

敦煌文书《龙兴寺毗沙门天王灵验记》校考

杨宝玉

一、敦煌地区的毗沙门信仰

为了让不同知识层面的中国民众对佛教都能信受奉行，历代佛教宣传家们曾作了大量努力，他们一方面不懈地阐释精微玄远的佛教教义，说服乐于思辩的知识分子，另一方面积极通过灵活多变的化俗讲经方式，吸引一般百姓，而后者在宣传解说时又非常讲求技术，极力做到既通俗又有情趣，故而很有成效。关于这种传教方式，我们今日所能看到的文字遗存之一即是本文将要讨论的佛家灵验记。

灵验记，又称感应记、验传记、功德记等，是进行宗教宣传的重要的辅教工具。佛家灵验记以佛教的因果报应思想为理论基础，利用世人趋利避害的心理，以神异故事的形式，宣扬神佛灵验，诱导、胁迫世人信佛诵经、行善断恶。教义由具体的人和具体的事例来解说就显得易懂可信，因而灵验记较之义理深奥的经论更易为普通百姓所接受，更具说服力与感染力，所取得的成效也更为显著。故此，中国古代的佛教信众一向十分重视这一利器并善加利用，曾编写传抄了大量灵验记，这些佛家灵验记既是宗教宣传品，又是文学作品，对中国佛教思想史和中国小说史都具有重要意义。但是非常可惜的是，产生并流传于中古时期的

佛家灵验记除少数保存于各佛教史传及类书中外，存留至今的并不多。

所幸，敦煌藏经洞开启后，人们欣喜地发现敦煌文书中尚保存有为数相当可观的佛家灵验记，今笔者查知，共有几十则灵验故事散见于约六十个卷子中。

敦煌文书中的佛家灵验记，从篇幅上看，有些仅三言两语，道明主旨即收笔，宗教宣传目的明显，有些则文句繁复，情节曲折，取得了相当高的文学成就；从集录故事多少上看，有些汇集多则，乃至近二十则，近似今存之灵验记专书，或即为专书的古抄本，有些则仅录一则，述一主旨；就内容而言，有宣扬因持诵佛经而获感应的，有宣扬因抄经造像而获感应的，也有宣扬因诵咒、设斋、鸣钟，或修其他功德而获感应的；抄写形式上，有些独立成篇，特意抄录，足见其在当时受重视的程度，有些则附抄于佛经之前，宣扬写诵该经的好处，与佛经本文一道流传；从产生地域上看，既有从中原等地传入的，也有敦煌本土编造的，还有一些虽然来自中原地区而又经过了敦煌人士的修改加工；从存佚情况看，有些故事又见于现存感应记诸书及其他佛教经籍，有些则为一般传世文献所未载。无论怎样，我们认为，这些灵验记都具有重要的辑佚、校勘价值，亦是进行5到10世纪我国西北地区的宗教信仰、社会风俗、通俗文学等方面研究的宝贵资料，对这些资料的研考应当作为敦煌学研究的一部分而受到重视。

因与佛教东来的必经之地西域，特别是将毗沙门奉为护国神祇的于阗地区相邻近，敦煌地区的毗沙门信仰流行甚早，早在北魏时期，出任瓜州刺史的东阳王元荣即曾令人抄造了大量与毗沙门信仰有关的佛经以供奉毗沙门天王，祈求天王为其镇国护法、消灾解厄。今敦煌写卷中尚保存有多卷这样的写经，如S.4528《仁王般若波罗蜜经》、S.4415《大般涅槃经》等即是专为毗沙门天王而抄，P.2143《大智度论》虽是为三位天神而写，却也把毗沙门

置于首位。

北魏以后，敦煌地区的毗沙门信仰依然盛行，敦煌藏经洞中保存有多种与此有关的文字资料，如《佛说北方大圣毗沙门天王经》(S. 5560)、《毗沙门天王缘起》(S. 4622)等，本文校录的灵验故事也是其中之一。

除写卷外，还有大量图像资料可以展示当日敦煌民众崇信毗沙门的情况，如莫高窟壁画的经变图与佛教史迹故事画中就每每有毗沙门天王的题材，郑阿财先生根据《敦煌莫高窟内容总录》的著录，在今存莫高窟壁画中即检出了描绘于唐五代北宋时期的“毗沙门天王赴哪吒会”经变图二十余铺，另外该书著录的“毗沙门天王决海图”及单独的毗沙门天王画像也不在少数，这类壁画尤以吐蕃占领敦煌时期为多，这与 S. 381 所载灵验故事发生于吐蕃辛巳年相一致，说明那时敦煌的毗沙门信仰特别发达。

