虚皇太上”一词，在古灵宝经中大约只出现一次，意义还与“经疏”的解释不吻合^③。其次，在宋文明时代，元始天尊就是最高主神，不应在天尊之上还有“天尊之师”的“虚皇太上”。因此，《灵宝经疏》很可能包含了晋宋古灵宝经以后的新出灵宝经，而宋文明的《灵宝经义疏》则是针对古灵宝经所作的疏解。第三，《灵宝经疏》是大渊所谓的专门解释名词术语的含义，如先对“虚皇太上”一词做解释，进而分别解说其中的“虚”、“皇”，乃至由此涉及的“虚无”、“帝一”等名词。这种解经的手法，类似于儒家经学的繁琐章句之学。而《灵宝义疏》虽然也对名词术语做解释，但重在阐释经义。则《灵宝义疏》是宋文明的作品，《灵宝经疏》却不一定是宋文明的作品。相对而言，敦煌本 P.2256 的内容和形式，与《灵宝义疏》更为相近。

传世道典中有三段征引《通门》的文字，都来自唐代王悬河的《三洞珠囊》。第一段引文见于《三洞珠囊》卷七《二十四气品》：

①《道藏》第25册，第339页。

②大渊忍尔、石井昌子、尾崎正治编：《六朝唐宋の古文献所引道教典籍目录·索引》（改订增补版），国书刊行会，1999年，第126页。此书亦是本文写作时检索道典佚文的主要工具之一。

③我目前只检索到在古灵宝经之一的《太上玄一真人说妙通转神入定经》中有“虚皇太上大道君”之称，而这应该是指《灵宝经疏》中“天尊弟子即太上道君”的太上大道君，而非“天尊之师”。此外还有称“太上虚皇”者，是太上大道君之师，而非天尊之师。

《洞玄经》云：三元以三气置立三天。三天者，始气为清微天，元气为禹余天，玄气为大赤天。宋文明《通门》上云：“少阴、太阴、少阳、太阳，又与中和之气合以成五气。”五气就前玄元始三气成数为八，即《大洞经》云：三元各八，合为二十四气。众生品族，于是而生也。此气散之为云雾，合之为形影，出之为分化，入之为真一。又此气之本，谓元始大梵之气，分而为三，即成上三天也^①。

前揭马承玉 2005 年文中曾引用过这段话，认为这反映宋文明对于“三元”的解释与 P.2256 不同。实际上，这段话不全是宋氏《通门论》的原文，文中下划线的语句才是宋氏的原话。所谓“五气就前玄元始三气成数为八”，是指《通门》卷上所云的“五气”，与前面《洞玄经》所言的玄元始三气，合为八气。这应该是《珠囊》作者王悬河的话。

《通门》的第二段引文见于《三洞珠囊》卷七《二十七中法门名数品》：

“仙真圣二十七品”者，按宋文明《通门》下云：上品曰圣，中品曰真，下品曰仙也。圣品以复有三也，真品复有三也，仙品复有三也，合为九品也。九品又各有三，合为二十七品也^②。

这也是大渊认定 P.2256 为《通门论》卷下的唯一直接证据。

第三段引文见于卷八《诸天年号日月品》：

《三天正法经》有“上皇先生”也。今看似老子以上皇元年下为周师者，定是天上后之上皇也。会似《通门论》上卷说云：有前三元、中三元、后三元。以相为例是也^③。

这三段《通门》的引文，都是别人对宋氏作品的征引，且与《三洞珠囊》作者和其他作品的文字掺杂在一起。可看出这三段文字分别就“五气”、“圣品”、“真品”、“仙品”、“前三元”、“中三元”、“后三元”等这些名词术语做解释，这种解说不像前引《灵宝经疏》那样的繁琐章句式。依据现有的材料，很难区分“《灵宝经义疏》”与“《通门论》”的内容和体例上有何不同。所以，《灵宝经义疏》和《通门论》可以认为就是同一部著作，这部书的显著特征之一是对灵宝经中的一些特定名词术语做经义方面的解说。只不过《灵宝经义疏》是宋文明自己认定的书名，而《通门论》很可能是后人对其作品的称呼。

三

王卡、王宗昱和马承玉等都提出 P.2256 不像是宋文明自己的作品，因为残卷中出现了“陆先生”和“宋法师”这样的称呼，似是宋氏后学对陆修静和宋文明的尊称。大渊早就试图消解人们对此的疑虑，他认为道教作品中出现作

