

# 佛经抄写制式的确立及其意义

赵青山

**【摘要】**佛经作为“三宝”之一,是僧俗官私传抄的对象,至南北朝时期,官府和寺院组织的抄经道场确立了一套通行全国的抄写制式,深刻影响了后世。抄经制式作为佛经文本的重要文化特征,考察其具体内容、形成历史显得意义非凡。佛经制式形成后对道场检校佛经具有积极作用;同时还是官府实行僧俗试经制度、以及僧人科判的重要依据;在一定程度上亦可辅助辨别散佚经文。佛经制式及其形成的意义,启发我们将文本的形式和内容两个方面结合起来研究,似乎比以往单独地研究文本一体两面更为合适。

**【关键词】**佛经;抄本;散说;偈颂;制式

**【作者简介】**赵青山,兰州大学敦煌学研究所副教授。

**【原文出处】**《世界宗教研究》(京),2019.5.82~96

**【基金项目】**本文为国家社科基金项目“6-10世纪敦煌地区抄经史”(10CZS010)、兰州大学中央高校基本科研业务费专项资金“一带一路”专项项目“丝绸之路中西文化交流史”研究(15LAUJBWZX014)成果之一。

内容和物质形态是文本一体之两面,具体研究中,因旨趣所在,往往人为地将其割裂。这样做的优点是可将问题各个击破,深入地研究。然而,对于某些问题,如果局限于其中一面,论证过程显得捉襟见肘,结论难以周全。所以将文本的内容和文本的物质形态结合起来进行综合研究,越来越受到学者们的重视。法国学者戴仁(Jean-Pierre Drege)在《中国古代汉文写卷文本排置》一文中强调,在重视写本所抄内容的历史文献价值的同时,不可忽视写本文物价值,如抄本排列格式、标注方式、字体大小选择方式等。<sup>①</sup>余欣先生从方法论的角度出发,指出从物质文化、书籍史等多角度研究中古写本是未来学术新取向。<sup>②</sup>

近年来,各机构出版的古写本佛经图录,越来越重视公布文本文物状态方面的相关细节,如佛经装帧类型、保存状态、纸张长度、高度、总行数、总字数等,这些内容对学者充分了解文本性质具有重要价值,也使得从内容和物质形态两个维度考察写本成为可能。本文仅就佛经抄写占行格式,即抄经制式

问题做些研究。在此基础上,诸如抄经道场中的一些文献资料的记录方式、写本佛经的表现形态、官府试经政策制定的标准、僧人科判的依据等一系列令人困惑良久的问题便可迎刃而解。

## 一、抄经制式

宋代四明沙门知礼于《金光明经述文句记》中说道:

古以散说一十七字为行。偈颂二等:四、五言则四句为行;七言偈则二句为行。<sup>③</sup>

沙门知礼所说便是本文讨论的抄经制式,敦煌和吐鲁番出土大量抄本佛经可证知礼所言不虚,这种抄经体例一直沿用至今。其中的“散说”又称长行,是以散文直接叙述佛经的句式。“偈颂”梵音伽陀、伽他、偈陀,意译为颂、讽诵、孤起颂、不重颂偈。偈颂有梵、汉之分,本文所指为汉偈。偈颂相对于散说,句式整齐,语言简练。蓝吉富先生总结指出,偈颂在经文中作用有八:(1)以少字收摄多意;(2)作为赞叹之

用;(3)为利养众生故;(4)为后来者要略而说;(5)众生中有好偈颂者;(6)易于诵持;(7)为反复重说长行的意义;(8)为显示长行中未言及者。<sup>④</sup>

散说和偈颂因文句形式不同,抄经占行标准亦存在差别。散说满行行十七字。偈颂分为两种:四言和五言四句一行,即满行分别为十六字和二十字;七言二句成行,行十四字。如“诸行无常,是生灭法。生灭灭已,寂灭为乐”四言占一行。七言偈如“无尽平等妙法界,悉皆充满如来身。无取无起永寂灭,为一切归故出世”,因字数较多,每两句一行,行十四字。

事实上,佛偈不仅仅只有上述三种。依字数多寡,有四、五、七言外,亦有三、六、八、九及十二言。孙尚勇统计指出,中古译偈中,五言是偈颂最为常用的一种体制,占到了总数的82.49%;其次是七言,占12.67%;再次是四言和六言,分别占3.16%和0.53%;而三言仅有十首、八言十七首、九言一首。<sup>⑤</sup>可见,知礼所提及的是常见的三种偈颂,也是本文主要关注的对象。

关于抄经制式,中外学者已有提及<sup>⑥</sup>,但因旨趣所在,并未专文讨论,笔者将在前人研究基础上,就此问题加以探究,不当之处,祈请方家指正。需要指出的是,本文主要考察的是官府和寺院组建的抄经道场抄写佛经过程中所遵循的体例,为免文繁,僧俗个人出于学习、发愿、教授目的而抄写的佛经不在本文讨论范围之内,虽然僧俗为获福报,发愿抄写佛经时一般也执行上述抄写模式。

## 二、抄经制式的形成

### (一)抄经制式形成的时代

抄经制式始于何时?史料缺载。对于此问题的探讨,最直接的方法莫过于考察早期佛经写本实物。现可见最早佛经为3世纪末写本,这尽管与佛经传入中国的时间有一定的差距,但并不妨碍我们对这一问题的考察。隋唐时期,抄经制式已经定型,故笔者主要考察的范围限定在3—6世纪。考察的古写

本主要来源于吐鲁番和敦煌。吐鲁番所出佛经古写本主要集中于3世纪末至5世纪前半期(北凉止)<sup>⑦</sup>,5—6世纪南北朝时期的佛经则主要取材于敦煌藏经洞。<sup>⑧</sup>两地所出材料的时代在时间上正好连接,为重新构建完整的佛经抄写史,窥探抄经制式的演变历程成为可能。

偈颂抄写的制式形成较早。笔者共搜集到抄写于3世纪末至5世纪初的佛经39件<sup>⑨</sup>,有偈颂者8件,其中四言偈6件,五言偈2件,均四句成行。如LM20-1453-27-04+LM20-1496-31-03《杂阿毘昙心论残卷》,隶书,画有乌丝栏,其中十行首字存,并有偈颂部分,据其他完整佛经可补全这十行经文内容,还原后,我们可以看到散说满行19-20字,偈颂“诸法离他性,各自住己性。故说一切法,自性之所摄”<sup>⑩</sup>四句成行。

又LM20-1466-16-01+LM20-1476-21-02《妙法莲华经残卷》,隶书,有乌丝栏,其中十行首字存,并有偈颂部分,补全残卷部分后,可知散说16-20字不等,但四字偈则按照后世标准的制式书写:四句成行。

以及LM20-1461-23-14《妙法莲华经残卷》、LM20-1476-24-01《妙法莲华经残卷》、PL. II-IV D1《妙法莲华经残卷》等偈颂部分均如日后制式书写,可见早期写经者对偈颂书写形式的用心。偈颂书写形式早熟也许同它本身讲求句型整齐有关,书写时在形式上区别于散说,以此引人注目,凸显上文所述偈颂的八个功用。