归义军时期毗沙门仍是敦煌人士狂热崇拜的神祇之一，今日敦煌文书中所存的绢本及纸本毗沙门天王像多绘制或印制于此一时期，其中既有白描画、彩图，又有印刷品。如 P. 4514 即有《大圣毗沙门天王像》十多纸，每纸上像下文，其文曰：“北方大圣毗沙门天王主领天下一切杂类鬼神。若能发意求愿，悉得称心。虔敬之徒，尽获福祐。弟子归义军节度使特进检校太傅谯郡曹元忠请匠人雕此印板，惟愿国安人泰，社稷恒昌，道路和平，普天安乐。于时大晋开运四季丁未岁七月十五日纪。”从这些天王像中我们可以看到当时敦煌崇信毗沙门的情况与中原地区完全一致：归义军节度使曹元忠出资雕造天王像说明毗沙门天王也赢得了该地上层统治者的青睐；雕版印像的方式说明普通百姓对毗沙门也极为尊崇，故社会上才会对此像有大量的需求。按，敦煌藏经洞中保存的雕版印刷品一般为需求量极大的历书、佛像、菩萨像、佛经及陀罗尼等，印本毗沙门天王像的存藏足以表明唐宋时期敦煌地区毗沙门信仰炽盛，供养天王像与祈赛天王活动在社会上普遍

流行。关于当日祈赛活动的频繁今存的大量《入破历》中多有反映，我们在后面的校注^②中也已作了介绍，兹不赘述。

敦煌本佛家灵验记散见于敦煌文书的各个角落，且名目繁多，异名叠出：或以“记”称（又有“灵验记”、“功德记”、“冥报记”、“冥报验传记”“还魂记”之别），或以“传”、“判”、“录”、“经”名，或无题，其中 S. 381 首题“龙兴寺毗沙门天王灵验记”，是这类文书中标题最为鲜明确切的一则，同时也是唯一一则明确标示发生于敦煌本地的佛家灵验记，弥足珍贵，故今特予介绍。唯笔者才识浅薄，不当之处，敬祈 方家教正。

二、《龙兴寺毗沙门天王灵验记》校注

1. S. 381 号写卷简介

S. 381 号写卷正背书，背面抄有几则祭文，正面则抄录《唐京师大庄严寺僧释智兴判》、《鸠摩罗什传》、《龙兴寺毗沙门天王灵验记》、《鸣钟偈》、《闻钟偈》等，其中《智兴判》也是一则佛家灵验记（笔者已另文校录，将发表于《英藏敦煌文献研究》），而《龙兴寺毗沙门天王灵验记》则位于卷子后部，共抄为二十二行，字迹工整清晰，有首题，另外卷背《丁亥年五月十五日僧常慧等祭姊文》第五行上亦有后来书写的“龙兴寺天王验记”字样。

关于本卷的抄写年代，《智兴判》后有题记云：“庚辰年四月廿七日抄记，”《闻钟偈》后又题“咸通十四年（873）四月廿六日提（题）记耳也”，卷背亦有“咸通十四年僧”字样。至于“庚辰年”，郑阿财先生认为当是唐德宗贞元十六年（800），理由是吐蕃占领敦煌时期为 786—848 年，即贞元二年至大中二年。郑先生并说：“至于《龙兴寺毗沙门天王灵验记》卷末的题记‘咸通十四年四月廿六日提（题）记耳也’，字迹显与本文不同，当是后之读此卷者所补题。”认为《龙兴寺毗沙门天王灵验记》的抄写年当早于咸通十四年。

笔者基本同意郑先生的意见，唯作两点补充说明。其一，“咸通十四年四月廿六日提（题）记耳也”并非抄于《龙兴寺毗沙门天王灵验记》之后，而是抄于《鸣钟偈》、《闻钟偈》之后，故它所标示的当是后者的抄写年，至于为何于此卷末补抄《鸣钟偈》、《闻钟偈》，据 S. 1625 背之《智兴判》后有《鸣钟偈》推断，恐怕是当时该偈文与《智兴判》关系密切，常一同流传，而 S. 381 中只抄了《智兴判》，补抄者认为有缺漏，遂补之。其二，笔者认为本卷正面数件文书的抄写字迹似无明显不同，从它们的内容性质来看又是为同一用途而抄，当属同一时期抄本，故抄写年不应相去甚远，若再虑及同卷所记之“咸通十四年”题记，则关于“庚辰年”的比定似以唐懿宗李漼大中十四年（860）为宜。若果真如此，此则《龙兴寺毗沙门天王灵验记》当抄于 860 至 873 年之间，上距故事发生年“大蕃岁次辛巳”（相当于唐德宗贞元十七年，即公元 801 年）已有半个世纪，而该故事仍在流传，足见其影响之大。