① 《道藏》第 25 册，第 334 页。

② 《道藏》第 25 册，第 337 页。

③ 《道藏》第 24 册，第 351—352 页。

者自称的情况是不稀奇的。如葛洪自称“抱朴子”，陶弘景自称“陶隐居”等等。马承玉认为“宋法师”的称号与“抱朴子”和“陶隐居”不同，他认为宋文明在自己的作品中自称“法师”是违反道规的。但他并没有提供任何有关道教仪范中禁止自称“法师”的规定。实际上，“宋法师”的称呼的确与“抱朴子”和“陶隐居”不同，因为后两者分别是葛洪和陶弘景的自号，他们当然可以用作自称。但道教的“法师”虽然在不同场合有不同的意含，但通常都不是可以用来自称的。

首先，“法师”是道教法位的一种，需要学道修道到一定的年限和程度，领受了相应的经箓之后，才能获得相应的“法师”之号^①。故在道教内部，“法师”是一种身份的标记，道教中弟子辈的人，对已获得法位的师长，可以尊称为“法师”。当获得法位的师长向弟子传授法箓教戒时，弟子也尊称师长为“法师”。如P.2256中就有在传授教戒时，“法师”和弟子各居哪个方位的讨论。这是道教内部的用法。其次，据《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷四《法次仪》云：

科曰：道民、贤者、施主（信士）、善男子、善女人、行者，皆是道士、女冠美前人之称，非是词状控告之限。即法师、大德、尊师、上人，是外属男女（子）美出家人之称，亦非启奏表请之宜。又如贫道，是出家之谦词。弟子，是在俗之卑称，复非三宝前所用。此又异三洞弟子、法师之称^②。

按此规定，“法师”又是道教之外的男女对出家且获得相应法位的道士的尊称。而所谓“非启奏表请之宜”，则说明“法师”之称是不能用在“启奏表请”这些以第一人称口吻书写的上行文书中的，亦即说道教的法师在向道教神灵的上启奏请表章中，是不能自称为“法师”的。因此，“法师”在道教内部是一种象征特定身份的法位，又是教外人对出家道士的尊称。既然是一种敬称和尊称，就不应该用于自称。唐代道书中对南北朝时的“孟法师”、“大孟法师”的称呼，都是教内后学对前辈的尊称。P.2256的作者将宋文明称作“宋法师”，说明此作者至少应是宋氏的后学，这一点应无可置疑。

此外，P.2256的作者在“第六部诫律”中列举一些常见的戒律时说：“止行之戒，有详有略。详者，《太清道本无量法门百二十九条》、《老君及三元品戒百八十条》、《观身大戒三百条》、《太一六十戒》之例是也。”^③这些戒律在《传授三洞经戒法箓略说》卷上所载的《戒目》中都可找到。以往讨论P.2256写本的学者们都没有注意到，其中的《太清道本无量法门百二十九戒》，在《传授三洞经戒法箓略说》中作“百二十九戒。此昇玄内教弟子所受”^④。另据《三洞奉道

①详见小林正美：《天师道的受法教程和道士位阶制度》，2001年初刊，此据李之美中译文，《天问》（丙戌卷），江苏人民出版社，2006年，第296-330页。

②此据敦煌写本P.2337，参见《中华道藏》，第42册，第32页。《道藏》第24册第757页的文字与敦煌本稍有不同。

③《中华道藏》，第5册，第514页。

④《道藏》，第32册，第185页。

科戒》，要成为“昇玄法师”，需专门领受《昇玄内教经》十卷和《昇玄七十二字大券》。则弟子受戒、法师受经箓，都离不开十卷本的《昇玄内教经》。而十卷本的《昇玄内教经》，是在570年代之前很短的时间由南方造出并迅速传播到北方，并被《无上秘要》所收录的。其敦煌本卷九（P.2750+2430）的开篇部分就提及“道言：泰清道本无量法门真一五炁太一九宫成具满足灭度大戒”。经文中还有“泰清道本无量法门太一九炁成具满足灭度一百廿九大戒”的说法。此卷九的开篇部分可能借鉴了《正一法文法箓部仪》的《太一黄素三盟仪》的起始部分内容。《三盟仪》有“太清太一无量法门下真一五炁太一九宫成具满足”之说，但“百廿九戒”之说，却并非《三盟仪》所有，应该是《昇玄经》所独有的。因此，提及《太清道本无量法门百二十九戒》的P.2256至少是在570年代之后作成的，而《灵宝经义疏》是宋文明在梁简文帝时（550年代）的作品，二者的不同和先后关系，不言自明。

大渊将此卷定名为《通门论》卷下的唯一直接证据，即《三洞珠囊》卷七引用的“宋文明《通门》下”关于圣真仙共二十七品的文字，见于敦煌本中宋法师对灵宝经新分类的第十部“记传”条。P.2256的作者强调这一条“有二义：一者论其根源，二者述其阶次。”在“述阶次”部分，P.2256云：