与偈颂相比,散说抄写制式形成较晚。3世纪末至5世纪初,已有抄经生留意散说行内字数的统一<sup>⑪</sup>,但总体而言,散说书写是以“纵有行,横无列”的姿态展现的。上述39件佛经中,6件行内字数统一,占总数的15%,数量较少,而且统一形态呈现出多样性,满行有16、17、19字等不同类型,更多的情况是行内字数不统一。可以说,两晋时期是抄经制式酝酿准备阶段。

南北朝以来,散说满行行17字成为全国统一的抄经模式。笔者共搜集该时期273件写本佛经,其中散说满行行17字者有237件,约占总数的87%,意味

着抄经制式在此时期正式确立。同时也应当注意,南北朝时期,抄经标准制式确立后,行内字数亦存在其他的统一形式,行15字者如敦煌研究院藏009北魏太和十一年(487)《佛说灌顶章句拔除过罪生死得度经》;18字者如BD11766《付法藏因缘传》;19字者如BD04730《妙法莲华经》、浙敦藏018《大智度论》。但是诸如此类散说占行形式,南北朝时期已属少数,不代表佛经制式的主流,它们的存在表明抄经生不断探索抄经制式的历程和为创新所做的尝试,只因其不符合时代潮流而退出历史舞台,隋唐时期近乎绝迹。另一方面也说明了知礼所言抄经制式经受住了历史长河的冲刷,显示了无与伦比的优越性。

(二)造成早期抄本佛经“纵有行,横无列”风貌的原因

那么,为何早期佛经散说行内字数不一,表现出“纵有行,横无列”的风貌?刘光启先生说:“考察篆、隶之变要看简牍,考察隶、楷之变得看写经,写经的源头是简牍,写经书体正是从简牍而来。”<sup>⑩</sup>因此早期佛经书写风貌与简牍有直接关系。要探讨早期抄经形态需要追溯简牍的书写风格。

事实上,简牍的书写风格就是“纵有行,横无列”,为何如此?一是与简牍时期书法风格有极大关系。二是由简牍的书写和编联先后顺序决定的。

简牍书写讲究纵行成列,而行内字数多少,每一枚简牍并没有形成定制,可以说纵情书写,力求自然恣放之趣。

2002年,湖南省里耶镇发掘大量秦代简牍,其古朴的书风引起书法界的关注。张继先生对其章法布局评价道:“《里耶秦简》章法有行无距,文字疏密交错,字距紧凑,随形就势率意为之,节奏跳跃意趣天成。由于牍片大小不一,据公文及法律需要和内容多少选择了不同规格,但共同点是后一行文字主体总在前行字距间隙,而不是与前行对齐等距。”<sup>⑪</sup>

文攻烈先生也对简牍书风有过相似的评价:“汉简牍书法大部分是字体过渡阶段的作品,可塑性强,包容面大,故其笔法极为丰富……隶书面目与唐

宋元明清人的有着明显区别……章法布局也不再一味地遵循有字距无行距这一规律,开始讲究穿插错落,奇姿纵横动态的美;字体上冲破单一书体的界限,杂糅诸体,寻求更高层次的和谐。”<sup>⑫</sup>也有学者指出:“研究发现,简牍书法的作者既有上层人士,但大多为没有社会地位的平头百姓。这一身份特征,决定了简牍书法的总体风格是活泼、多变、不守成规。因为,庶民百姓不受太多的法度约束,在书写时以方便、实用为第一目的,技巧和艺术效果的考虑居于第二位。”<sup>⑬</sup>从以往的研究可知,简牍时期字体随形造势,个性鲜明,不像之后的楷书方正工稳,而在章法上,简牍字距布白疏密不一,也不像后出的楷书讲究行列等距,整齐严谨。

导致简牍布局上字距不一、行内字数不等的另一个重要原因,就是简牍的书写与编联的次序。简牍书写的内容大致分为日常记录和典籍记载。对于前者,一般是先书写后编缀,诚如王凤阳先生说:“我们认为单简书写发生在前,编简成册发生在后。单简书写是记录的方式,编简成册在相当时期里只是保存简的方式。”<sup>⑭</sup>而如果利用简牍书写典籍,则有先编后写和先写后编两种形式,但一般以先写后编为主,如马先醒先生认为,虽然并不能绝对地说简牍典籍是先写后编,但“亦当以此为常制”<sup>⑮</sup>。简牍为何主要采取先写后编的程序呢?这与简牍书写的姿势有直接关系。马怡先生通过文献记载和图像考证指出,简牍书写者一般跪坐或者站立,一手持简,一手执笔悬肘书写。<sup>⑯</sup>因此,书写时手持单简比较省力,易于掌控。但如果手持简册,再加上悬肘,则会给书写者带来困难。正因每次以单简书写,书写者书写下一简时不能很好地与上一简做直观的比较,上一简中的字就不可能成为下一简书写的字距标杆,因此最后编联成册的简牍,在布局上整体表现出来的就是字距不统一。字距不一又导致行内字数的不统一。

纸张发明后,无论是形制,还是字体风貌,均原封不动地沿袭了简牍的风格。这种影响从出土的早期佛经的章法、字体中表现得极为明显。日本学者

藤枝晃先生评论早期抄经书法时说：“与竹简汉隶无异。”<sup>⑩</sup>百济康义先生通观吐鲁番出土的早期经文抄本后，亦言：“文字与汉代木简所用隶书几乎一致。”<sup>⑪</sup>

简牍对纸张书写的影响是长时段的。虽然出土材料表明，西汉时期已经用纸，然而纸并没有马上替代简牍、帛素等原有的书写材料。查屏球先生认为，纸成为主流的书写材料是一个渐进的过程。<sup>⑫</sup>王晓光先生也指出：“纸张取代简牍经历了一段过程，这一区间约自东汉到东晋，这也是史上简、纸并用的时代。”<sup>⑬</sup>新疆楼兰、吐鲁番，延及甘肃武威、张掖，江西南昌等地，均出土多少不等的晋代木牍<sup>⑭</sup>，这些出土文物证明了以上论断的正确性。日本学者富谷至先生指出，在这些出土的木牍中，诸如证明、封检、簿籍等官方文书延续了汉代使用木简的传统。<sup>⑮</sup>

可见，简牍作为书写材料在人们心目中根深蒂固，这种惯性一方面与造纸术的推广有直接关系。另外一方面，与纸相较而言，简牍似乎更为正式和庄重。如东晋时，桓玄特下诏令要求以纸代简，就是因为时人头脑中还有“纸贱简贵”的观念，认为用简牍书写可表达“敬”意，而且这种势力较为顽固，以至于需要以律令的形式加以禁止。<sup>⑯</sup>