以往曾有学者校录过这则灵验记，刘铭恕先生录文载于《敦煌遗书总目索引·斯坦因劫经录》，陈祚龙先生录文载于《敦煌学海探珠》，杨宝玉录文载于《闽南佛学院学报》1996 年第 2 期，郑阿财先生录文载于《第三届中国唐代文化学术研讨会论文集》及《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》，惜除杨文有简注外，其他录文均未作注释，而以上四种录文又皆有可商榷之处，故今重行校注如次。

2. 录文

龙兴寺^①毗沙门天王灵验记

本寺大德僧日进^②附口抄

大蕃岁次辛巳，润（闰），二月十五日^③，因寒食，在城官寮（僚）百姓就龙兴寺设乐^④。寺卿^⑤张闰子^⑥家人^⑦圆满^⑧至其日暮间至寺看设乐，遂见天王头上一鸽，把一小石，打鸽不着，误打神

额上，指甲许破。其夜至家，卧未睡，朦胧见一金蛇突圆满眼上过^⑨，便惊觉，怕惧，遍体流汗，两眼急痛，黑暗如睒（漆），即知是神为害。至明，令妹牵手至神前，志心^⑩忏悔^⑪，晨夜更不高。唯知念佛，便向僧智寂处受得天王咒，念佛诵咒。经六日六夜，五更闻有语声：“何不念佛行道？”圆满思惟：“眼不见，如何行道？”又闻耳中：“但行道，自有光明。”忽见一枝莲花，赤黄色，并有一灯，去地三尺，亦不见有人擎。但逐灯、花道（导）行，至后院七佛堂门，灯、花遂灭。便立，乃闻闹语声，乃是当寺家人在外吃酒回，至后厨门便入，片时即散。其灯、花依前还见，又逐灯、花，行至神前，圆满两目豁然，依前明朗，一无障导（碍）。圆满发愿：“一生施身与天王，作奴供养。”自尔已来，道俗倍加祈赛^⑫，幡盖不绝。故录灵验如前记。

校注：

①龙兴寺，敦煌著名僧寺。唐中宗神龙元年（705）李显复位，敕令天下诸州各置中兴寺观，至神龙三年改名龙兴寺。此外据《佛祖统纪》卷35载：“玄宗敕天下诸郡建开元寺、龙兴寺”，则玄宗时亦有此建置。敦煌此寺即出现于唐前期，至宋初依然存在，是敦煌地区的大寺，现存敦煌文献中有很多文书都与龙兴寺有关。

②日进，敦煌名僧，S.2689v下有“僧日进”题名，而S.2729《辰年三月沙州僧尼部落米净誓牒上算使论悉诺啰接漠勘牌子历附辰年至申年注记》“龙兴寺”下有“索日进”，当即此人。另外该条下还有“魏智寂”一名，即为下文中教授圆满天王咒的僧智寂。本卷首题下署“本寺大德僧日进附口抄”，文末又云“故录灵验如前记”，可见此乃是龙兴寺僧日进口述的据说是当年发生于龙兴寺的灵验事迹。

③“大蕃岁次辛巳”系采用吐蕃占领敦煌时的纪年表述法，时当唐德宗贞元十七年（801），是年闰正月，故陈祚龙先生于录文中将“二”改为“正”。按，《北堂书钞》卷143引晋孙楚《祭介子推文》：“至三月清明，断火寒食，甚若先后一月。”闰正月后，二月已相当于平常年份之三月，且古人有

“先后一月”之说，故我们认为“二”字不误，并当于“润（闰）”字下断句，盖先著明本年有闰，则“二月十五日”之寒食更不烦再作交代。

④设乐，系过寒食节并祈赛天王活动中的具体内容。参校注⑫。

⑤寺卿，吐蕃占领时期的敦煌佛寺僧官，可以广泛地参与诸如财务管理、僧籍管理等寺务，地位与寺院三纲相当，性质与隋及唐初官府派至寺院的监丞和唐后期中原内地的监寺相类，盖由都司派驻各寺，负有监察和协理寺务之职。