此〔圣真阶〕次，千流万品，不可悉论。略言大乘数有三：上品曰圣，中品曰真，下品曰仙……合为二十七品也。虽有二十七品为其大纲，至于分致职僚无数，各随品类推之也。……至于圣亦称真，真亦称圣；仙亦称真，真亦称仙；仙亦称圣，圣亦称仙。……此例无量，大而从之，三中复有三，九中复有九，数如恒沙，无极无限，总以仙为本名^①。

此外，《三洞珠囊》卷七除了引用宋文明“《通门》下”外，还引用“宋文明《道德义渊》下”，内容是宋文明引用《八素经》中关于仙真是有差品的论述^②。可见宋文明坚持认为仙真应有阶次品级的差别。而P.2256的作者却认为，虽有圣真仙二十七品之说，但实际上道教的圣真仙并不严格按照这个规定，而是彼此混同、数量不限的，实际上是要读者不拘泥于二十七品说。果然，在随后的《玄门大义》相应的部分，就只有“此圣真阶次万品，略言大意”而已。《道教义枢》的相应部分也是：“圣真阶次，千流万品，今不具显也。”都不再转述宋文明的二十七品说。因此，这一段直接与《通门论》相符的文字，应该看作是P.2256的作者引用《通门论》中的一段话而已。这位作者在引文之后，就按照自己的理解进行解说：他实际上并不认同宋文明仙阶品级定数的观点。同样的例子在P.2256中还有一些，可证P.2256的内容并非来自某一个人的观点，这里既有经典文本和前辈大师陆修静、宋文明的看法，又有这位作者自己的理解和选择。

此外，P.2256中讨论“三元八会”的一大段文字，《洞玄灵宝玄门大义》也

①《中华道藏》，第5册，第515-516页。

②《道藏》第25册，第337页。

有大体相同的文字。但随后,《玄门大义》较之 P.2256 又多出一段重要的话:

一家同宋法师:八会只是三元五德。三元者,一曰混沌太无元高上玉虚之炁,二曰赤混太无元无上紫虚之炁,三曰冥寂玄通元无上清虚之炁。五德者,所本有三,即阴、阳、和。阴有少阴、太阴,阳有少阳、太阳,就和中之,和五德也^①。

所谓“一家同宋法师”,应指除了有陆修静对“三元即三才”的解释外,还有宋文明的另一种解释获得认可。《玄门大义》提及宋法师关于“五德”的理解,亦见于前引《三洞珠囊》引《通门》的第一段文字,是出自“宋文明《通门》上”。而关于“三元”,通过前引《三洞珠囊》所见的第三段文字,可知宋文明也是在“《通门》上卷”进行讨论的。显见宋文明《通门论》卷上,原本确有关于“三元八会”的解释,而 P.2256 集中解说“三元八会”的段落中,却并没有引述宋文明在《通门论》卷上有关“三元五德”的观点。

进而,宋文明关于“三元八会”的解释出现在《通门论》的卷上,而大渊却根据《通门》卷下出现的二十七品说,将 P.2256 定为“《通门论》卷下”。P.2256 既有三元八会说,又有二十七品说,究竟应该是《通门论》的卷上还是卷下?这个矛盾目前似乎无法解决。有无可能因为宋文明在《通门论》卷上已经解释过“三元八会”,故在卷下就不再重复前文了?从前引《灵宝经义疏》或《通门论》佚文来看,宋文明这部“义疏”作品并不是对一部部古灵宝经进行解词释义式的义解,而是对全部古灵宝经所构成的一个完整的灵宝经教体系即“灵宝部属条例,区品十二”所构成的十二部进行义解。如果是解具体的经书,个别的概念、术语还有可能在不同的经书中重复出现,需要作疏者不止一次地解释。而作为对完整的灵宝经教体系的义解,是不应该出现前后重复讨论同一个议题的情况。P.2861.2+2256 在列举了古灵宝经目录后,紧接着就是陆修静和宋文明关于十部灵宝经分为十二部类的不同解说,可以说是刚刚开始讨论那个完整的灵宝经教体系。因此,P.2256 的原作品很可能是不分卷的。前引 S.1438《道德义渊》与《灵宝义疏》内容有相互照应的地方时,宋文明让读者直接去参见自己的《灵宝义疏》。他也应该不会在自己的同一部作品中,重复这样相同的论题和内容。