因纸、简长期并用，简牍“纵有行，横无列”的书法风格，深深地影响着脱胎于简牍的纸张的书写审美情趣。顾工先生曾对历史上流行的书法进行考察，坦言：“以100年为时间段概括流行书风实在太草率”，因此在评判每一时期的书法风格时必须一针见血。在考察三国西晋时期的楷书书风时，他指出，此时“楷书流行，纵有行横无列”<sup>⑰</sup>。顾先生的结论是正确的。楼兰出土的3—4世纪纸质书籍，如M.253、M.255、M.256、M.257、M.259，“都应是精心完成的、属于上等部类的书籍，至少不是初学者随便抄写或是练习用的写本一类的书籍”<sup>⑱</sup>。这些抄本虽为“精心完成”“属上等部类”，但纵观写本特点，依然表现出简牍所具有的“纵有行，横无列”的书写风貌。此时佛经亦是如此，书手依字之大小、方圆、肥瘦随势造形，左右因有界栏限制，纵可成行，横向则显得错落零乱，因字体大小不一，行内字数很难达到统一。<sup>⑲</sup>

如前所述，偈颂抄写格式成型较早，但是早期的执行情况，在一定程度上也反映了从简牍沿袭下来的不注重行内字数统一的风气。3世纪末5世纪初，书手抄写偈颂时，一般在行内每句偈颂之间画有隔



图1 LM20-1476-24-01《妙法莲华经》

栏,如LM20-1459-15-03、LM20-1462-36-03等<sup>②</sup>,这种现象南北朝隋唐以后就非常少见。原因在于早期书手没有形成良好的书写习惯,而偈颂要求行内字句相等,故画隔栏以起辅助作用。而到了南北朝隋唐时期,随着抄经制式的推广,书手已然可以完好地掌控行内散说字数,抄写偈颂也无须再画隔栏。然而,似乎隔栏对于积习难改的书手而言,只能起到整体控制行内偈颂字数的作用,LM20-1476-24-01《妙法莲华经残卷》四字偈虽然四句一行抄于行中隔栏内,但是横向比看同行最后一字依然参差不齐(图1)。<sup>③</sup>在有行内隔栏辅助下四字句尚写得凌乱不堪,行内散说的书写情况更可想而知。

(三)楷书的使用促进了佛经“纵有行,横有列”的形成

佛经抄写由最初“纵有行,横无列”的布白向“纵有行,横有列”的格局转变,与楷书的成熟有着极为密切的关系。西汉至东晋是中国书法大变革时期,汉字在此期间由篆隶向隶、行、草、楷过渡,并且几乎是同步进行。“观察这个时期的写本器物、简牍上的遗墨就可以看出风行于当时民间的书体,就可以看出草率的今隶和萌芽的楷书之间的消长关系。字体的变化常常处于一治一乱之间。大乱之后,王纲失禁,文字也就放任起来,各有风土,唯便是从。”<sup>④</sup>汉晋之际,因字体结构方式和形态的不稳定性,给散说行内字数统一带来了困难。经历大治大乱之后,楷书于南北朝稳定下来,以至于有人评价到:“晋代之碑,虽已渐由隶书变为楷书,然楷书至南北朝始大盛行,而楷法至南北朝亦已登峰造极,不能再进。”而适逢此时,佛经抄本表现出由“乱”而“治”的转变,这种吻合并不是巧合,楷书一改往日个性张扬、率性而为的书风,结字端正,整体布局齐整,章法严谨。特别是出于宗教虔诚,抄经者笔笔端严,从头至尾无一懈笔。

而另一方面,随着佛教的传播,南北朝时期出现了一大批以抄写佛经为业的抄经生,他们受雇于人,抄写佛经时,在讲求卷面整洁美观的同时,书写快捷也成为重要的目标。为追求速度,抄写佛经时,每行

行内字数形成了一定程式,久而久之形成一种书风,即“写经体”“经书体式”<sup>⑤</sup>。到了唐代,还出现了法度更为严备的“官楷”书样<sup>⑥</sup>,或又称之为“吏楷”,是官方文书所用字体。在表达个性方面,因不若行、草淋漓尽致,故世有官楷之讥。宋人沈括在《梦溪笔谈·艺文一》中,对“千手雷同”“万人一面”的官楷予以如下评价:

三馆楷书作字,不可谓不精不丽,求其佳处,到死无一笔,此病最难为医也。<sup>⑦</sup>

沈括以为官楷是抄写官府文书、典籍文章的,犹如今日书本印刷所用电脑字库,土龙木偶,毫无意趣,限制了士大夫洋溢激情、自如挥洒的追求。然而佛经能够表现得庄重肃穆,抄经占行标准代不中衰,千年不坠,可以说“拘于法度”的经生体、官楷体功不可没。朝廷抄写佛经时,由弘文馆、左春坊、门下省、秘书省等平日负责抄写公文的“楷书手”“楷书令”“群书手”充任<sup>⑧</sup>,从中可见,具有工整的楷书书写能力是选择书手时考虑的一个极为重要的因素。

《宣和书谱》称赞唐代释昙林所书《金刚上味陀罗尼》:“累数千字,终始一律,不失行次,便于疾读。”<sup>⑨</sup>此番话语足可推而广之概括制式抄经的特点。

### 三、抄经制式形成的意义

那么,抄经制式形成后的意义何在,兹分述如下:

(一)为抄经道场检校佛经提供了便利的方式

一部佛经抄写完,一般要经过三至四次校阅才可以入藏。敦煌藏经洞所出部分藏文佛经甚至经过八至九次检校。我们通过统计和比对藏经洞所出佛经题记可知,在抄经道场中,抄经生不仅承担书写任务,同时身兼校经职责,严格的校阅制度和有限的书手之间形成强烈的矛盾。<sup>⑩</sup>因此,逐字逐句地讎校每一卷佛经显得不太实际,必须采用一种简便有效的方式。校对漏字、衍字、脱行、衍行等问题时,抄经道场运用了首尾定行校对法,即校对每行首尾两字,这种方法很大程度上减少了校对者的阅读量,提高了抄经道场运作效率,而这种校对方式得以实现的基



图2 S.7198《大般若波罗蜜多经兑废稿》

础就是抄经标准格式的执行。

因为抄写佛经散说和偈颂形成严格占行格式后,每行首尾两字是固定不变的,多一字一行或少一字一行,均无法与底本对应,故而校对者只需比对每行首尾两字即可校阅出是否有衍行、脱行、漏字、衍字错误。如S.7198《大般若波罗蜜多经兑废稿》(图2)<sup>⑧</sup>,残存一纸,散说满行17字,属于制式抄经。该件经卷每行首尾两字上下均有墨点,正如方广锜先生所言,这是校对者点校佛经时遗留下来的,发现经卷有衍行问题,故将其涂抹掉。<sup>⑨</sup>又BD00113《妙法莲华经兑废稿》(图3)<sup>⑩</sup>存三纸,散说满行17字,五字偈四句成行,为制式抄经。卷面地脚处有批语:“兑”,表明此件文书是一件抄经兑废稿。批语所对的两行佛经之间,校对者补写了漏掉的一句佛经(共17字)。需要关注的是,在第二纸的第一至五行下方有类似于S.7198的墨点。这些墨点是校对者发现第二纸的前几行首尾字与底本无法对应,经检校,发现抄