⑥张闰子，其名亦见于S.5824v《知更人及全不知更人名簿》。

⑦家人，即净人，又称使人等，宋释道诚《释氏要览》卷下《住持章》“净人”条：“净人……今京师呼家人”，指在寺院中担负勤杂劳务的非出家人员，他们在寺中从事僧人不愿干或按经律不许干的各种作务——佛家认为诸如伤害虫蚁的耕作之事等都为“不净”，均应由役属者代作，以免僧徒作不净事而有过失，并称此为“为僧作净”，职在作净的役属者则被称为“净人”，入唐后又以“家人”名目出现。北魏以后净人制度已普遍实行，晚唐五代吐蕃占领下的沙州依然实行此制。

⑧圆满，人名，敦煌文书中曾多次出现，如S.2614v《沙州各寺僧尼名簿》第115行有圣光寺尼圆满，S.7882《某年十二月二十一日某寺唱偈历》有尼名圆满，或即为同一人，盖圆满先为龙兴寺家人，后出家为尼，其出家原因即如本灵验记所记。

⑨突圆满眼上过，“突过”乃唐宋间习用语，意为极快地窜过去、冲过，元稹《马射赋》：“旁瞻突过，咸惧发迟”，这里的“突”字正为此义，只是文中用“圆满眼上”作“过”的另一状语，将“突”“过”两字隔开而已。

⑩志心，专心、诚心，佛经中习用语，《坛经·般若品》：“志心谛听，吾为汝说。”

⑪忏悔，忏悔谢罪，犹忏悔。忏，陈露先恶；谢，自以为过。唐玄奘《大唐西域记·缚喝国》：“方伸忏悔，未及返命，已从殒歿。”

⑫祈赛，谢神佑助的祭典，包含求福与酬报两方面内容，是祭祀的一种方式，但与一般的祭祀又有所不同，祭祀主要是一种礼仪，而祈赛又是一种民俗活动，它服从于具体的目的，并希冀获得一定范围的利益。祈，祷也，求也，即向神祈祷以求福佑；赛，又作“塞”，报赛之义，指为酬谢神恩而举行的祭仪。唐五代时期敦煌地区经常举办各种祈赛活动，“赛天王”即为其中的

一种。敦煌古俗一月祈赛天王两次：P. 2807《天王文》：“故以享之者，销（消）灾殄障；祈之者，无应不临。所以一月之间，二时祷矣者，则冀护人卫国、福乐城池。”P. 2854《四天王文》：“故一月两祭，奠香乳兮动笙歌；三心重陈，焚海香而奏鱼（渔）梵。”时间则为初一和十五：P. 4909《辛巳壬午两年东窟支出食物账》：“壬午年正月一日赛天王，画伍升、油壹合”，P. 2049v《净土寺同光三年直岁保护牒》：“面叁斗，差发西窟正月十五日赛天王法事，斋时众僧食用”，本灵验故事正发生于十五日。祈赛活动一般都在天王像前进行，并伴以舞乐。P. 2807：“或图像而瞻仰尊颜，或饌香餐而恭行设奠，奏八音于阶下，虔一心于像前，冀灵神而降临。”“乐之以星（笙）歌妙曲，奠之以香乳琼浆。”“吹风箫，叫羌笛，振万舞，歌九功。”

参考文献

1. 白化文、邵伯人《佛陀 菩萨 罗汉 天王》，河北人民出版社 1987 年。
2. 谭禅雪《敦煌祈赛风俗》，载《敦煌研究》1993 年第 4 期。
3. 谢重光《净人新探》，载《社会科学战线》1991 年第 2 期。
4. 宗力、刘群《中国民间诸神》，河北人民出版社 1987 年。
5. 杨宝玉《〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉简注》，载《闽南佛学院学报》1996 年第 2 期。
6. 郑阿财《论敦煌写本〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉与唐五代的毗沙门信仰》，载《第三届中国唐代文化学术研讨会论文集》。
7. 郑阿财《〈龙兴寺毗沙门天王灵验记〉与敦煌地区的毗沙门信仰》，载《周绍良先生欣开九秩庆寿文集》，中华书局 1997 年 3 月出版。

作者工作单位：中国社会科学院历史所