但是,P.2256 在内容上却不只一处有前后重复。如在讲陆修静“十二种”分类的“第一经之本源”时,从“自然天书八会之文,凡一千一百九字”以下的大段文字,又在宋文明的“十二部”分类“第一部本文”条的“论应用”部分几乎重复出现。陆修静“第七威仪”中所列的“斋谢品格,凡有六条”,即金篆斋、黄篆斋、明真斋、三元斋、八节斋、自然斋这六种斋法。在宋文明“第七部威仪”

^①《道藏》第24册,第736页。亦见《三洞神符记》引《道门大论》,《道藏》第2册,第142-143页。又见《云笈七签》卷七《三洞经教部·本文·说三元八会六书之法》,中华书局,2003年,第112页。

之“二论功德者,有六法”中,强调这六种斋各有不同的功德,斋名和功德几乎也是重复出现。存在这样明显重复的内容,说明 P.2256 应该不是一部个人撰述作品,而是一部按需取材、不惮重复的统编组合之作。

至此,可以认为 P.2256 只是对宋文明《灵宝经义疏》的观点有征引和取舍,但它并不就是宋氏的《灵宝经义疏》或《通门论》。

四

P.2256 的内容被其后的《玄门大义》所吸收,但《玄门大义》较之 P.2256 又有新的发展。《玄门大义》又是《道教义枢》的蓝本,因而这三种道书具有相近的体例和性质。它们都是征引大量经典原文和历代高道对经义的阐释,并通过作者本人的理解和取舍,来建构或解释一种完整的经教体系。在这样的作品中,很难区分出某一位作者的某一部著作原貌是怎样的。因此,P.2256 应该是一部兼具陆修静和宋文明两位道教大师对灵宝经经教体系的各自理解,又有 P.2256 作者自己新义阐发的作品。其中包含了宋文明作品的某些内容,却不能直接把它当作宋文明作品本身。就以 P.2256 现存内容主要讨论的“十二部”来说,P.2256 的作者同时列举了陆修静和宋文明两人对灵宝经十二部类的不同解说,并主要针对宋文明十二部分类进行解说。《玄门大义》和《道教义枢》则是在陆、宋两人思想基础上对十二部的进一步发展。从这个角度来看,P.2256 更像是从陆修静、宋文明到《玄门大义》、《道教义枢》之间的一个重要桥梁和过渡。

《云笈七签》卷六《三洞经教部》之《三洞品格》云:

元始天王告西王母曰:“太上紫微官中金格玉书灵宝真文篇目,有十部妙经,合三十六卷。是灵宝君所出,高上大圣所撰。”具如《灵宝疏释》。有二十一卷已现于世,十五卷未出^①。

“《灵宝疏释》”之名,在现存资料中大概仅见此一例。但从这只言片语中仍可见:第一,《灵宝疏释》中载有灵宝经十部三十六卷的目录。第二,所谓“灵宝疏释”,显然是对灵宝经相关内容所做的疏解、阐释。灵宝经 36 卷,已出 21 卷,未出 15 卷的情况,也很可能见载于《灵宝疏释》。这些都与 P.2861.2+2256 对灵宝经的著录情况相符。进而,如果《灵宝经义疏》是宋文明作品的正名的话,《灵宝疏释》有无可能是《灵宝经义疏》的简称,即专门对《灵宝义疏》再作解释的作品?当然,仅凭这些,仍不足以为这件敦煌残卷定名。我也并不想据此而将敦煌本改称为《灵宝疏释》,但至少提供了在宋文明《通门论》之外可以考虑的一条新线索。

与为 P.2861.2+2256 定名和寻找作者相比,明确此作品的时代和体例、性质,显然更具有重要意义。即便本卷不是宋文明的《通门论》,也并不降低其学

^①《云笈七签》,第 93 页。

术价值。本卷首先提供了珍贵的“灵宝经目录”,其次是陆修静和宋文明关于灵宝经十二部的不同界定,以及 P.2256 这位佚名作者对于宋文明十二部的阐释,再对照《玄门大义》和《道教义枢》,又可看出从南北朝末年到唐初,古灵宝经和道教义学体系发展演变的重要线索。因此,本文所做的,至少是为此卷在中古道教义学发展史上找到其恰当的定位。

作者工作单位:首都师范大学历史学院

·书讯·

国家图书馆出版社古籍影印图书序跋精选

国家图书馆出版社编,平装 16 开,定价 69.00 元,国家图书馆出版社 2009 年 9 月出版

该书为庆祝国家图书馆出版社成立三十周年而作,精选了国家图书馆出版社古籍影印类图书序跋 70 多篇,名家毕集,从专家学者的娓娓叙述之中,可以领略国图社从事古籍影印事业 20 余年的不凡历程,亦可对其影印的古籍图书有一个全方位的客观了解。