写有脱落,即补加的佛经。上述两例,正是校对者深知散说和偈颂书写的占行标准格式,才轻而易举地发现抄写错误的。

而事实上,写经生书写佛经时,也是力求每行首尾两字与底本相同。写经生的这种自觉,不仅表现在我们现在可以看到的书写精美的经卷中,一些书写较差的经卷从另一个侧面也体现了写经生对写经制式的遵循。如BD01956、BD02238《大般若波罗蜜多经》(图4),因书写者功力欠佳,不能合理布局字距。有的行内写完十七个字后,还留有一到两个字大小的空间,但均空而不写,却要另起行书写。相反,有的行内第十七个字即便书写于界外,也不另起行书写。这些现象均与每行只可书写十七个字的写经制式有关。虽然BD01956、BD02238卷面较为零乱,但整卷佛经每一行首尾两字完全可以与底本对应。又如,在羽007《妙法莲华经》经卷上,某处相邻的两行,前一行十八字:“得阿耨多罗三藐三菩提复有一四天下微尘”,

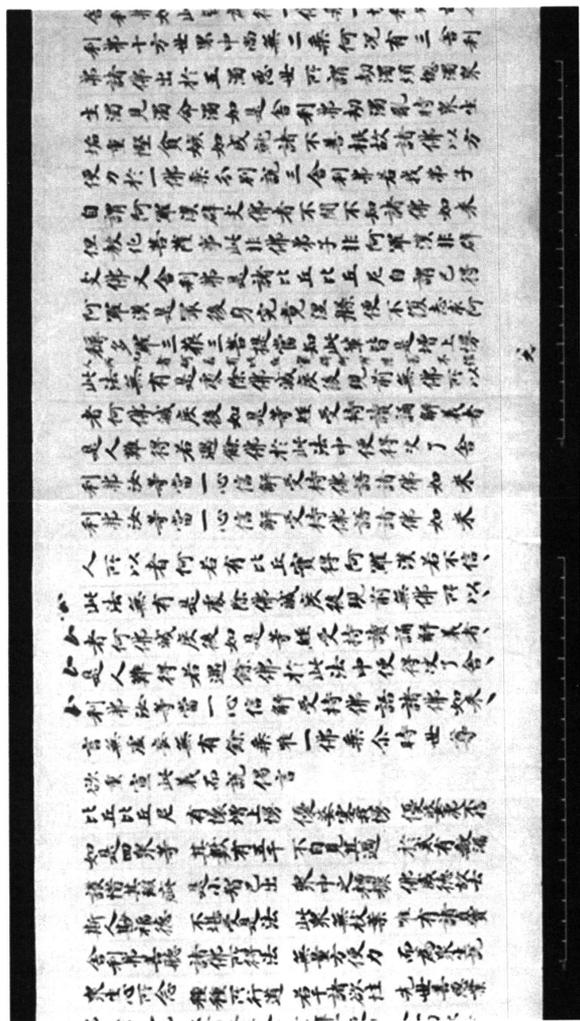


图3 BD00113《妙法莲华经免废稿》

后一行十六字：“数菩萨摩訶萨一生当得阿耨多罗三藐”。通过如此调整，之后各行首尾两字就不会发生错乱，可与底本一致，按照标准书写下去。这些现象是写经生在书写佛经时的几种自救方式，从一个侧面体现了道场严格要求写经生按照写经制式书写佛经，这为写经道场实行首尾校阅法提供了保证。

(二)为官府执行试经制度提供了标尺

佛教作为异域文化，风俗威仪、制度思想与中土固有理念大不相同，传入之际即因妄毁形发、背亲傲君、避役亡命、聚众游说等为社会诟病。其中僧人欲以“方外之宾”的身份游离于皇权，更为当政者不容。当然，世俗的抨击也并非完全是向壁虚构之说。自佛教东渐以来，朝廷通过设立释吏、僧尼挂

籍、控制度牒和寺额等多种渠道，欲引导佛教归于皇权体系中。

唐高宗时，为沙汰在籍伪滥僧尼、规范僧团，同时也为了进一步打击规避王徭者，于全国推行僧尼诵习制度和白衣试经剃度政策<sup>③</sup>，欲从僧团内部和剃度源头双管齐下，整饬教团，此制为后世承袭。唐开元十二年(724)，玄宗下令：

有司试天下僧尼，年六十已下者，限诵二百纸经，每一年限诵七十三纸，三年一试，落者还俗。不得以坐禅、对策义试。诸寺三纲统，宜入大寺院。<sup>④</sup>

诵经是诏令中最为突出的亮点，而量化的标准是纸张数。肃宗至德二年(757)沿用了以纸张数考察诵经的方式，规定白衣出家须“诵经五百纸”<sup>⑤</sup>。

虽然到了代宗时期，天下僧尼试经比照科举制以经、律、论三科策试<sup>⑥</sup>，“然自此而后至宋代时，考试科目又多以诵经为主，且唐代佛学考试变更后，亦仍

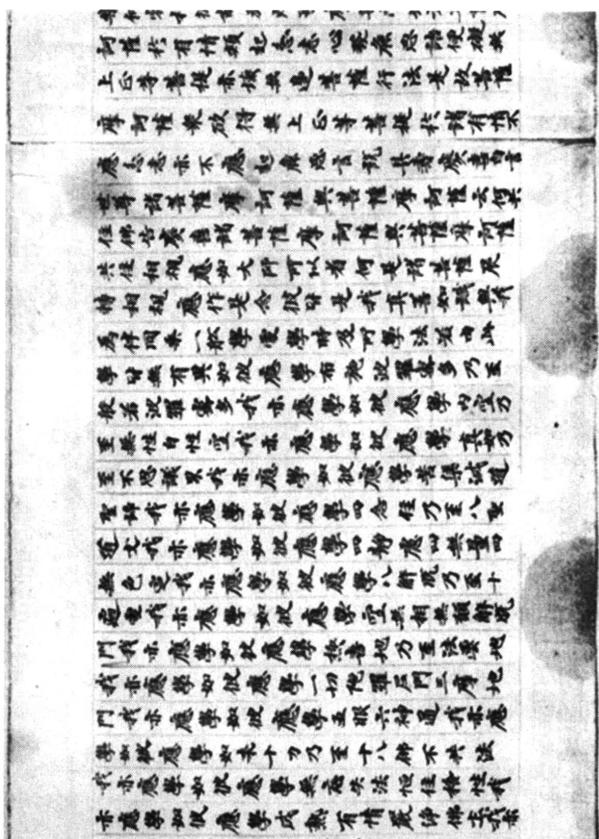


图4 BD02238《大般若波罗蜜多经》

有诵经之例,故诵经似乎为最普通的考试内容”<sup>45</sup>。如文宗太和年间《条流僧尼敕》云:

僧尼并须读得五百纸,文字通流,免有舛误,兼数内念得三百纸则为及格。<sup>46</sup>

文宗诵经制度与前朝相较,似乎更为具体,有念经与读经之别。念经与读经属不同的试经方式,周世宗柴荣的诏令体现得尤为明显。显德二年(955)五月,周世宗柴荣颁发诏书,男子15岁以上,如果能念经文100纸或者读得经文50纸,女子能念得70纸,或者读经文300纸,便可以得度为僧。<sup>47</sup>周世宗诏令中,念经和读经纸张数目悬殊,从中不难看出,读经应为“照本宣科”,要求较低,念经则须记熟于胸,记诵难于宣科,故而念经纸数要少于读经纸数。宋代洪迈注解周世宗此段诏令时曾曰:“念经、读经之异,疑为背诵与对本云。”<sup>48</sup>无疑,洪迈的说法值得肯定。

但无论试经采用何种形式,均以僧俗所诵读的佛经纸张数为衡量标准。那么,为何纸张可作为僧尼背诵佛经的衡量标尺呢?这就是官府试经所据佛经底本在每纸行数和每行字数上的特定格式。因此之故,各地官府以纸张为单位作为考核标尺时,主考官才有章可循,不偏不倚地主持试经。同时,以制式抄经为试经范本也可防范偷奸耍滑者挑选每纸行数和行内字数少的佛经应试。僧俗则可在明确官府诵经数量的情况下准备应试。宋朝“尊用唐制,立试经度僧之科”,太宗雍熙年间,童行“读经及三百纸”,方许系帐。至道年间,又诏两浙福建路,“诵经百纸,读经五百纸”<sup>49</sup>,方可得度。宋代诵经剃僧制度亦以诵经纸数为准,量化标准一依唐朝故事,正如宋人赵彦卫所言:“释纸写经,一行以十七字为准,故国朝试童行诵经,计其纸数以十七字为行,二十五行为一纸。”<sup>50</sup>说的便是官府试经的执行依据:抄经制式。

需要补充的是,赵彦卫提及释氏写经25行为准,同时代高僧孤山智圆在《重校金刚般若后序》中亦云古写经“一纸有二十五行”<sup>51</sup>。笔者检校唐代佛经抄本,一纸25—31行不等,其中尤以每纸28行居多,并非仅有“一纸二十五行”的形式。南唐沙门桓

安在《续贞元释教录》中也曾提到,佛经抄本每纸有22(按:特指目录抄写形式)、25、26、28行者<sup>52</sup>,形式多样,所言与敦煌藏经洞实物一致。何梅先生考察房山石经时也指出:“写本佛经的行数也没有一定之规。”<sup>53</sup>那么如何理解赵彦卫、智圆所说?无疑,官府考核依据的佛经底本每纸是否为25行有待商榷,但是全国应该有一统一标准,至少同一次试经应该如此,理由如下:

首先,以诵读佛经作为唐宋官府试经的主要形式,原因就在于这种方法可以操作和量化。玄宗开元十二年试经敕令中强调:“不得以坐禅、对策义试。”应是顾忌禅观和对策义理玄虚,考官无法据此直观地判断应试者的佛学修为。同时,二者评判标准易受考官个人喜好影响,以至无法公平对待每位试经者。故而朝廷才放弃禅观、对策,采用诵经的方式。相较而言,后者明显具有可操作性,并可在全国形成统一模式。唐文宗时重申禁止以禅观替代诵经。时敕僧尼试经,不通者还俗,成都有一山僧向当地少尹李章武言:“禅观有年,未常念经,今被追试,前业弃矣,愿长者念之。”<sup>54</sup>官府试经对禅观的打击力度和对诵读佛经的贯彻决心由此可见一斑。

此外,自唐代开创以诵读佛经作为试经主要内容以来,五代、宋均以承袭,从一个侧面展示了这一制度的可行性,而此制久行于世的秘密就是佛经统一的抄写模式。虽然每纸行数,现存实物与赵彦卫、智圆所说不能吻合,但不难想象官府试经所依据的佛经抄本,在每行字数、每纸行数方面应该是统一的。朝廷试经动辄上百纸,甚至多达五百纸(如肃宗、文宗时),即便每纸相差一行,诵读量也有天壤之别。若此,考试的公平性难以维持,继而投机取巧者大行其道。公正性应当也是试经者极为关注的,正如白文固先生所言:“入寺的童行大多是贫穷的农家子弟,入寺前失于教育,入寺后欲在短时间内熟读佛经数百页绝非易事。”<sup>55</sup>甚者苦读十年不过。<sup>56</sup>由此而视,佛教试经不亚于世俗科考,公平公正自然是官府追求的目标,更是试经者的呼声。

进而言之,应试者诵读量应该是等量的,即全国每纸行数,每行字数的统一性。否则试经者怨声载道,试经剃度和僧尼诵习制度无法由唐及宋几百年间久行不坠。

(三)为科判提供了依据,有利于佛经讲学在全国范围传播

科判又称科文、科节、科分、科段、科章等,是讲解经文的一种方法,肇始于道安<sup>⑧</sup>,如现代讲析文章的分段分层。BD01053《华严略疏》撰写于北周明帝建国(557)起至北周武帝建德三年(574)废佛前。<sup>⑨</sup>此件义疏多以“X行”“XX行”句式出现,兹节选部分内容如下:

如《净行品》初具显/竟,此中亦始从发心终于十地,亦是始终行。就中科文自/行外化,或以三轮益物,实相具辩,以为四分:初十九行□/,自行圆满法界;二从“或有佛刹”已下廿四行,明外化义也;三从“若欲供养”已下有卅四行,重明自行,前想此别也;四从“欲安一切众生类”已下,訖“不思議劫住”,有五百二偈,广明/大士定道之力,于十方界三轮化众生也。中复有二:初□/三百卅四行,广显大士三业行愿,种种教化;二从“一切诸佛皆共说”已下,有一百五十八行,明以下况上。<sup>⑩</sup>

分经不仅体现分经者本人对佛经义理的理解和诠释,也涉及到佛学的传播,如果分经起止句清晰明了,经义豁然,听众就易于把握。BD01053分经少辄几十行断句,多则上百行,如若无通行的标准的抄写模式,定会使听众困惑,不知所指。如前所述,5—6世纪抄经制式已经形成,《华严经》可以如BD01053以行数分经,其机理正在于此。分经科判流传后世,是后人研读佛经必要的参学资料,前学与后进相隔几世实现对话,完全得益于佛经抄本的标准化的。

民间不按标准抄写佛经,讲解所用佛经文本格式不一,致使一部佛经分经科判起止行数混乱。因此,僧讲只能局限在使用抄写格式相同的佛经的僧人间进行,阻碍了佛学的弘扬和传播,如知礼所言:

“古师分经悉以行数为准,迨世变乱制度增减字数,致损元规,岂但使古疏分经参差,亦令目录纸数无准。”<sup>⑪</sup>相反,如果全国使用相同格式的抄本,则会大大推动不同寺院、地区佛学的交流和发展,如同18世纪末工业标准化对于工业全球化的作用。

汤用彤先生曾言,佛经注疏之作繁简不同,宗趣各异,约略言之,总分为二:一为随文释义,谓之曰注,即普通所谓章句;二为明经大意,不必逐句释文。<sup>⑫</sup>笔者所见以行数分经诸例多是偈颂,散说部分则逐句注释,如《华严略疏》(BD01053、S.2694)、《法华经义记》《金光明经文句记》等。<sup>⑬</sup>前文已叙,总括复述散说是偈颂的功用之一,散说随文释义后经义已明,故偈颂部分以行数大段分经,略疏大意即可。

(四)对辨别散佚经文有辅助作用

早期佛经传播较为混乱,译经属个人行为,官府组织者甚少,来华僧人随来随翻,或大品,或小品,或全本译出,或摘品别行。亦因全国无统一道场,同经异出之事时有发生,少者二、三出,多者五、六出。尔后,所译佛经又因个人喜好或单品流出,也有玩习者删繁撮要支派别行。以上种种,导致后人莫知所出,出现张冠李戴之误。如有关弥勒下生的经典前后共有六出,西晋竺法护译《佛说弥勒下生经》即其中之一,唐时散佚,至宋代已经混淆难辨,《开宝藏》中赫然有法护《佛说弥勒下生经》在藏。高丽王朝刊刻《高丽藏》时,校勘者守其在《佛说弥勒下生经》下批注云:

《开元录》“有译无本”中有法护译《弥勒成佛经》,一名《弥勒当来下生经》者。乍观此经,即彼失本《弥勒成佛经》而还得之……孤山智圆重校《金刚般若后序》云:古德分经皆用纸数者,一纸有二十五行,一行十七字。今捡失本《弥勒成佛经》目下注云:一十七纸,则计有七千二百二十二字。此经只有三千一百七十六字,则尚未其半。岂是彼经欤!<sup>⑭</sup>

而事实上,后世所言竺法护译《佛说弥勒下生经》乃《增壹阿含经》卷四四之别生经。<sup>⑮</sup>释守其将这一错

误指出,方法之一就是通过抄经标准,对比两者字数而得出的。当然,前文已述,现实中并非仅有一纸25行的抄经格式,26-31行实例亦为数不少,所以不考察实际情况,教条地以:25行/纸×17字/行×纸张数,来换算佛经字数存在很大风险,所以这只是一种辅助的办法,不可标准化和绝对化。

#### 四、余论

以上讨论的佛经抄写模式一直影响到后世雕版和活字印刷经藏的排版,如《崇宁藏》《毗卢藏》《圆觉藏》《资福藏》《赵城藏》《碛砂藏》《普宁藏》《元官藏》《洪武南藏》《永乐南藏》《永乐北藏》《万历藏》《径山藏》《天海藏》等经藏,即是在沿袭抄本时代的占行格式开印的。正如方广钊先生所言:“至今有些敦煌遗书每行经文的起止字与大藏经本都能一一对应,即渊源于上述写经规范。”<sup>⑥</sup>

佛经的抄写制式也为道教吸收。开元廿三年(735)由经生许子颙书写的《阅紫录仪三年一说》(P.2457)散说满行17字,题记言:“功德院奉为开元神武皇帝写一切经,用斯福力保国宁民。”<sup>⑦</sup>既然由功德院统一操办,那么此次发愿书写的一切经均应按P.2457的格式抄写。这种格式亦是朝廷遵循的体例,开元廿七年(739)由玄宗发愿、宫廷抄写的《通玄真经》(P.2379)<sup>⑧</sup>,满行17字,五字偈四句成行。笔者未曾见到佛经九字偈颂的书写格式,由道士茂林等书写的《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》(S.3109)散说满行17字,九字偈二句成行<sup>⑨</sup>,由此可知佛经中九字偈语的书写格式。

民间是否也执行抄经古制,不能一概而论。前揭知礼言:“迩世变乱制度,增减字数。”<sup>⑩</sup>可见执行情况不尽如人意。又同时代孤山智圆言:

自古书经行以一十七字为准,故古疏分释诸经咸以行数为计,以行约数亦可知故皇朝策试之式,计其纸数盖以十七字为行,二十五行为纸也。近世变乱制度,或大书则行止三五,或小书则字数至多。大书则曰便于耆年披读,小书则曰

利于远行负荷。吁!可怪也。吾睹着年者得小书家书不倦委读,远行者负重大资货,未闻告劳忍于般若至言,反生懈怠,变其法式,随我凡情,我好大则大书,我好小则小写,少能务本,多见随流如此,通经或当损法,事犹未正,于理如何,夫子有言,中庸之德民鲜久矣。今所印本循乎古制以十七字为行,庶使真法流通,永永作则,同见同行,察我志乎,恐来者不知,故直书以见其意。<sup>⑪</sup>

民间书写者多“随我凡情”,占行形式百态纷呈,无有章法。正如徐俊先生分析民间文本特点时所说:因为抄写者个人阅读目的、文学视野、认知程度、兴趣所在,作为社会下层普通民众中文学传播载体的诗歌写本,大多数表现出明显的偶然性和随机性的特征。<sup>⑫</sup>这一特点同样适合于写本时代民间佛经文本的特点。此外,唐末五代以降,出现了诸如蝴蝶装、经折装、册叶装、粘叶装、缝绩装等形式多样的装帧形态,这种新的佛经形态是僧俗为了便于携带和诵读而发明的<sup>⑬</sup>,与卷轴装相比,尺寸上有很大改变,在一定程度上冲击了佛经抄写制式的执行,如BD08889《金刚般若波罗蜜经》为粘叶装,高14cm,每半叶6-7行,散说满行12字,四字偈二句成行;<sup>⑭</sup>P.4097《金刚般若波罗蜜经》为缝绩装,高10.9cm,散说满行12字,五字偈二句成行。<sup>⑮</sup>不同的装帧形式之间在尺度上有很大的差异,同一类形态间亦是如此,如法国学者戴仁谈到经折装时说:“经折卷子的开本当然是非常多而没有一定之规的。”<sup>⑯</sup>经折装少者满行仅5-6字(如P.3760《妙法莲华经·普门品》,高4.8cm),多者则20余字(如P.2238《佛教论释》,高26.2或26.3cm)<sup>⑰</sup>。无疑,这些新出的装帧形式对原有的抄经制式的执行构成了极大的挑战和威胁。

至于儒家典籍则并没有按照佛经的制式进行抄写,如唐代写本P.2586《晋阳传》满行16-18字;P.3481《晋书·何曾传》满行17-18字;P.4900《尚书序》满行15-16字;S.20《汉书·匡衡传》满行16-17字;<sup>⑱</sup>等等。

可以说,本文讨论的书写格式是佛教典籍抄写

过程中逐渐形成的独特的制式,并为道教沿用。这种制式的确定和执行,导致了佛教以至道教典籍抄写、传播的标准化<sup>⑧</sup>,是印刷时代书籍复制的前奏,深刻地影响着官府政策的实施。

注释:

①张先堂:《2011“法中敦煌学讨论会”综述》,载敦煌研究院信息资料中心编《信息与参考资料》总第15期,2011年,第6-7页。

②余欣:《整体书写文化史构筑刍议:关于东西古写本研究的思考》,《敦煌研究》2012年第3期,第52-62页。

③《金光明经文句文句记会本》,《卍续藏》第20册,第197页上。

④蓝吉富:《中华佛教百科全书》(5),1994年,台南:中华佛教百科文献基金会,第2413-2414页。

⑤孙尚勇:《佛经偈颂的翻译体例及相关问题》,《宗教学研究》2005年第1期,第65-70页。

⑥[日]藤枝晃编《トルファン出土佛典の研究:高昌残影释录》,京都:法藏馆,2005年,第66-67页。[日]藤枝晃著,翟德芳、孙小林译《汉字的文化史》,知识出版社。荣新江:《敦煌学十八讲》,北京大学出版社,2001年,第341-352页。方广钊先生在公布敦煌佛经时十分注重经文抄写格式,如其参与主编的《国家图书馆藏敦煌遗书》“条记目录”。

⑦旅顺博物馆、龙谷大学共编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》,京都:法藏馆,2006年。[日]藤枝晃编《トルファン出土佛典の研究:高昌残影释录》。

⑧任继愈、方广钊主编《国家图书馆藏敦煌遗书》(1-130),北京图书馆出版社,2005-2010年。

⑨现出土的3世纪末至5世纪初的佛经多为残片,为考察行内字数,笔者首先选取每行首字或者尾字较多者,在此基础上通过比対大正藏,即可知行内字数。

⑩图版可[日]藤枝晃编《トルファン出土佛典の研究:高昌残影释录》。旅顺博物馆、龙谷大学共编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》,第22页。

⑪日本学者百济康义先生通过考察大谷探险队在吐鲁番所获佛经指出:吐鲁番AA期(即4世纪之前)的佛经行内字数并不统一,直到A期(即4世纪初至5世纪初)多数佛经以每行17字书写。并言,每行17字的书写格式似乎是受南朝书写风格影响,不知依据为何?([日]百济康义:《汉字文化圈的书と

表现の迹》,龙谷大学学术情报センター大宮图书馆编《书と表现の迹》(“仏の来た道”2003:大谷探险队100周年·西域文化研究会50周年),京都:龙谷大学学术情报センター,2003年,第4-5页)。

⑫刘光启:《从写经谈鉴定》,天津文书公司主编《敦煌写经》,文物出版社,1998年,第5页。

⑬张继编《隶书研究》,华文出版社,2013年,第95-96页。

⑭王功烈:《汉简牍书法研究》,载荣宝斋出版社编《历届书法专业硕士学位论文选》第2卷,荣宝斋出版社,2009年,第518-519页。

⑮潘善助、杨嘉麟:《书法鉴赏》,上海人民美术出版社,2014年,第32页。

⑯王凤阳:《汉字学》,吉林文史出版社,1989年,第738页。

⑰马先醒:《简牍至编写次第与编卷典藏》,《简牍学报》第7期,1980年,第134页。而马怡先生认为,抄写书籍时应该是先编后写。可备一说。(见马怡:《中国古代书写方式探源》,《文史》2013年第3期,第171-173页。)笔者以为,即便在抄写书籍是先编后写,但因为此时期字体使用上的不稳定性,书写者并不讲究每一简内抄写字数的一致性,总体呈现出来的还是“纵有列,横无行”。

⑱马怡:《中国古代书写方式探源》,第151-158页。

⑲[日]藤枝晃编《トルファン出土佛典の研究:高昌残影释录》,第66页。

⑳[日]百济康义:《汉字文化圈的书と表现の迹》,第4页。

㉑查屏球:《纸简替代与汉魏晋初文学新变》,载《从游士到儒士:汉唐士风与文风论稿》,复旦大学出版社,2005年,第117-147页。

㉒王晓光:《新出汉晋简牍及书刻研究》,荣宝斋出版社,2013年,第368页。

㉓新疆维吾尔自治区博物馆:《吐鲁番县阿斯塔那——哈拉和卓古墓群清理简报》,《文物》1972年第1期。李均明、何双全:《散见简牍合辑》,文物出版社,1990年。江西省博物馆:《江西南昌晋墓》,《考古》1974年第6期。

㉔[日]富谷至著,刘恒武译《木简、竹简述说的古代中国》,人民出版社,2007年,第107页。

㉕(唐)徐坚:《初学记》:“古者无纸,故用简,非主于敬也。今诸用简者,宜以黄纸代之。”(中华书局,1962年,第517页。)

㉖顾工:《顾工论著文选》,湖南美术出版社,2011年,第5页。

㉗[日]富谷至著,刘恒武译《木简、竹简述说的古代中国》,第120-121页。

⑳图版可见[日]藤枝晃编《トルファソ出土佛典の研究：高昌残影释录》。旅顺博物馆、龙谷大学共编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》。新疆维吾尔自治区吐鲁番学研究院、武汉大学中国三至九世纪研究所编《吐鲁番柏孜克里克石窟出土汉文佛教典籍》，文物出版社，2006年。

㉑旅顺博物馆、龙谷大学共编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》，第8、12页。

㉒旅顺博物馆、龙谷大学共编《旅顺博物馆藏新疆出土汉文佛经选粹》，第12页。

㉓王凤阳：《汉字》，吉林文史出版社，1989年，153页。

㉔刘涛：《中国书法史（魏晋南北朝卷）》，江苏教育出版社，2007年，第134页。

㉕（唐）段成式：《酉阳杂俎》卷五“诡习”：“大历中，东都天津桥有乞儿无两手，以右足夹笔，写经乞钱。欲书时，先再三掷笔，高尺余，未曾失落。书迹官楷，手书不如也。”（中华书局，1981年，第52页）。

㉖（宋）沈括撰，胡道静校注《新校正梦溪笔谈》，中华书局，1975年，第153页。

㉗武后发愿抄写的《金刚经》《妙法莲华经》题记显示，宫廷抄经生由来自门下省群书手（P.2195、S.3316）、弘文馆楷书令（ミュソヘソ藏、德国 Bayerische Staatsbibliothek 藏）、左春坊楷书手（S.036、羽012）、秘书省楷书手（日本书道博物馆藏）等充任。

㉘（宋）佚名著，顾逸点校《宣和书谱》卷五，上海书画出版社，1984年，第41页。

㉙[日]上山大峻：《敦煌佛教の研究》，京都：法藏馆，1990年，第441-451页。

㉚图版见黄永武：《敦煌宝藏》第54册，第519页。

㉛方广锠：《英国图书馆藏敦煌遗书目录（斯6981号～斯8400号）》，宗教文化出版社，2000年，第66页。

㉜图版见任继愈、方广锠：《国家图书馆藏敦煌遗书》第2册，第354页。

㉝明杰：《唐代佛教度僧制度探讨》，《佛学研究》2003年，第179-192页。白文固：《唐宋试经剃度制度探究》，《史学月刊》2005年第8期，第31-36页。2004年，吐鲁番巴达木113号墓出土了一件《唐龙朔二年（622）正月西州高昌县思恩寺僧籍》，文书记载了该寺僧人法号、俗龄、僧腊、乡贯、剃度年月、至今年份以及诵经名数，并有“高昌县之印”六枚，这是迄今所见最早记录僧人念诵佛经的文书（图版和录文见荣新江、李肖、孟宪实主编《新货吐鲁番出土文献》，中华书局，

2008年，第60-61页。又参见孟宪实：《吐鲁番新发现的〈唐龙朔二年西州高昌县思恩寺僧籍〉》，《文物》2007年第2期，第50-55页）。

㉞《唐会要》卷49“杂录”，中华书局，1995年，第861页。

㉟《佛祖统纪》卷51，《大正藏》第49册，第452页下。

㊱白文固：《唐宋试经剃度制度探究》，第33-34页。

㊲[日]中村元等著，余万居译《中国佛教发展史》（上），台北：天华出版事业股份有限公司，1984年，第226-227页。

㊳《唐大诏令》卷113“条流僧尼敕”，中华书局，2008年，第591页。

㊴《旧五代史》卷115“世宗纪二”，中华书局，1976年，第1530页。

㊵（宋）洪迈撰，孔凡礼点校《容斋随笔》之“容斋三笔”卷九“僧道科目”条，中华书局，2005年，第533页。

㊶《佛祖统纪》，《大正藏》第49册，第401页中。

㊷（南宋）赵彦卫：《云麓漫钞》，上海：古典文学出版社，1957年，第40页。

㊸见《大正藏》第14册收《佛说弥勒下生经》题记，第423页下。

㊹《大正藏》第55册。

㊺何梅：《房山石经〈随函录〉〈契丹藏〉〈开元录〉的关系之探讨》，《佛学研究》1996年第5期，第270页。

㊻（宋）计有功：《唐诗纪事》卷59“李章武”，中华书局，1965年，第902页。

㊼白文固：《唐宋试经剃度制度探究》，第35页。

㊽（宋）欧阳修：《归田录》卷1载：一行者参加童行诵经，“诵《法华经》不过”。主考官宋绶和夏竦问其“习业几年矣？”答曰：“十年矣。”（中华书局，1991年，第11页）。

㊾吉赞《仁王般若经疏》曰：“然诸佛说经，本无章段，始自道安法师，分经以为三段：第一序说，第二正说，第三流通说。序说者由序义，说经之序也。正说者不偏义，一教之宗旨也。流通者，流者宣布义，通者不壅义，欲使法音遍布无壅也。”（《大正藏》第33册，第315页下）。

㊿悟缘整理《华严略疏卷一》，方广锠主编《藏外佛教文献》第8册，宗教文化出版社，2003年，第17页。

①图版可参见任继愈、方广锠主编《国家图书馆藏敦煌遗书》第15册，第359页。录文可参见悟缘整理《华严略疏卷一》，第50-51页。

②《金光明经文句文句记会本》，《卍续藏》第20册，第197页上。

①汤用彤:《南北朝释教撰述》,《汉魏两晋南北朝佛教史》,上海书店,1991年,第547-548页。

②《大正藏》第33册、《卍续藏经》第20册。

③《高丽藏》第38册,第527页。

④(唐)窥基:《观弥勒上生兜率天经赞》:“《下生经》中大卷有如是我闻者,晋时竺法护所翻。小卷云大智舍利弗无如是我闻者,是晋时罗什所译。古人解云:小卷者《阿含》中出。大者别坐所说。又解,翻者有异其实一本。”(《大正藏》第38册,第278页中)。

⑤方广钊:《英国图书馆藏敦煌遗书目录(斯6981号~斯8400号)》,第66页。

⑥图版见上海古籍出版社等编《法藏敦煌西域文献》第14册,上海古籍出版社,2001年,第123页。录文参见[日]池田温编《中国古代写本识语集录》,东京:东京大学东洋文化研究所,1990年,第295页。

⑦图版见上海古籍出版社等编《法藏敦煌西域文献》第13册,上海古籍出版社,2000年,第86页。录文参见[日]池田温编《中国古代写本识语集录》,第297页。

⑧图版见中国社会科学院等编《英藏敦煌文献》第5卷,四川人民出版社,1992年,第11-12页。

⑨《卍续藏经》第20册,第197页上。

⑩《卍续藏经》第56册,第880页上。

⑪徐俊:《敦煌诗集残卷辑考》“前言”,中华书局,2000年,第16页。

⑫李致忠、[英]吴芳思:《古书梵夹装、旋风装、蝴蝶装、包背装、线装的起源与流变》,《图书馆学通讯》1987年第2期,第74-85页。李际宁:《敦煌遗书中的梵夹装》,北京图书馆敦煌吐鲁番学资料中心、台北《南海》杂志社编《敦煌吐鲁番学研究论集》,书目文献出版社,1996年,第538-549页。季羨林主编《敦煌学大辞典》,上海辞书出版社,1998年,第593-594页。粘叶装与蝴蝶装的区别请参见方广钊:《谈粘叶装——中国书籍装帧史札记之一》,同氏著《敦煌遗书散论》,上海古籍出版社,2010年,第154-183页。

社,2010年,第154-183页。

⑬参见任继愈、方广钊主编《国家图书馆藏敦煌遗书》第104册,北京图书馆出版社,2008年,第219-220页;“条记目录”第33页。

⑭图版见上海古籍出版社等编《法藏敦煌西域文献》第31册,上海古籍出版社,2005年,第134-137页。纸张数据信息请参见 Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang, Paris, Bibliothèque nationale. v.5, t. 1. Fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque nationale: Michel Soymié et al(ed.), nos 4001-4734, 1995, p.79。

⑮戴仁:《敦煌的经折装写本》,[法]谢和耐等著,耿升译《法国学者敦煌学论文选粹》,中华书局,1993年,第581页。

⑯P.3760图版请见上海古籍出版社等编《法藏敦煌西域文献》第27册,上海古籍出版社,2002年,第293-307页,纸张数据信息请参见 Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang, Paris, Bibliothèque nationale. v.4. Fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque nationale: Michel Soymié et al(ed.), nos 3501-4000, 1991, P. 24; P. 2238图版请见图版请见上海古籍出版社等编《法藏敦煌西域文献》第9册,上海古籍出版社,1999年,第319-328页,纸张数据信息请参见 Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang, Paris, Bibliothèque nationale. v. 1. Fonds Pelliot chinois: Jacque Gernet & Wu Chi-yu(ed.), nos 2001-2500, 1970, p.155。

⑰图版分别见上海古籍出版社等编:《法藏敦煌西域文献》第16册,上海:上海古籍出版社,2001年,第129-132页;第24册,2002年,第308页;第33册,2005年,第253页;中国社会科学院历史研究所等编:《英藏敦煌文献》第1卷,成都:四川人民出版社,1990年,第17页。

⑱此句化用余欣先生“印刷术使得书籍的产生变化成真正的复制,从而导致知识的产生、传播与消费的标准化”一句。(《中古异相:写本时代的学术、信仰与社会》,上海古籍出版社,2011年,第46页)